

Jürgen Stillig

HEILIGE BERGE

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 2



Jürgen Stilling

Heilige Berge – Band 2

H₁B₁TG

Hildesheimer Beiträge zu Theologie und Geschichte

Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik
herausgegeben von Mario Müller und Martin Schreiner

Band 8/2

Jürgen Stillig

Heilige Berge

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 2

U | **o**

Universitätsverlag Hildesheim
Hildesheim

Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York

2018

Jürgen Stillig

Heilige Berge

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 2



Universitätsverlag Hildesheim
Hildesheim

Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York

2018

Diese Publikation entstand in Zusammenarbeit von Georg Olms Verlag
und Universitätsverlag der Stiftung Universität Hildesheim.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen
Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Satz: Isaias Witkowski, Universitätsverlag Hildesheim

Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim

Umschlagabbildungen: Ulrich Wagner, Hildesheim

Herstellung: Docupoint GmbH, 39179 Barleben

Printed in Germany

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2018

www.olms.de

© Universitätsverlag Hildesheim, Hildesheim 2018

Alle Rechte vorbehalten

ISSN 2509-9833

ISBN 978-3-487-15669-9

Inhaltsverzeichnis

Band 1

Vorwort	11
Vermächtnis, Relevanz und Szenarien «Heiliger Berge»: Zur Einführung	49
Normen, Sprachkritik und Simulationen: «Exzellenz-Matrix», Wahlfreiheit und «Exodus»	51
Materialität, Ego-Mimesis und Rationalitätskritik: Traditions- vernutzung, Theologisierung und Periodisierung	117
Kapitel 1	
«Tempel Gottes» und «responsorisches Gestalten»: «Maiestas Deorum» und «Heiliger Raum»	161
Götter, Fromme, Erfinder und Zweifler: Mischer, Formgeber, Architekten und «Imperialisten»	163
Zukunftsglaube, Empirisierung und «Experimentalkultur»: Gottkönigtum, Königs-Schemata und «Königsmacher»	193
Kapitel 2	
Menschenbild und Militanz: Mythos «Blut» und «Kompensationswesen»	249
Gefühle «Verzauberung» und geglaubte «Verwandlung»: «Mischfarbiges» und nicht ganz Hasenreines	251
«Pilotage» und «Code-Switching»: Biologisierung und Intensivierung	283
Vergöttlichung und Hellenismus: Euphemismus und Idealisierung	309
«Introspektionsfähigkeit» und «Entweltlichung»: «Vergegenwärtigung» und «Große Leitperspektiven»	344
Kapitel 3	
«Vermischte» Indoktrinierung und emanzipative «Durchgängigkeit»: Entzauberungslogik und Schablonierung	357
Vielfalt und Verschiedenheit: Gegenstandslose Deifikation und «synthetische Harmonie»	359
«Differenzverwischung» und «Macht der Negation»: Entdeifizierte Sonne und «solare Mythen»	392
«Geschichtstheologie» und «Worttheologie»: Sequenzialität «Herz» und «Gottes Auge»	417

Band 2

Kapitel 4

Interkulturelles «Übersetzen» und religiöse Inkohärenz: Biblische «Turm-Wahrheit» und lebenskluge Subjektivität	457
Echnatons «Monotheismus» und tiefenpsychologische «Wiederentdeckung»: Alttestamentlicher «Elfenbeinturm» und antike «Türmer-Haltungen»	459
Aporetische Theologie und menschliche Existenz: Rationalität und «Einheitsdenken»	514
Autonome Selbsttäuschung und selbstbegrenzte Wahrnehmbarkeit: Paradoxe Vielfalt und Zeitalter des «Anthropozän»	546

Kapitel 5

«Grenztiere der Menschen» und «Übersetzungsleistungen»: «Konsensfassaden» und «Beglaubigungen»	579
Ideale Polis und «Urgleichnis»: Modell für Exzellenz-Utopik und «Urbild»-Kompetenz?	581
«Sphärenvermischung» und «Plastikwörter»: Fragmentarisierung und Mainstreamisierung	610
Transformismus und «Bricolage»: Begriffliche Ubiquität und alternative «Vereinfachungsstrategien»	632
«Mandatar Gottes», «Lückenerfahrung» und Marginalismus: «Mons Christi», Hybridisierung und Eventisierung	667

Kapitel 6

Operative Sprachkultur und gedeutete Repräsentativität: Theorie-Rationalität und «Interpretationsrelevanz»	679
«Dazwischen»-Hermeneutik und Praxisbezüge «besonderer Dialektik»: Synthetisierung und Denkfigur «Teil und Ganzes»	681
Literatur und «Literarisierung»: Neuro-Prophetismus und Revisionismus der Grenzen	716

Kapitel 7

Jahwe und Zion: Szientismus und Glaubwürdigkeitskrise	759
«Gleichschaltung» und «Analogisierung»: «Dritte Kultur» und «Behältermetapher»	761
«Gefährliche Erinnerung» und operative Schematisierung: Kontingenz und Historismus	799
Reformation, Täuferum und Utopien entzauberter Verfügbarkeit: «Subjektseinkönnen» und Exzellenz-Profil einer «Berg-Option»	858

Kapitel 8

Berg-Evokationen und «Tempelberg der Sterngucker»: Utopismus, Ästhetisierung und Metamorphosierung	867
Wirklichkeitserfahrungen und Kanon-Positionen: Anthropozentrik und Theozentrik	869
«Dauerreflexion» und Kirchengeschichte: «Erfahrungsproduktion» und «Berg-Matrix»	881
Idealismus, Pilotierung und «Sprachregler»: Modularisierung, Entschleunigung und Konvergenzbilder	895
Zeichenpluralität und Formvarianz: «Gerechtigkeit» und «Palimpsest-Modell»	905
Akkommodation und Bibelkritik: «Sehttechnologie» und «locations»	916

Kapitel 9

«Große Transformationen» und «metamorphosierte Geschichte»: «Große Erwartungen» und «Große Beschleunigungen»	929
Paradigmenttechnologie und Wahrnehmungsprobleme: «Berg-Diskurs» und Wege der «Wirklichkeitsbewältigung»	931
«Mondreisen», China-Mission der Jesuiten und «Raumschiff Erde»: Diffusion, «Transdisziplinarität» und Goethes «Lebensrad»	941

Band 3

Kapitel 10

Epochale «Wenden» und «Untergang»: «Neues Jerusalem» und «bergtechnische» Totalitätsansprüche	1005
Reichsidee und Herrschaft: «Vierfacher Schriftsinn» und «transfiguratio Christi»	1007
Luthers «Predigt der Kreatur», englischer Deismus und die «Theorie des Erhabenen»: Selbstermächtigung, jakobinischer Existenzkampf und «Culte Naturel»	1029
Retrospektion, «Ballonflieger»-Schaulust und «Welttheater»: Neue Film-Ästhetik, Illusionismus und «bergtechnischer» Hyperrealismus	1052

Kapitel 11

Mythenbildung und «Hunde-Modelle»: Experimentelle «Verkehrsregelung» und deformierte Erinnerungen	1065
Ägypten und Griechenland: «Ontologienpluralismus» und Modelle rigorosen Andersseins	1067
«Deutscher Hellenismus» und dionysische Gegenform: Kynische Frechheit und christliches Armutsideal	1077
Kynische Tugenden und mythische Weltanschauung: Logosglaube und Urchristentum	1099

Kapitel 12

Griechische Metaphysik und christliche «Memoria»: Vernünftige Anthropologie und Handlungsziel «Gerechtigkeit»	1111
Gottes Weisheit und Mensch-Tier-Vergleiche: Personalität und Dämonisierung	1113
Mittelalterliches Analogiedenken und emblematisches Gleichnis «Hund»: Herrschaftsdenken und Rechtsverhältnisse	1146
Reformatorische Literatur, «Hundegespräche» und pikarischer Roman: «Wort-Bild-Konflikt», «Herren-Zynismus» und Mensch-Tier-«Mentalismus»	1163

Kapitel 13

Monstrosität und Funktionsgedächtnis: Absurdität und «Bewältigungspositionen»	1193
Reizthema «Hitler» und Führers «Haus-Berg»: «Führer»-Bild und Berg-«Bewältigung von unten»	1195
«NS-Charisma-Bricolage» und NS-Monstrosität: Schicksalsergebene Führertreue und gewaltbereiter Konstruktionsenthusiasmus	1203
Wissenschaft und literarische «Verwertungskultur»: «Sprachvernutzung» als Realität und Handlung?	1217
Berg-Realität und Difformität: «Religion» und «Machtergreifung»	1227
«Vergangenheitsbewältigung» und Sexualität: «Identitätsdiffusion» und «voyeuristische» Peilung	1242
«Studierstoff» und «Krafthasentum»: Didaktik und «Sprachkompetenz»	1252

Kapitel 14

Meta-historische «Lebenskunst» und «alpinistische» Bezwingungsmetaphorik: Kompetenz-Mime und «Höhenmenschentum»	1281
Alpine Identitätsmuster und ideologisierte Film-Montage: Medialer «Charisma-Mime» und kulturalistischer «Geschlechterkampf»	1283
«Typus» und Historismus: Kontingenzabweisende Orientierung und «religiöse Musikalität»	1305
Typus und Typologie: Biblische Exegese und geschichtstheologische Termini «Entzauberung» typischer «Verheißung» und antitypischer «Erfüllung»: Subjektivität, «Metamorphosen» und uneigentliche Rede	1326 1330

Kapitel 15

(Multi-)kulturalistische Wende-Intentionen und Exempla typologischer Anwendungen: Sprachkünstler und «Kulturmenschen»	1345
Archetypisches und Idealtypisches: Erkenntnismögliche Wissenschaftstermini und Labyrinth der Bedeutungen	1347
Typus «Mose» und «Gesetzesreligion»: Ursprungs-Varianz und Mimetismus «normativer Inversion»	1355
«Gelobtes Land» Amerika und puritanische «Selbstbestimmung»: Typologische Variationen und Königsweg «typologische Reihe»	1373

Kapitel 16

Ergebnisoffene Grundsatzfrage: «Materialistische Anthropologie» oder «Kampf zwischen Religion und Wissenschaft»?	1389
Sakrale Topographie und Jerusalemtheologie: Praktische Koinzidenz und Erlösung des Menschen am Kreuz	1391
Konklusion und Exzellenz der «Berge»: «Himmliches Jerusalem» und Werte des «Guten und Vollkommenen»	1407
Christliche Anthropologie und evolutionäre Meta-Theorie: «Plastifizierung» und «Wendezeiten» für Weisheit und Bildung?	1424

Literaturverzeichnis	1441
----------------------	------

Nachschlagewerke und Kataloge	1561
-------------------------------	------

Register	1565
Namenregister mythischer Wesen und biblischer Weltgestaltung – Personen und Begriffe	1567
Länder- und Ortsregister	1587
Namenregister der zitierten Literatur	1595

Kapitel 4

Interkulturelles «Übersetzen» und
religiöse Inkohärenz:

Biblische «Turm-Wahrheit» und
lebenskluge Subjektivität

Echnatons «Monotheismus» und tiefenpsychologische «Wiederentdeckung»: Alttestamentlicher «Elfenbeinturm» und antike «Türmer-Haltungen»

Stilistisch ist ein «fadenscheiniger» Grund oder eine «fadenscheinige» Moral «nicht sehr glaubhaft», noch weniger «durchsichtig» aber eher «leicht durchschaubar»: Die radikale Enthüllung, die dem konstruierten «Ereignis» mitgegeben wurde, ist jedoch unvereinbar mit dem geheimnisvollen Wirken einer unbeschreibbaren Gottheit, wenn es darum geht, wenigstens nachträglich eine Erleuchtung zu erahnen. Ohne Offenbarung dominiert die Verhaltensweise ästhetischer Gleichgültigkeit. Diese Inszenierung des Lebens, die theoretisch alle Unterschiede zwischen Tatsachen und Inter-subjektivität auflöst, scheitert häufig, da immer wieder das alltägliche Leben in das konstitutive Spiel einbricht. Mythische Ursachenforschung ähnelt strukturalistisch einer vergleichenden Diagnostik: In Fragen von antiken Kulturtransfers strebt die Ägyptologie, bestätigt von Eugen Drewermanns angewandter Tiefenpsychologie, eine «archetypische Hermeneutik im Widerspruch zu der Einseitigkeit gegenwärtiger Bewußtseinseinstellung» an. Denn deren innere «Leere» nötige erstens dazu, den «neuzeitlichen Begriff der Wirklichkeit kritisch zu überprüfen und seiner Äußerlichkeit zu entreißen». Zweitens gelte als psychologische «Vermittlung» das «Verstehensmodell zur Beschreibung des Übergangs von historischer Wirklichkeit und symbolischer Deutung». Selbstgenügsam lässt sich «erst aus der antithetischen Spannung zwischen historischer Kritik und psychologischem Verstehen [...] eine theologische Synthese vorbereiten, in der Außen und Innen, Denken und Gefühl, Zeit und Ewigkeit miteinander zur Einheit des gegenwärtigen *Augenblicks* des Glaubens verschmelzen». Zur Begründung, dass Gott den Menschen alles Heilsnotwendige «an Symbolen in die Seele gelegt» habe, führt er an, der Katholizismus sei für die «Isolation des Glaubensbegriffs von den unbewussten Schichten der Psyche» grundlegend. Was jedoch den «Ursprung dieser Bilder in der menschlichen Psyche» angehe, müsse im Christentum ««nur» durch ein entsprechendes personales Vertrauen geweckt» werden. Diese «anthropologische Spaltung» zwischen «Bewußtsein und Unbewußtem» sei allerdings ein Problem «gegensätzlicher Einstellung zu den archetypischen Symbolen der christlichen Glaubenslehre».

Drewermanns Aspekte konzentrieren sich auf den von ihm in der Anmerkung erwähnten «Gegenstand der Entmythologisierung»: Hat der Ägypter,

der als mythischer Mensch nicht zwischen Ich und Welt oder Subjekt und Objekt unterschied, diese mythische Einheit wirklich «psychologisch» und «symbolisch» erfahren? Vertraut war ihm die kollektive Mythenwelt, aus der der einzelne Ägypter sein Verständnis mythischer Vorstellungen geschöpft haben mag. Wahrscheinlich treffen hier zwei verschiedene Denkweisen in der Mythos-Forschung aufeinander – zum einen ahistorisch, bildhaft-gleichwertig und zum anderen vernünftig-gleichmacherisch, vorsätzlich-wissenschaftlich arrangiert durch analoge Götternamen: 1. Das ist einerseits der Kohärenz-Mythos moderner formaler Rationalität und andererseits das ägyptologische Selbstverständnis mythisch gemeinsamer Gestaltbarkeit. 2. Weder logische Entwicklungen noch die Logik selbst beglaubigen «modular» organisierte Übergänge vom Mythos zur Wissenschaft, schon gar nicht durch die Synthese, als würde sie zugleich Erkenntnisse darüber vermitteln, wie sich in diesem Entwicklungsprozess das Bewusstsein seiner eigenen Bedingungen immer stärker kognitiv vergewisserte.

In den letzten zwanzig Jahren waren die archetypische Hermeneutik ebenso wie die Tiefenpsychologie wertvolle «Störfaktoren» gegen Hegels «Idealität des gleichgültigen Bestehens». Jetzt argumentieren Ägyptologen, Theologen und Historiker mit einer literarischen «Relecture», um Menschen für die archetypische «Idee des Lebens» (Frithjof Hager/Hermann Schwengel) nicht nur durch eine hermeneutische Wiederentdeckung oder Rückbesinnung zu gewinnen, sondern auch für komparatistische und egalitäre Perspektiven von «Gestaltungsmodulen», Kulturtransfers, Motivdetails, -konstanten, -austauschbarkeiten oder -mutationen nachhaltiger zu gewinnen: Im antiken Umfeld Athens, Jerusalems und Roms werden altägyptische Transfers erneut religionsgeschichtlich diskutabel, so dass antik-christliche Erneuerungserwartungen, intertextuelle Bezugsfelder und Kontextualisierungen – etwa als Natur des menschlichen Denkens und in Gestalt menschlicher Psyche – nicht nur wahrgenommen, sondern auch kultisch integriert oder analog gedeutet wurden. Percy Ernst Schramm reflektierte schon die Frage, ob nicht ihre «verwandten Vorstellungen letztthin aus einem gemeinsamen Urboden» (Percy Ernst Schramm) stammen würden. Neuerdings unterscheidet Theologe Friedrich Hermanni zwei Ebenen: «die einheitliche Geschichte des religiösen Bewusstseins, die geographisch multipel realisiert ist, und die bestimmten Religionen, die regionale Unterbrechungen dieser Geschichte bilden».

Die «aktuelle Relevanz» der ägyptischen «Ursprungs»-Religion, eine Impulskraft aller Religionen, scheint in Europa für integrale Zweckbestimmungen wissenschaftlich Handelnder ihren «Schleier des Geheimnisses»

(Klaus Koch) zu lüften. Schon «Hegels Begriff der Religion und seine Theorie der Religionen» wird von Friedrich Hermanni in seinem Aufsatz «Kritischer Inklusivismus» als so nicht akzeptabel verstanden, «dass die Religionen die Etappen einer einzigen, kontinuierlich zum Höheren fortschreitenden Religionsgeschichte bilden». Bisher war der ägyptische «Mysteriencharakter» erstens ein «Problem des ausgehenden ersten vorchristlichen Jahrtausends» gewesen und zweitens beharren die ägyptischen Texte darauf, «von den Göttern zu wissen und nicht etwa an sie zu glauben»: Wahrscheinlich manifestierte sich «hier eine andere Art des Denkens», eine feinsinnige Differenz, die «die uns geläufige» (Klaus Koch) Denkweise nicht einmal zu tangieren vermöge. Unabhängig davon betont Eugen Drewermann ausdrücklich den «ägyptischen Einfluss auch auf die griechische Kultur» und hebt hervor, dass um 1.000 v. Chr. (21. Dynastie) erstmals die «Lehre vom «Gottesstaat» entstanden sei. Gleichermaßen verweist er am Beispiel von «altägyptischen Analogien zu den christlichen Jenseitsvorstellungen» auf einen «wesentlichen Hintergrund der gesamten späten alexandrinischen Hermeneutik». Drewermann ist aus Gründen des zweckdienlichen Kategoriegebrauchs mit der formgebenden und handlungsbestimmenden Symbolwelt vertraut. So knüpfe auch die «*Symboldeutung der Tiefenpsychologie*» an die allegorische Hermeneutik der alten Kirche an, begründe sie aber anthropologisch, nicht metaphysisch». Da die «Vier Schriftsinne» jeweils einem «Wortbedeutungsraum» zugeordnet sind, müsste Drewermann genauer sagen, worauf seine folgende Behauptung basiert. Denn dem Christentum falle insbesondere die Aufgabe zu, die «absolute Bedeutung des Individuums, der Personalität und der Freiheit» als «wahres Vermächtnis für alle Zeiten miteinzubringen» – gewisserweise als verpflichtende «Aufgabe einer kommenden Geschichte des menschlichen Bewusstseins».

Drewermann sichert seine Argumentation gegen stufenförmige Wissens-Entwicklungen von Hegels «Selbstbewusstsein» ab: Er will «drei Gefahren gleichzeitig» bekämpfen, die einerseits in einer «*Ethisierung, Politisierung* (bzw. Ideologisierung) und *Kollektivierung* des Religiösen notwendig enthalten sind». Andererseits sei der ««Symbolismus» des Religiösen» nicht die Dispens, sondern die Bedingung des Möglichen des Ethischen. So wie eine Bibelstelle zur Ideologisierung benutzt werde, so könne man die symbolische Hermeneutik der Tiefenpsychologie zugunsten eines politischen Pragmatismus preisgeben, was auf jeden Fall zu verhindern sei. Wer aus archetypischen Bildern Erkenntnisse gewinne, dürfe sie nicht nur zur «Deutung der menschlichen Existenz» nutzen, sondern auch

selbstsicher interpretieren zur *«Begründung eines tieferen religiösen Verhältnisses zur umgebenden Natur»*. Im Prinzip sieht er darin die zentrale Aufgabe der zukünftigen Bewusstseinsgeschichte, die als *«Aufgabe einer wahren «Synthese von Existenz und Symbol, von Bewußtsein und Unbewußtem, von Person und Natur»* zu verstehen sei. Vornehmlich die Nähe zu *«Traumbildern»*, die selbst dem zurückhaltenden Menschen einen Weg zum wahren Sein aufzeigen könnten, lehne er ab, da das Traumerleben Gefahr liefe, *«scheinbar griffige Handlungsanweisungen zur Instrumentalisierung der Macht über möglichst große Menschengruppen»* zur Verfügung zu stellen: Nicht die Macht der Massen ist entscheidend, nicht die Massenseele, sondern einzig das personale Verhältnis zu Gott.

Literarische Beispiele erlauben Einblicke in Interpretationstexte historischer Wirklichkeit, die dem modernen Objektivitätsideal nicht entsprechen, weil Objektivität und Funktionalität Menschen zum *«Gegenstand»*, ihren *«Körper»* zur Maschine und ihre *«Seele»* zum *«Epiphänomen von Hirnprozessen»* (Eugen Drewermann) naturalistisch haben schrumpfen lassen. Ob diese Sachverhalte auch dem *«unumgänglichen religiösen Schiffbruch der historisch-kritischen Methode»* zu verdanken seien, ist Drewermanns Kritik zuzuschreiben, der seiner tiefenpsychologischen Hermeneutik verpflichtet ist und meint, die Psychoanalyse bleibe wohl unser aller Schicksal. Im Unterschied zum lebenslangen *«Übersetzungsschicksal»* schreitet die Wissenschaft im *«Mainstream»* der Erkenntnisse eher von *«Vergessensschub zu Vergessensschub»*, weil die Geistes- und Sozialwissenschaften großenteils nicht mehr *«mit dem Gedächtnis paktieren»* (Harald Weinrich). Noch agiert die Spitzenforschung – wie Weinrich sagt – einerseits in Gipfelnähe, zu dem *«man nur mit leichtem Gepäck»* gelangt. Andererseits scheint sich die Evolutionspsychologie immer stärker im Gesamtbereich der Sozialpsychologie bemerkbar zu machen, so dass der Weg vom selbstgerechten Konstruktionstrend bis zur Interdisziplinarität selbstherrlicher *«Gipfelziele»* ansteigt.

Noch gilt es dort Grenzen des Wissens abzustecken, wo es um der Sache willen notwendig erscheint. So spricht Toby Wilkinson über das Verhältnis der alten Ägypter gegenüber *«anderen»* Völkern mit der Intention, dass sie gegen Ende der 12. Dynastie *«von Natur aus zu einem übertriebenen Überlegenheitsgefühl»* geneigt und im Norden eine *«Fremdenfeindlichkeit»* gegen die Herrschaft der asiatischen Hyksos (1630–1520 v. Chr.) sowie gegen die Perserherrschaft (525–404 v. Chr./343–332 v. Chr.) gezeigt hätten. Die Interdependenz zwischen Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung war glaubenspolitisch geprägt: Die innenpolitische Krise wurde von

der jahreszeitlichen Überschwemmung verschärft, die den Nachfolgern der 13. Dynastie jedoch als Naturkatastrophe widerfuhr. Ägyptens Existenz war abhängig vom Wasser der Tropen Mittel- und Ostafrikas, das die Geschichte und den Lebenszyklus der Nil-Oase bis ins Delta hinein, nach Pindar das «Horn des Nils», beherrschte: Die Hörner des heiligen Stiers von Memphis, des göttlichen Mischwesens «Hep» (griech. «Apis»), entsprachen den «Flussarmen», den «fluminis cornua» des Nils. Dieser «Große Lebensstrom» rhythmisierte somit nicht nur das ägyptische Dasein, sondern verkörperte ebenfalls die Schöpferkraft des Gottes «Ptah», einer ordnungsgemäßen Zeit-, Fruchtbarkeits- und Totengottheit: In memphitischer Theogonie war «Ptah» oberster Schöpfungsgott in Konkurrenz zu «Atum» (auch Tem, Tem-Re, Atum-Re, Tema) – «der sich selbst erschaffen hat» oder «der anfangs alles war» (Erik Hornung).

Die Wirklichkeit mythischer Vegetationsgottheiten bzw. Allgottheiten haben seit Urzeiten Grundlagen und Variabilität umfassender und zukunftsweisender Zeit- und Raumerfahrungen gebildet. Kult-Wandlungen bestimmten in der Geschichte das kultische Miteinander zwischen Menschen und Göttern, das übrigens die Gläubigen aller Religionen regelmäßig erlebten. Kurzum: Ging ihnen ein anderes Licht auf, dann entstand ein neuer Mythos, so wie alte Mythen beispielsweise gegen die Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts ihre göttliche Lebendigkeit zu verlieren begannen. Indem Altes verblasste, öffneten sich Willenskräfte menschlicher Freiheit dem neuen Wesenhaften mit bewusster mythologischer und regional-temporärer Entschiedenheit. Eine Tierverehrung wie im ägyptischen Apis-Kult ist in «Griechenland unbekannt», aber mit «Tierverwandlungen spielt der Mythos» (Walter Burkert). Differenzverwischungen zwischen einem als Tier verehrten Gott, einem göttlich verehrten Tier und dem «geheiligten, zum Opfer bestimmten Tier» sind möglich, wie beim Stiergott, der «sich ins Kleinasiatisch-Hethitische zurückverfolgen» (Walter Burkert) lässt. Ausnahmsweise wird Dionysos als «würdiger Stier» mit Hörnern und Rindsfüßen dargestellt und im «stiergestaltigen Kultbild» (Walter Burkert) verehrt, ebenso ikonographisch Poseidon mit Stier oder Pferd. Während das griechische Opfer dem Menschen zugeordnet zu sein scheint, wird im «Mythos ausgemalt, wie ein Tieropfer ein Menschenopfer ersetzt oder aber umgekehrt ein Tieropfer ins Menschenopfer umschlägt».

Pindars Kentaurensage, die dem tierischen Teil des Kentauren eine Pferdegestalt gab und an den ägyptischen Stiermythos erinnern soll, gehört in den «ursprünglichen» Sinnzusammenhang der thessalischen Bergwelt, den der Dichter mythisch dem Leben gestiftet hat: Das ist die «Identifikation

von Strom – Kentaur», die als eine Wechselbindung «zwischen den Kentauren und fließendem Wasser [...] nicht neu» (Walther Killy) ist. Wer diesen «Strom-Kentaur-Mythos» versteht, erfährt ihn allerdings als geschichtlich «übersetzte» Konfiguration bedeutender «Wasser»- und «Berg»-Assoziationen, die mythenbildende Einblicke eröffnen in eine geheimnisvolle Konsonanz und Belebung, eine das Wasser symbolisierende «fons et origo» (Mircea Eliade), die dem Alten etwas Neues abgewinnen. Ihre konzeptionellen Ausprägungen sind Ordnungsstifter der mit Bergen und Wasser verbundenen «Ströme und Helden», denn sie gebieten der «rechten Wege und Orte», leisten etwas «Bahnbrechendes» und bändigen das «Ungebundene», damit «aus der Wildnis Wohnung werde» (Walther Killy). Diese kulturelle Differenz von Wildnis und Wohnung erinnert an Amerikas «wilderness» im 17. Jahrhundert, an die puritanische Eigenständigkeit moralischer «Reinigung» und an die konfessionelle Praxis gegenüber der römisch-katholischen Kirche.

Pindar beklagte Verhaltensweisen, in denen das Glück des Einzelnen den Neid Anderer errege oder der ««Geist des Menschen sich so leicht vom Neid fortreißen lasse»» (Gonzalo Fernández de la Mora). Antike Weise suchten das Verborgene, gaben kaum Auskunft über ihr Leben und vermieden, den Vorwurf der Gottlosigkeit herauszufordern. Platon sagte im Timaios: «Gott ist das Gute» und ist frei von Neid. Beide Aussagen sind auf den Menschen bezogen, negieren antisoziales Wesen und gaben Impulse der Kultur zur «Vermenschlichung und Rationalisierung des Neides» (Gonzalo Fernández de la Mora). Wasserführende Lebensspender sind literarisch beglaubigt, geheiligt und analog dem mythologisch kultivierten «Stromgeist» und «Brunnengeist». Das suggestive Bild vom Kulturanfang und -ende *eines* «Fadens» würde nach Ansicht Arne Eggebrechts genügend aussagekräftig sein für die Konstanz, Stabilisierung, Kontinuität, den Wandel und Reichtum ägyptischer Lebenserfahrungen. Ihm zufolge würde dieser «Leitfaden» zielorientiert wie aus einem «tiefen Brunnen der Vergangenheit» – so schon Thomas Mann in seinem vierteiligen Romanzyklus «Joseph und seine Brüder» (1875–1955) – bis in die Gegenwart reichen und die «auch uns eigene Sehnsucht nach einem geschlossenen, in sich ruhenden Weltbild» befriedigen.

Doch diese Selbstlegitimierung – als eine scheinbar patriarchalisch-gottgewollte Natürlichkeit – wäre in seiner Homogenität durch einen patrilinearen «Goldfaden» des Lebens nicht nur metaphorisch glatt gesponnen, sondern sein Zeit- und Orientierungssinn wäre ahistorisch. Das Verhältnis von Wort und Sache, so Gottfried Benn 1916 in der Erzählung «Querschnitt»,

wäre zudem disharmonisch, weil alles außerhalb des Wortes «*Rand zerbricht, zu tief geschwellt von der Vermischung*». Gemeint ist wohl mehr als die metaphorische Vermischung der Elemente von Land und Meer oder Erde und Wasser. Wenn es sich im «Ich-Verlust» um einen «Sumpf» bzw. eine «Versumpfung» handelt, dann ist das der Anfang, dass das «Gefäß der Sprache» (Walther Killy) zerbrochen und der Inhalt nicht konturiert ist, sondern die Relation zwischen Form und Inhalt beziehungslos wird: Präsentiert die «Vermischung» eine naturalistische Tendenzwende zur Metaphorologie und Metamorphosierung? Denn im komplex entwickelten Bedingungsgefüge europäischer Kulturen dominieren jetzt – mit dem Mitteleinsatz des Suggestierens – kombinierbare und austauschbare Projekt-Modelle, gemeinhin Varianten der Modularisierung, Operationalisierung und «Kompetenzorientierung»: Wo einst Licht und Überblick das «Sagende zu sagen» (Walther Killy) vermochten, herrscht in Erinnerung an Benns Worte jetzt in Wirklichkeit – ähnlich einem Operateur über die Schulter geschaut – ein «*Mischen und Sichtrennen, [...] ein Stellen von Gebärden und ein Spiel im Schatten, wo die Glücke stehn*» (Walther Killy). Wohlgermerkt – in der funktionalen Gebräuchlichkeit der «Goldfaden-Ideologie» wird das «schöne Wort» nicht nur überflüssig, verpönt und entzaubert, sondern enteignet, zerschlissen und vergessen. «Durchbrechen» wird hoffentlich einmal wieder der «Geist der Ströme», der nie Stillstand kannte und von den Bergen kommend zukünftig auch Leben spenden wird in der «Freiheit der Ebene» (Walther Killy): Fern dem Sprachgebrauch «goldener Worte» werden nunmehr «vergessene Worte» und Welten ersetzt durch Botschaften synthetischer «Übersetzungen», deren «ursprünglichen Quellen des Religiösen» im tiefenpsychologisch organisierten Symbolverständnis freigelegt werden müssten. Angenommen, das würde «durch eine integrale Weise des Lebens» selbstbewusst erreichbar sein, dann bliebe die Frage offen, wie eine «Glaubensnorm, die ihren Halt in der äußeren Wirklichkeit zu verlieren droht, von innen her, mit psychologischen Argumenten, neu zu stabilisieren» (Eugen Drewermann) sei.

Unveränderlich wirkende Kräfte des magischen Fetischs sowie Werte der Natur- und Tierkulte, die die Menschen im Pharaonenstaat bis ins erste Jahrhundert v. Chr. mit ihren Göttern im Leben nach dem Tode versöhnen sollten, sicherten die Verehrung von «Tempel und Palast», denn im ägyptischen Alltag war die «Religion ebenso sehr Politik wie Glaube» (Toby Wilkinson): Diese «staatsreligiöse» Regeneration war gefährdet, wenn das Herz «wider seinen Besitzer falsches Zeugnis» abgelegt oder die Waagschale sich beim «Wiegen des Herzens» zu seinen Ungunsten geneigt hätte.

Als Gegengewicht hätte dafür eine die Wahrheit symbolisierende Feder gedient. Wilkinson kommt zu dem Schluss, dass sich selbst heute Menschen von der «Vorstellung vom ›schrecklichen Tag des Jüngsten Gerichts, an dem die Geheimnisse aller Herzen enthüllt werden›», noch immer nicht befreien könnten. Er ist zudem der Auffassung, dass nur wenige ägyptische Generationen in der Regel ihre Herrscher-Erinnerungen bewahrten, so dass die Frage nach der Kontinuität berechtigt ist, was Wilkinson einerseits mit dem «kollektiven Gedächtnis» der 17. Dynastie belegt, als der Kult um die königliche Familie in Theben «ins Zentrum des nationalen religiösen Lebens» gerückt worden sei. Fadenscheinig und äquivok «übersetzte» staatsreligiöse Orientierungen – insbesondere in «ausbeuterischer» «Faden»-Äquivalenz – würden andererseits die christlich-anthropologische Verfasstheit des persönlichen sowie des kollektiven Gedächtnisses, Nächstenliebe den Armen gegenüber durch Almosen zu praktizieren, radikal diskreditieren. Das «Jenseitsabenteuer», die «Gunst der Götter zu erlangen», kommentiert Wilkinson mit den Erscheinungsformen der solaren Dimension: «*Die Sonne bringt es an den Tag*». Unter der »überwältigenden Autorität« des Amenhotep III. (Amenophis: 1390–1353 v. Chr.), der sorgsam darauf geachtet habe, sich «selbst mit den Sonnengottheiten in Verbindung zu bringen, wäre die «Theologie weiter ausgefeilt und im Dienst des Gottkönigtums zurechtgebogen» worden. Auffallend seien die diplomatischen Beziehungen Königs Amenhotep III. zu den «führenden Stadtstaaten der mykenischen Welt», die in der Sonnenstadt «Achet-Aton», dem heutigen «tell-el-amārna», auf Tontafeln in babylonischer (akkadischer) Keilschrift überliefert gefunden wurden.

Vier Punkte, die zentral, interkulturell, interdisziplinär und international enorm beziehungsreich sind, erhellen primär die ägyptozentrisch behauptete Ursache des neuen Egalitarismus: Ägypten sei erstens «unter Mitwirkung später griechischer Spekulationsfreunde zum Mutterland der Theologie» (Arne Eggebrecht) geworden. Das setzt jedoch – wie Bernd U. Schipper wenigstens einschränkend vorschlägt – wegen der Macht- und Bedeutungsdifferenz zwischen den Königen Israels und Judas einerseits und den ägyptischen Pharaonen andererseits voraus, die alttestamentliche Forschung auf das erste vorchristliche Jahrtausend zu konzentrieren. Zweitens weist die komparatistische Forschung nach, dass Kompositionen literarischer Werke wie die «Beschreibung des Osiris-Geschicks» (Klaus Koch) erst aus der Hand des Griechen Plutarch (um 45–125 n. Chr.) im 1. Jh. n. Chr. bekannt geworden sind. Der Gehalt ägyptischer Tradierung und Überlieferung gibt selbst darüber Aufschluss, wie im Besonderen nach

Überschwemmungen in beschädigten Staatsarchiven Aufzeichnungen rekonstruiert oder im Allgemeinen die «eigene Vergangenheit [!] konstruiert wurde» (Bernd U. Schipper). Was in der ägyptologischen Forschung generell noch zu kurz komme, meint Schipper, sei zum einen die Unterscheidung von Erzählzeit und erzählter Zeit am Beispiel des «Exodus» oder «Israels Aufenthalt in Ägypten» und zum anderen die Notwendigkeit einer Methodologie, die nicht nur an den «Realien und [der] Philologie» festhalte. Interdisziplinäre Forschungsrelevanz, in deren «Kontext Ägypten auch wieder zum Argument werden kann» (Jan Assmann), müsse Zielsetzungen verpflichtet sein, um auch «neuere methodisch-systematische Ansätze zu traktieren» (Bernd U. Schipper). Drittens müsse stärker das «Alte Reich» (2635–2154) von der Spätzeit (713–352) und hier insbesondere von der Ptolemäerzeit (352–30 v. Chr.) zuerst in der «Verbindung von Text und Bild» unterschieden werden. Dazu würden die «Berücksichtigung neu entdeckter Quellen», die «Kriterien der Textauswahl» sowie «Frage[n] der «Kategorisierung» kommen, deren theologischen Begriffe kritisch zu reflektieren seien. Viertens wäre bisher in der alttestamentlichen Forschung sowohl das «magisch-rituelle Wissen» als auch das «magisch-rituelle Handeln» der altorientalischen Religionen «ausgeblendet» worden.

Das ist der entscheidende Punkt, an dem Jan Assmann seinen kognitiven «Moses-Hebel» angesetzt hat. Er proklamiert infolgedessen ein ägyptologisches Ur-Paradigma, um im neuen Verstehensmodell sowohl die bisher «monotheistisch legitimierte Gewalt» zu depotenzialisieren als auch die «Perversion des kulturellen Gedächtnisses des Abendlandes» (Erich Zenger) bloßzulegen. Assmanns apokryphe «Gegenerinnerung» fordert Beweglichkeit statt Starrheit, Übersetzbarkeit statt Blockade oder Überwindung statt Begrenztheit. Die ägyptische «Zurechtrückung ihrer polemischen Verzerrungen» würde «inhärenten Feindbildern» der Erinnerung den Boden entziehen und die Kohärenz der antiken Göttervielfalt unterstützen. Doch anhand des Beispiels «Moses der Ägypter» bzw. «Moses der Hebräer» hätten sich programmatische Aspekte der «Konstellation und Konfrontation von Israel und Ägypten» (Jan Assmann) entfaltet. Unabhängig davon reglementieren sie in der selektiv orientierenden «Gedächtnisgeschichte» den «konstellativen Mythos», wie die Beispiele von Assmann und Zenger zeigen. Während Zenger die monotheistische Erinnerung Israels mit der Konfrontation zum «Gegenbild» Ägyptens begründet, verhandelt Assmann das jüdische «Selbstbild», die geschichtliche Position der Israeliten, angeblich allgemeiner unter dem Thema «Gegenreligion»: «Alle monotheistischen Religionen sind Gegenreligionen» des «Heidentums» bzw. des «Götzendienstes».

Die Historizität des Moses ist in der Forschung ein zweifelhaftes Phänomen, dem gegenüber Gelehrte mit ihrer Meinung nicht hinterm Berg halten, wenn «monotheistische» Prädikationen zu klären sind: Das bis heute geltende heilsverbindliche Gottesbekenntnis der biblischen Erinnerungsfigur Moses, mit der sich die «Mosaische Unterscheidung» im Befreier «Moses dem Hebräer» verkörpert, würde von dem nicht-kanonischen «Moses dem Ägypter», dem möglichen Befürworter des «Religionsstifters» Echnaton, überwunden und depotenzialisiert werden. Prinzipiell würden Verfremdungen derartiger «Gegenbilder» bzw. «Gegenreligionen» Züge der Gewaltbereitschaft enthalten. Wenn die «Mosaische Unterscheidung», die vermeintliche «Ur-Sünde» und «Wurzel der religiösen Gewalt», ihre geoffenbarte Legitimation verlöre, würde «Ägypten» nicht nur von der «dogmatischen Verachtung» befreit, sondern diese interkulturelle «Weichenstellung» würde «Ägypten» als den neuen «Goldgrund des biblischen Monotheismus» (Erich Zenger) präsentieren. Assmanns hermeneutische «Erinnerungsanalyse» impliziert freilich weitere Wahrnehmungsperspektiven: Die «Depotenzialisierung», eine reduzierte Übersetzungsstrategie intentionaler wie prozessualer Säkularisierung, trage zur «Aufhellung des ägyptischen Subtexts in der Bibel» bei und würde sowohl die «Gegenreligion» Ägyptens als auch Israels «Dualismus von Himmlischer und Irdischer Stadt» (Giacomo Marramao) entscheidend schwächen. Es kommt noch hinzu, dass der kulturpolitische Diskurs «Moses der Ägypter» weder eine «Restauration des Goldgrunds» (Jan Assmann) noch eine «Revision des Exodus-Mythos» (Erich Zenger) beglaubigen kann.

Theoretisch-systematische Fragen müssen eindeutige Möglichkeiten der Kontingenz und religiöse Aspekte der Differenz bzw. Disparität zur Geltung bringen, wenn alternativ der wissenschaftlich erzwingbare Ordnungssinn einfordert, Ägypten sei die «Grundlage der abendländischen Kultur», die nahezu für jeden «Lebensbereich europäischer Kultur» (Arne Eggebrecht) in Frage komme. Jan Assmann erwähnte 1997 in seinem Aufsatz zwar die «Moses-Literatur», aber er verschob die Akzente von Eggebrechts Pauschalurteil und meinte: «Es gibt zahlreiche, weit divergierende Ansichten über den Ursprung der griechischen Kultur und die Bedeutung Ägyptens». Paradigmenwechsel entwerfen neue Gedankengänge oder wirken bisweilen wie progressive Scheingebilde. So recherchiert Wilkinson, dass im vierten Jahrhundert v. Chr. sowohl die traditionellen Grundsätze als auch die pharaonische Faszination der ägyptischen Kultur nicht mehr zeitgemäß gewesen seien. Seine Begründung lautet: «Autoritäre Diktatoren [!] waren seit dreitausend Jahren die Norm im Niltal gewesen».

Alexander der Große, als «makedonischer Herrscher», «aufgeklärter Herrscher», «König von Ägypten» und «König von Asien», hätte unbewusst dazu beigetragen, dass sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Ägypten das «unerschütterliche Vertrauen in die eigenen Traditionen» in der Konfrontation mit unbekanntem Mächten als «verheerende Schwäche» gezeigt habe.

Ein «Hellenist der ersten Stunde» (Jan Assmann), der Historiker und Philosoph Hekataios von Abdera, hatte um 320 v. Chr. in seiner Hinterlassenschaft Ägypten idealisiert. Der griechische Geschichtsschreiber Diodor (1. Jh. v. Chr.) hat von den kompilatorischen Exzerpten dieser «Aigyptiaca» Eindrücke überliefert, in denen Hekateios mithilfe seiner «narrativen Kohärenz» (Jan Assmann) gegenüber dem Nilland und dem ägyptischen Mythos wahrscheinlich auf Distanz gegangen ist. Die Exzerpte sind sehr zweifelhafte und stilisierte Quellenfragmente, die völlig auf Priesteraussagen beruhen. Ihre unsichere «Tatsachen-Parteilichkeit» liegt wahrscheinlich auf der Hand, denn Hekataios beherrschte weder die Elite-Sprache des Hieratischen noch die ägyptische Landessprache des Demotischen. Seine Ägyptomanie reichte ohne Ansprüche der «Tatsachen-Richtigkeit» zweifellos für die pauschal vergleichende Haltung gegen die hellenische «Kultur-Hegemonie» aus, um die ägyptische Kultur als die älteste und beste zu preisen. Diese zeitgenössische Art intendierter «Parteilichkeit», die anerkennende Hochschätzung einer «uralten Tradition», wäre der bewusste Versuch gewesen, der pharaonischen Kultur des Ptolemäus wieder zu Autorität, Macht und Ansehen zu verhelfen, aber auch die Hoffnung, die alten «ägyptischen Gewissheiten» (Toby Wilkinson) der Zukunft zu überliefern.

In diesen Sinnkreis einer «Renaissance» gehört das in der römischen Zeit Ägyptens um 330 v. Chr. entstandene «Buch vom Fayum». Die Lokalität bezieht sich auf die Halboase Fayum mit großem See, auf ein landschaftliches Gesamtbild, in das möglicherweise verschiedene erneuerte mythische Schöpfungsvorstellungen vom «Ursprungsort der Schöpfung, Platz der Erneuerung und damit Zentrum der Welt» eingebettet sind: «Zur Regeneration taucht der Sonnengott jede Nacht in den Fayum-See ein, manifestiert sich dort als Krokodil und wird am nächsten Morgen als Sonnenkind neu geboren» (Horst Beinlich/Regine Schulz/Alfried Wiczorek). Die Sonderausstellung «Die Entstehung der Welt», die im Hildesheimer «Roemer- und Pelizeus-Museum» vom September 2014 bis zum Januar 2015 dargeboten wurde, begleitete mit Beiträgen im «Buch vom Fayum» die «Schöpfungsmythen aus dem Alten Ägypten».

In Wilkinson's ägyptologischer «Aufklärung» scheint Eggebrechts «tiefe Quelle der altägyptischen Religion» den Lauf historischer «Übersetzungsvorgänge» mit «pharaonischen Ideen» und ikonographischen Tatsachen bis zur «Entwicklung des frühen Christentums» nahezu zielsicher zu regulieren: Erstens hat man «Isis und Horus durch die Jungfrau Maria mit dem Kind» – was für die christliche Vorstellung von Gott und Mensch nicht zutrifft – gewissermaßen zielsprachig «besetzt» und schon gar nicht innerjüdisch «übersetzt». Allein dem «multireligiös heidnischen Milieu» sei übrigens verständlich gewesen, dass – in bewusst radikaler Entzauberungsweise – «Gott mit einer Menschenfrau einen Sohn» (Bert Kaeser) hatte, während im jüdischen Glauben die Geburt des Erlösers blasphemisch gewesen sei. Kaeser fügt hinzu, die Gottessohnschaft allein begründe sein «Alleinstellungsmerkmal», die Auferstehung Jesu in dem Licht, der «Erste der Entschlafenen» zu sein. Dieser christliche Glaube sei «beinahe eins» mit der «Auferstehung der Toten». Aus dem Grund seien Vorstellungen des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch nicht kompatibel.

Die in ägyptischen Voraussetzungen befangene sog. ketzerische Revolution dimensioniert zweitens Wilkinson's These, dass Echnatons «fundamentalistische Theologie» und «Pharao-Wahrheit», die ihn als «Prophet einer neuen Religion» ausgezeichnet habe, nicht ohne «Protokoll» und «Wachleute» gegen «Abweichler» ausgekommen sei. Der wachsame und bewusste Protokollakt wollte Fehler bzw. Irrtümer vermeiden, weil als oberster Kultherr der «König für die symbolische Vermittlung zwischen Diesseits und Jenseits» (Hendrik Pfeiffer) gesorgt habe. Alttestamentler Siegfried Herrmann bezweifelte schon 1970, «ob man Echnaton einen außergewöhnlichen Akt von Erkenntnistiefe zubilligen soll oder nicht vielmehr in dem Lebensgefühl von Amarna das Wetterleuchten eines Verfalls zu sehen hat». Drittens qualifiziert, funktionalisiert und vergleicht Wilkinson zentrale «Kulturrevolution-Phänomene» Echnatons. Es ist richtig, dass der «*Aton-Hymnus* oder *Große Sonnengesang*» einen «tiefgreifenden Einfluss» auf «jüdische Psalmenschreiber» ausgeübt habe. Viertens sei der «Archetypus» Echnaton (Amenophis IV.: 18. Dynastie/Regentschaft ca.1353– ca.1336 v. Chr.) – wie Erik Hornung formuliert – maßgeblich zum «einzigsten Propheten Gottes» geworden. Ähnlich einer bewusstseinsbildenden «longue durée», in der er als «konsequenter Rationalist» (Erik Hornung) anzuerkennen sei, hätte er mit seinem «Weg zum Heil» – gleichbedeutend einem universalen Funktionalismus – den «freudianischen Psychoanalytikern, protestantischen Fundamentalisten, Faschisten, Afrozentristen, New-Age-Spiritualisten und Aktivisten für die Rechte

von Schwulen und Lesben als Rollenmodell gedient» (Toby Wilkinson). Ein derartig omnipotent-emanzipativer, konstruierter Glaube, der direkt auf Echnatons «Heils»-Geschichte bezogen wird, ist sicherlich offen für ein funktionales «Rollenmodell», das panrationalistisch ohne Gottesgedanken und panfiktionalistisch ohne Kontingenz auskommt.

Die Psalmen enthalten nachweisbar Vorstellungen und Bilder aus Ägypten und Mesopotamien, deren metaphorische Verfremdung der Vorstellung von den «schützenden Gottesflügeln im 8. Jahrhundert» – dazu der Hinweis auf Elfenbein aus Samaria – darauf deutet, dass sich am Jerusalemer Hof des vorexilischen Königtums schon eine «Amtstheologie» entwickelt hatte, um die Davididen den Großkönigen politisch gleichzustellen: Die Davididen waren erwählte Könige und «Knechte JHWHs» (Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger: Ps 2, 8, 9/10, 34, 40, 57), so dass angesichts der Katastrophe von 587 v. Chr. im «erhofften Neuanfang» den «neuen» Göttern, Götzen und Mächten keine Chance gegeben werden sollte. Bemerkenswert ist im genannten Zusammenhang in Ps 57 eine gottgefällige Motivmutation: «Kerubenthroner» (Ps 99) tragen sowohl JHWHs Thron als auch flankieren bzw. schützen sie als Wächtertiere den Raum der göttlichen Majestät – für die den Kosmos durchwaltende Königsmacht JHWHs übernehmen Keruben den Wert einer apotropäischen Funktion.

Israels Zukunft ist «glaubenspolitisch» legitimiert im «Goldenen Zeitalter» unter David und Salomon. Selbst die «exilische (formative) Bearbeitung» des Psalmenbuches, deren Zuweisung an David den Psalmen sowohl eine «hohe geistliche Dignität» als auch eine «davidisch-messianische Würde» – insbesondere in der «Nachfolge und Gemeinschaft mit dem Davidsohn Jesus von Nazareth» – gegeben habe, sicherte mit dem «vielstimmigen Lobpreis JHWHs» (Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger: Ps 1–50) die «Ursprungsgeschichte Israels» (Sara Japhet; Erich Zenger, 1 Chronik) mit normativen Rang. Jan Assmanns «Mosaische Unterscheidung» ist eine auf Hekataios bauende «richtige» Opposition zwischen «wahr und unwahr», ohne die allgemeine heterogene «Eigenheit des Soseins» zu erwähnen. Gemeint ist das Werden des Menschen als ein «Mikrokosmos verschiedener Potentialitäten mit einem unwiederholbaren Gencode», der die Götter und Menschen charakterisierende «kosmische Allgegenwärtigkeit des Neides» genauso einbezieht wie die von Göttern auf Menschen ausgehenden «eifersüchtigen Gewalten» (Gonzalo Fernández de la Mora), denen Menschlich-Tierisches im Denken, Fühlen und Neiden inhärent sei.

Maßloses ist in der Antike eine unfertige disharmonische Leidenschaft gegenüber dem höherstehenden Werten des Maßvollen. Im Alten Testa-

ment erscheint der «gleichmacherische Neid» (Gonzalo Fernández de la Mora) wie ein menschlicher Wahrnehmungsakt sozialer Nähe, der den «Neid», genauer übersetzt von Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger als die «Eifersucht» der «Rotte Korach» (hebr. «qoraḥ»), mit Moses (Ps 106, 16) ins Spiel bringt. Die «Korachiter» (hebr. «b⁴nē qoraḥ»), die Jahwe an der Stiftshütte dienten, figurierten den levitischen Geschlechterverband innerhalb der Israeliten. Was die Übersetzung von «Neid» und «Eifersucht» anbelangt, bezieht sich «Neid» auf eine Zweierkonstellation, während «Eifersucht» – alternativ «Eifer» oder «Empörung» – das Dreiecksverhältnis von Jahwe, Moses und Korachiter zugrundeliegt. Beide Verhaltensweisen konkretisieren Defizite des Selbstwerts: Neid und Eifersucht sind allerdings so wenig falsifizierbar, wie es objektive Kriterien für vermeintlich neidlos Gleiche gibt. Aus dem Grunde zeichnet die nichtangepasste Rationalität den Menschen in seiner vorzüglichen Besonderheit aus, die Widersprüche gegen Jan Assmanns Intentionen und denen des Hekataios nicht ausschließt: Erstens sei Moses «eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte», im Umkehrschluss gelte das für Echnaton. Die beliebige Operationalisierung der Begriffe erleichtert logische Relationen und hypothetische Homogenitäten zwischen «Göttern», der «Unwahrheit», dem «Gedächtnis», der «Religion» und der «Gewissheit», aber keine gefühlsmäßige Zu- oder Abneigung. Zweitens war antiken Polytheismen «der Begriff einer unwahren Religion vollkommen fremd». Das heißt unter Ausschluss jüdischen Denkens nichts anderes, dass nur kohärente bzw. «gemeinsame Grundlagen» der Religionen analog ihren Gottheiten sein würden – zum einen kosmisch und interkulturell «übersetzbar», zum anderen jederzeit transparent und kompatibel.

Echnaton ist die Spezifizierung des dritten Gesichtspunkts, für den die jüdische Priesterschaft Sorge getragen habe: Der «biblische Moses» als «Figur der Erinnerung» verschärfe wertende Merkmale der Andersheit zwischen Religion und «Gegenreligion» und bestimme die «Mosaische Unterscheidung» in radikaler Neuheit als «Verfremdung» und «Ägyptophobie». «Moses der Ägypter» überführe dagegen diese Phänomene in «ihre Vermittlung und Überwindung». Gerade diese Suggestibilität scheinbarer Option, Konstruktion und religionspolitischer Instrumentalität ist binär und bleibt «schablonenhaft», da sie andere Stimmen und das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe nicht zu Wort kommen lässt. Die vierte These, «unwahre Götter kann man nicht übersetzen», wäre generell-formelhaft und mehrheitlich ein blockierendes Argument gegen die «Wahrheit», weil es konfliktverschärfend «Heidnisches» legitimiert und «Jüdisches» vorweg

politisch verurteilt. Hekataios' Blickwinkel kennt keine Stellungnahme zur göttlichen Erwähltheit, denn die Negation des «monotheistischen» Glaubens wird weder thematisiert noch Wesenhaftes jüdischer Eigenheit, dessen schöpferische Kraft im Kultischen nicht zu rationalisieren ist, ausdrücklich erwähnt. Aus dem Grunde hätte die «ökumenische Vision der ägyptischen Geschichte» historisch überzeugender beeindrucken müssen gegenüber einer «Episode», die zur «Institution einer Gegenreligion unter Moses» geführt hätte. Verwirklicht nicht die Institutionalisierung – statt einer eifersüchtigen oder triebhaften Verhaltensweise – einen eminent politischen Faktor kultureller Selbstfindung, dessen kollektives Durchsetzungsvermögen durch die Hilfe Gottes sklavische Unterlegenheit überwinden wollte? Moses wird fünftens zum «Gründer und Gesetzgeber der Jerusalemer Kolonie» [!]. Der auf auf das «Mutterland» Ägypten bezogene Terminus «Kolonie» ist etymologisch mit lat. «cultus» bzw. «cultura» verbunden. Die «Jahwetheophanie von Wolken und Feuer» (Pekka Särkiö) ist dagegen Jahwes aktive Gegenwart, so dass er die als «Unwahrheit ausgegrenzte Religion» Ägyptens durch die wiederholende «bildlose Verehrung eines Einzigen, Allumfassenden Himmelsgottes» entscheidend polarisiert hat. Aufgrund der Eindeutigkeit vom «Mittel des rettenden Eingreifens» (Pekka Särkiö), aus dem sich gleichberechtigt Glauben, Willen und Existenzanspruch entwickelten, ist die paarige Intentionalität «Gründer und Gesetzgeber» als Einsatz zweckmäßiger Wissenschaftlichkeit ein zeitlos regulierender Maßstab. Historisch gesichert entdeifiziert sechstens der alttestamentliche Dekalog die göttlichen Gestirne und ist seitdem theologisch exklusiv für den unmittelbar gegebenen Absolutheitsanspruch geordneter Neuschöpfung: «Ich bin Jahwe, Dein Gott. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben» (Ex 20, 2 f.; Jes 45, 1–7).

Jan Assmanns Analogie von 1997 erschafft eine «Übersetzung», die einen vermeintlich analogen Sprachencharakter funktionstüchtig camouffiert: «Was die Ägypter in den Schleier der Hieroglyphen hüllten, kleidete Moses in den Schleier seiner Gesetze». Die ägyptischen Weisen bedienten sich – wie Plotin schrieb – der Bilderschrift, in der die Weisheit und Wissenschaft in einem einzigen Bildakt verstanden wurde. Aber «bei den Göttern gibt es kein diskursives Erfassen» und damit kein «diskursives Denken und Planen» (Ulrich Gaier). Im hebräischen Sprachencharakter überwiegt im Unterschied zur Bilderschrift der diachrone Aspekt, der Zeichen hebräischer Buchstabenschrift im Werturteil mehr Klarheit, Transparenz und Eindeutigkeit gibt: Gottes Offenbarung in der Glaubensform kollektiver Erinnerung entschlüsselt seine Gebote im Licht der Gesetze, indem sie das

Besondere indes erhellen, was der «Schleier seiner Gesetze» eher verborgen hätte: Das «Offenbarungs- und Dogmenverständnis des I. Vatikanischen Konzils» ist sowohl eine «Antwort auf den Rationalismus», als auch eine Antwort der Kirche mit der «Inanspruchnahme der Offenbarung als eine Wahrheitsquelle *sui generis*» (Knut Wenzel).

Eine «korrigierende Kulturgeschichte» hat darauf zu achten, dass das junge Israel mit der «einflußreichen Potenz Ägyptens in Berührung kam, sich aber gleichzeitig unter dramatischen Umständen von ihr löste, um einen eigenen, selbständigen und unabhängigen Weg einzuschlagen, der seinerseits wieder Weltgeschichte machte» (Siegfried Herrmann). Sie hat nach Herrmanns Worten in Sonderheit die «beherrschende religiöse und kulturelle Rolle» Ägyptens zu reflektieren, deren «Nachwirkungen das europäische Bewusstsein auf mannigfache Weise beeinflussten und mitgestalten halfen». Ihre dadurch historisch intendierte Funktionsbreite wirkt in seinem gesellschaftlich nachahmenden Egalitarismus dogmatisch, reaktionär und außergewöhnlich. Exemplarisch dient Eugen Drewermanns Tiefenpsychologie sowohl dieser Vereinheitlichung als auch einer diffusen «Transformation der historisch-kritischen Exegese», um in die «Tiefenschichten der menschlichen Psyche» vorzudringen und dann für diagnostische Leitwerte zwischen «altägyptischen Analogien» und «christlichen Jenseitshoffnungen» neue Wege zu gehen.

Drewermanns Egalitarismus des Psychologischen entspricht der bio-nischen Emotivität vieler Menschen: Die Tiefenpsychologie verdichtete das Mitempfinden als eine «entscheidende Methode» zur «Wahrheit [...] des eigenen Wesens», zur «Offenbarungsweise» der menschlichen Psyche, die sich in ein «Symbol von überzeitlicher Geltung und Gültigkeit» verwandele. Drewermann spricht davon, das Alte Ägypten habe nicht nur das Problem von Tod und Leben in den *Mittelpunkt* all seiner Überlegungen gestellt, sondern späterhin hätten *Orpheus*, *Platon* und *Pythagoras* (um 570 – nach 510 v. Chr.) Einsichten und Weisheiten über die Ewigkeit des Lebens vermittelt. Das würde wie ein späterer Nachhall Ägyptens anmuten, aber philosophisch schon verfremdet wirken. Nachdrücklich wendet sich Drewermann gegen Einwände, «um die an sich offenkundige Analogie zwischen der altägyptischen Religion und dem Christentum zu leugnen: es sei die *Osiris*-Religion «nur» ein «naturhafter» «Mythos», während Christus eine «personale» und «geschichtliche» Wirklichkeit» verkörpere. Ähnliches ergibt sich aus der Analogisierung und Depotenzialisierung seiner weiteren Argumentation. Auch wenn man die «negative Konfession der Ägypter kritisch als naives Wunschenken und narzisstisches Perfektionsstreben

betrachten kann, so wird man doch zugeben müssen, dass die einzelnen Punkte ihrer Gewissenserforschung von einer Sensibilität vor allem den Mitgeschöpfen gegenüber zeugen, die man im Denken der Bibel vergebens sucht».

Drei Synthese-Beispiele Drewermanns aktualisieren seine Egalitarismus-Position, indem er eine vermeintlich «widersprüchliche Doppelung von Seelenglauben und Auferstehungsglauben in der traditionellen christlichen Dogmatik durch sich selbst» zur Sprache bringt. 1. Nur der ägyptische Mythos mache Sinn, «an beides zu glauben» – «an den Aufstieg der Seele zum Himmel und an die Auferweckung des Leibes» und damit «an die Synthese von Himmel und Erde als Voraussetzung eines wahren und ganzen Lebens». 2. Beide Pole, die der Einheit von Himmel und Erde, würden in der «*Firmung*» und «*Eucharistie*» in Erscheinung treten: Ihre Anschauungen haben nicht nur «in dem Tod und in der Auferstehung Jesu ihre Wurzel», sondern «besitzen ihre ägyptischen Vorbilder». 3. Im Ergebnis hat das «Christentum die archaische Lehre der Einheit von Auferstehung und *Gerechtigkeit*, wie die altägyptische Religion sie lehrte», nach Drewermanns Worten «offiziell übernommen».

Drewermann erwähnt, dass die «Märchen der Völker» einen «geheimnisvollen Gläsernen Berg» kennen, dessen Besteigung in der Erlösung der Liebe den Himmel findet: Ägyptologische Rationalität und tiefenpsychologische Beglaubigung würden sich im griechischen Mythos des Orpheus, dessen Kult-Nähe zu «*Dionysos*» und zur «*apollinischen* Religion des Pythagoras» eine «Brücke» bildet, schließlich vereinigen. In der pythagoreischen Überlieferung sei die «Gleichheit der Lebewesen» nicht nur «*auch* ein «Heilverfahren», sondern «*wesentlich* Erlösungslehre», die dem «Motiv des Tierfriedens» im Markus-Evangeliums (1, 13) überhaupt nicht fremd sei: «Die Einheit mit den Engeln und Tieren ist tiefenpsychologisch unzweifelhaft erneut ein Bild für die Integration der geistigen und animalischen Kräfte der Psyche, ein Symbol für die Wiederkehr eines paradiesischen Einheitszustandes». In der antiken Geschichte erzählen einerseits «Apollodor und Pausanias (4, 36, 7) von dem Seher Melampus» (Jan Assmann), der wegen seiner seherischen Fähigkeiten die Sprache der Tiere verstanden habe. Andererseits verschmelzen Orpheus' geheimnisvolle Macht der Musik und die heilende Harmonie der Pythagoreer in Drewermanns Methode zur Religion des Orpheus, zu einem «universalen Therapeutikum», das insbesondere die «Macht des Todes» beruhige. Das ist der Sinn der «*Metempsychose*», aus der die «*Seelenwanderungslehre*» des Pythagoras in Platons Lehre zur «*Allerseelengleichheit*» geworden sei.

Der Grieche Hekataios wandelt sich intentional im Denken Jan Assmanns zum funktionsgerechten Urheber einer «longue durée», indem er die entscheidende Schlüsselfigur einer «ausgeprägt antijüdischen Tendenz» repräsentiere, die im «kollektiven Gedächtnis Europas bis zum modernen Antisemitismus» eine Rolle spielen würde. Im antiken Zeitkontext, als Beamter des ägyptischen Königs, war Hekataios nicht der Aufenthalt in Athen, sondern in Sparta vorbehalten. Als Treuhänder ägyptischer Interessen kam es ihm darauf an, den Hochmut der (Athener?)-Griechen gegenüber anderen Völkern zu dämpfen. In Assmanns Einschätzung äußert sich die Bedenklichkeit einer «kulturpolitisch», konkurrenzfähig wie «sagenhaft» eingefädelten Leistung, der «zufolge Griechenland und große Bereiche der übrigen Welt von Ägypten aus kolonisiert worden seien». Als transitives Verb ist «kolonisieren» handlungsbezogen und zielgerichtet. Jedoch war Ägypten nicht expansionistisch, so dass eher zufällig mobile ägyptische Händler, Söldner, Magier, Abenteurer, Gelegenheitsarbeiter, Mediziner bzw. Heiler in Argos oder Athen und anderen Kulturen in Frage kommen können: Individuelle Auswanderungen und organisierte Migrationen waren seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. zunehmende Optionen, das Glück in die eigene Hand zu nehmen oder unstete Verhaltensweisen in Mobilität zu «übersetzen». «Zuwanderer» blieben zunächst Fremdlinge und Außenseiter, die nicht selten Konflikte auslösten und immer wieder Gedanken und Eindrücke einer Kontrasthermeneutik bestätigten.

Die «Kolonisierung der Lebenswelt» (Jürgen Habermas) spiegelt heutzutage funktionsgerechte Verhältnisse wider, die «postmoderne» Kommunikationskräfte fortschreitender Rationalisierung im Kleinen wie im Großen anzeigen. Dagegen ist die pharaonische «Vorzugsstellung» immer dominant, da Assmann vielsagend und verallgemeinernd intendierte Gedächtnisbezüge bewusst aufeinander bezieht – zum einen standortbezogen vom Rand zur Mitte oder zum anderen machtorientiert als «strikte Hierarchie von Zentrum und Peripherie». Auch wenn bei Hermann A. Schlögl ein direkter Hinweis auf eine «Gegengeschichte» fehlt, tritt er konsequent für den vermeintlich radikal-projizierten Sonnengott bzw. für die absolute Zentralität des Sonnenauges ein, verkörpert im «Religionsstifter Echnaton». Unabhängig davon ergänzte Willi Oelmüller Schlögl «Religionsstiftung», Echnaton habe trotz des Scheiterns seinen sog. «toleranten Naturmonotheismus» mit der Welt versöhnt. Zukünftig scheinen sich als «fruchtbar» gekennzeichnete Diskussionen über interkulturelle Analysen und ergebnisoffene Methoden und Fragestellungen auszuweiten, wobei sich Forscher grundsätzlich fragen lassen müssen, was dieses Spektakel überproduzierter Wissensgestaltung bewirken soll.

Ägyptologisches, darunter tiefenpsychologisches Korrektiv-Wissen, soll in der gelehrten «community» unterschiedliche «Kulturräume» vernetzen oder «Denkräume» mit dem «double bind» präsentabler Kohärenz ausbauen. Ihr pilotierender Konstruktivismus schafft Erkenntnis-Zusammenhänge, die mithilfe methodischer Digitalität Fragen nach «Kontingenz-Räumen» oder Ansätze alternativer Positionen durch detaillierte, disparate und konkurrierende Betrachtungsweisen überflüssig erscheinen lassen. Das betrifft im Besonderen den griechischen, ägyptischen und israelitischen Kulturaustausch: Die alttestamentliche Forschung wird sich auf die politischen Geschehnisse seit dem 8./7. Jahrhundert v. Chr. konzentrieren müssen, in der es sowohl zu «weiterreichenden kulturellen Kontakten zwischen Israel und Ägypten» als auch zu «einer «relecture» älterer Traditionen» (Bernd U. Schipper) gekommen sein soll. Christoph Dohmen erwähnt in diesem Zusammenhang die Sinaihalbinsel, die sowohl geographisch als auch theologisch eine «Brücke zwischen Ägypten (Exodus) und Kanaan (Landnahme)» darstelle, um die «theologischen Spuren der Verortung der einzelnen Ereignisse» genauer zu überprüfen: «Spuren» zeugen – wie Christoph Dohmen im Blick auf Ex 34 und Emmanuel Lévinas betont – «von einer unverfügbaren Gegenwart Gottes, der wir uns nur durch Erinnerung annähern können». Seine rätselhafte Spur würde «uns mit dem Nächsten [...], dem wir in seiner Spur begegnen», konfrontieren.

Erik Hornung unterstreicht in seiner «Einführung in die Ägyptologie», dass zwischen religiösen ägyptischen und alttestamentlichen Vorstellungen viele «Parallelen» des «gemeinsamen Gedankenguts» offenkundig seien, die aber auch auf «gänzlich verschiedene Geisteshaltungen» schließen lassen könnten. Ebenso seien «analoge Gottesvorstellungen der Griechen und Ägypter» nach Günter Grimms Worten im Hildesheimer Museumskatalog «Götter und Pharaonen» von 1979 auffallend und würden auf Beobachtungen Herodots um die Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts gründen. Unter dem Pharaon Ptolemaios I. Soter (367/366–283/282 v. Chr.), den keine «spirituelle Autorität» (Toby Wilkinson) ausgezeichnet hätte, seien Phänomene kultureller «Überbrückungen» nachweisbar bzw. sei eine hellenistisch geprägte «Interpretatio Graeca» gemeinsamer Gottesvorstellungen entstanden: Exemplarisch erscheint die ägyptische Kriegsgöttin Neith in Gestalt der griechischen Kriegsgöttin Athena. Bekräftigt das – wie auch zwischen Osiris und Zeus – gleich eine sog. «Wesens-Identität» in verbindlicher griechischer Formgestaltung? Grimms These verknüpft die «engen Bindungen zwischen Gott und Herrscher» mit der «Ausgestaltung des ptolemäischen Herrscherkultus – einem Herrscherkult, dem später außerhalb

des Nillandes weltweite Bedeutung zukam und der schließlich über den römischen Kaiserkult bis ins christliche Abendland fortwirken sollte». Kulturtransfers bzw. Wechselwirkungen zwischen altägyptischer Hochkultur und griechisch-römischer Kultur sind bekannt, zeigen Gestaltungsweisen der Anpassung oder edukative Beispiele griechischer Philosophenkritik der Mythologie. Was im Detail unterscheidet, ist einer Analyse wert.

Auch heute möchten Historiker am liebsten Götter und deren anhaltende Wirksamkeit genauestens rekonstruieren oder richtig «erklären». Doch im Unterschied zu den Methoden und Verfahren der historischen Wissenschaften und denen in der wissenschaftlichen Ägyptologie ist die «Gedächtnisgeschichte» der Erinnerungen» (Willi Oelmüller), die in der Antike dem sog. «archaischen» Monotheismus» des sich organisierenden Judentums nahe käme, mit dem «positiven», kohärenten Monotheismus nicht vereinbar. Für Willi Oelmüller ist weder die «neue Mythenfreundlichkeit» in Kirchen und Theologien noch die in der Arbeit Jan Assmanns «Moses der Ägypter» oder in Hans Blumenbergs Beitrag «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos» eine «*humane* Alternative» zum vermeintlich «intoleranten biblischen Offenbarungsmonotheismus». Wie versteht Assmann das Verb «verwandeln», wenn erinnerte, erzählte oder «bewohnte» Geschichte sich nicht nur in Mythos «verwandelt», sondern soziolektisch bzw. strukturalistisch ins «Gewebe der Gegenwart» eingewoben wird? Assmann will auf der einen Seite «mythische Qualitäten der Geschichte» herausarbeiten, die mit «ihrer Faktizität» nichts zu tun hätten.

Ägyptologe Assmann ist auf der anderen Seite flexibel: Nachvollziehbar sei eine Inkohärenz am Beispiel «Moses der Ägypter». Gleichzeitig grenzt er tiefeschürfende kontroverse Fragen der kontinuierlichen Tradierung von Gedächtnis, Erinnerung oder diskontinuierlicher «Gegenerinnerung» aus. Den differenzierten Literaturkontext und die hermeneutisch-disparate Entwicklung von ägyptischer, hebräischer, griechischer, deutscher oder europäischer Geschichte will er weder diskutieren noch die scheinbar kohärente bzw. synchrone «Verwendung der zentralen Bilder, Metaphern und Begriffe» (Willi Oelmüller) klären. Inwiefern entfalten dann auf der einen Seite traditionsorientierte Trennschärfen «mythische Qualitäten», wie sie jeweils von Assmann und Blumenberg verstanden werden, jedoch auf der anderen Seite wiederum spezifisch typische Wirkungspotenziale, Strategien und Alternativen humaner Spielräume? Diachronische Gedächtnis- und Erinnerungsgeschichte – allerdings ohne perspektivierte Traditions- oder Überlieferungskritik – würde

allerdings der kulturellen Rezeption grundverschiedener sog. «Wanderstraßen» (Jan Assmann) und literarischer Migrationsformen eines enzyklopädischen Thesaurus ausgeliefert.

Gar nicht überzeugt von einem «arischen Mythos», den Martin Bernal konstruiert hat, richtet Jan Assmann seine Kritik gegen einen selbstmodellierten Rückgriff, der im späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts an Ägyptophobie, Antisemitismus oder an einen bewussten Nutzen erinnert habe. Dass die griechische Kultur ein «Ableger der ägyptischen» sei, habe der Philhellenismus und Antisemitismus «vergessen bzw. programmatisch verdrängt» – eine provokante Grundthese, die in der europäischen Geistesgeschichte einstmals Gewichte zwischen rein und unrein verteilte, jetzt aber Entscheidungen zwischen wahr oder unwahr bzw. falsch abverlangen würde. Wenn Assmanns brisante These stimmt, dass die «romantische Sprach- und Geschichtswissenschaft Geschichte als Argument verwendet» habe, gehe es einerseits hauptsächlich darum, das umstrittene «alte Modell» bzw. «antike Modell» mit dem abendländischen Ursprung aus der ägyptisch-afrikanischen und semitischen Kultur zu rehabilitieren, aber dann würde andererseits der schöpfungstheologische «Rekurs auf die Hebräische Bibel» und dessen «dogmatische Verachtung Ägyptens» schon wegen aller «Formen der Entwürdigung und Entrechtung von Menschen» (Erich Zenger) der völligen Entsolidarisierung anheim fallen. Die «Entstehung der Ägyptologie als historisch-kritische Wissenschaft», so Jan Assmann im Aufsatz von 1997, wolle den Graben zwischen den Diskursen überwinden, damit der Lernprozess statt einer «exklusiven Wahrheit» nunmehr «alle Menschen zu Brüdern macht».

Ein dritter Gesichtspunkt geht davon aus, dass der von Franz Bopp eingeführte Ausdruck des «Indo-Europäischen» zugleich mit dem sprachwissenschaftlich konstruierten «arischen Modell» aufgekommen sei. Dieses vereinte nicht nur Bewohner Vorderindiens, Persiens und Ostirans als Träger des indogermanischen Namens «Arier» (ai «árya-»; apers. «ariya-»; ostiran. «airya»), sondern wurde der «politisch interessierten Argumentation» zur Richtschnur. Der vom Sanskrit-Wort «arya» – «Edler» oder «Herr» – abgeleitete Begriff «arisch» ist in der NS-Rassenkunde und NS-Anthropologie damit völlig unangebracht. Die vorsätzlich auf indoeuropäischen Sprachbezeichnungen beruhende Irreführung gipfelte in dem bizarren Versuch, Menschen willkürlich in Angehörige höher- und minderwertige Rassen einzuteilen. Als «Angehörige der nordischen Rasse» wurden «arische Helden» wie Gestalten eines Pseudomythos instrumentalisiert oder haben als «Arier» die Theologie missbraucht, indem sie als «Exegeten im Sog der des

Dritten Reiches sogar über einen nichtjüdischen, «arischen» Jesus spekulierten und die «Entjudung» auch des Neuen Testaments betrieben» (Jörg Frey).

Voraussetzungen der diachronen Motivik spitzen sich zu, wenn Blumenberg behauptet, der «Mythos» – sprachlich orientiert an der Wortebene als verklärende Erfahrung oder an der natürlichen Redeweise – löse die «Aporie des Logos» auf. Monotheismus, Mythos, Bilderverbot und Tradition gelten dann für das erinnernde Subjekt, die Gemeinschaft, Anthropologie, Ethnologie, Individualität, Differenz und Komplexität wie scheinbar «wahre» und austauschbar konstruierte Sinnträger. Was sie mit narrativer Leichtigkeit, der Ersten-Person-Perspektive, der musterhaften Darstellbarkeit oder dem Eingeständnis, Erfahrungen von Widerfahrnissen zu gestalten, inhaltlich erreichen wollen, ist dann mit dem allseitigen Terminus «Transformation» unvereinbar. Eine diesbezügliche «Transformation» würde mit der fatalen Kategorie der «NS-Bricolage» identisch sein: Stattdessen erhellt aus Victor Klemperers Blickwinkel die NS-Attraktivität des Wortes «Weltanschauung» eine «herrliche Schau», die der «großen Propagandaaktion zum Tage der erwachenden Nation» – gemeint ist der 21. März 1933. Da es schon äußerlich keine «Transformation» sein konnte, weil die tiefgehenden inneren Gegensätze weiterbestanden, inszenierte sie in Wirklichkeit vielmehr eine Kulisse plakativer Vordergründigkeit. Klemperer sprach von der sog. «Zirkusschau», die einem «Schaueprägnis» der «NS-Bricolage» hätte gleichen können. Wort und Bild wurden zu Waffen, die Wahrnehmungen der Menschen klischeehaft und direkt beherrschen sollten. Die Symbolik der «Politischen Mythologie» hatte beispielsweise der «Preußische Pressedienst» am 28. Februar 1933 angesichts des «Reichstagsbrands» vom 27. Februar 1933 propagandistisch «übersetzt», als er sie sofort und verbindlich erklärte – als «Durchführung des kommunistischen Terrors nach bolschewistischem Muster».

«Transformation» und «Kohärenz» leisten als relevante Schlüsselbegriffe im scheinbar Stimmigen und Festgefühten von Texten und Systemen entscheidende Egalitarismus-Hilfsdienste, um Gedankengänge, Zusammenhänge oder Sachverhalte wissenschaftlicher und alltäglicher Bedürfnisse glatt zu «übersetzen», zu «überbrücken» oder zu «übertragen». Die Grenzen überschreitende Souveränität, die vornehmlich mit dem «Alten Ägypten» die natural-biologische wie kulturelle Repräsentativität des geographischen Mittelmeerraumes mitprägte, zeichnete die ägyptologische «Aufklärung» des 19./20. Jahrhunderts aus. Aber niemand wird ernsthaft behaupten, Ägyptologen seien «Sonnenanbeter»: Der lebensbejahende «Sonnenkult» galt einem «Sonnengott», der den nazistischen Unterschied zum «nicht europagemäßen Christus» betonen sollte. «Gesinnungstüch-

tigkeit» dogmatisierte die «sonnige Weltanschauung», denn «Blondheit, Sonne und sonniges Wesen» gehörten nun zum «sonnigen Germanentum» (Victor Klemperer), das sich in seiner rasseveredelnden Verherrlichung im «arischen Menschen» wiederfand. Klemperers Hinweis auf die «Vision des blonden Heilands» negierte mit Sicherheit im NS-Zwangsstaat sowohl das Dasein ägyptischer Götter, ägyptischer Gottesmotive und ihrer kulturellen Mächtigkeiten als auch die Schöpfungsmythen oder die Einheit von Mythos und Ritual am Beispiel des Gottes Osiris.

Immerhin bietet ein großer, vermeintlich kohärenter bzw. konsistenter Ereignisraum Wissenschaftlern vorzügliche Möglichkeiten spezifisch gängiger «Übersetzungen» und individueller Deutungen des Mythischen. Manchmal wurden – wie bei den Hebräern – «die Mythen gleich nach der Zerstörung des Nordreiches durch die Assyrer zu einem Block verdichtet mit Jerusalem als ihrem fast ausschließlichen Mittelpunkt». Robert von Ranke-Graves und Raphael Patai vertreten zudem die Auffassung: «Alle vorbiblischen heiligen Dokumente in hebräischer Sprache sind entweder verlorengegangen oder absichtlich ausgegliedert worden». Gerade diesen Ruinen der Überlieferung wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu schenken, gehört zur Relevanz der Gedächtniskritik: Willentliche «Gedächtnisspuren» oder bewusste «Gedächtnisfäden» zwingen durch strukturalistische Zusammenhänge raumgreifend oder «flächendeckend» die «Vergangenheit in eine soziale Sinnkonstruktion». Im Alten Testament sei im religionsgeschichtlichen Weltbild das «magisch-rituelle Wissen» stärker zu beachten, beispielsweise sei «edukatives Wissen in Form von Weisheitslehren» wissenschaftlich «fruchtbar zu machen» (Bernd U. Schipper). Ob das Zusammenspiel von subjektiv-weisheitlichem Funktionsgedächtnis und kulturellem Speichergedächtnis zugleich eine «sich ausdifferenzierende Kultur» (Aleida Assmann) korrigieren und bereichern wird, ist fraglich.

Im philosophischen Diskurs, der die Stabilität des Elfenbeinturms gewährleistet, rechtfertigt Willi Oelmüller die Untersuchungsebene des «archaischen Monotheismus», von dem sich der kohärent benutzte «positive» Monotheismus-Begriff in aller Hinsicht unterscheidet. Im Allgemeinen bestätigt das Buch Genesis nicht nur «viel engere Verbindungen mit griechischen, phönizischen, hethitischen, ugaritischen, sumerischen und anderen Mythensammlungen» (Robert von Ranke-Graves/Raphael Patai), sondern auch im Besonderen in Gen 1–9 «nicht den Erweis des Weiterwirkens eines archaischen ›Herrn der Tiere‹ in den biblischen Texten» (Ute Neumann-Gorsolke). Vielmehr produzierten «in den tausend Jahren nach der ersten Kanonisierung der Bibel» (Robert von Ranke-Graves/Raphael Patai) die Juden Afrikas und Europas

eine umfangreiche und abwechslungsreiche Literatur, zu der insbesondere «phantasiereiche rabbinische Erweiterungen der Genesis-Geschichten» (Robert von Ranke-Graves/Raphael Patai) im «langen Mittelalter» gehörten. Dagegen wandte sich – wie bereits als Teil der Periodisierung notiert – «Erneuerer» Maimonides.

Die Schöpfungsgeschichte regte Verfasser an, die Vielfalt mythischer Materials und polytheistischer Zusammenhänge im Rahmen der Gedächtnisgeschichte zu bearbeiten: Zwischen dem «ägyptischen Monotheismus» und der Sklavengeschichte der Hebräer sind bereits ethnologische Apperzeptionen einer ursprünglichen Kluft zu erahnen, weil sie einerseits für die «Anwesenheit in Abwesenheit» (Willi Oelmüller) des biblischen Gottes wesentlich ist, über das biblische Bilderverbot entscheidet und andererseits – wie Emmanuel Lévinas in «Jenseits des Buchstabens» 1996 hervorhebt – dem «Bruch mit den Mythologien» entspricht: Mosaische Gesetzestreue habe Juden im Unterschied zu griechischen Mythen ein «himmlisches Reich» (Ute Neumann-Gorsolke) eröffnet. Prüfsteine der europäischen Theologie verdichten schließlich das «proprium» des Christentums, dessen universale Ansprüche in die großen Kulturräume Amerika, Afrika, Asien und Australien hineinreichen. Modernität ist jedoch momentan, apodiktisch und will Fragen nach Jesus durch ägyptologische Wissenschaftlichkeit säkularisieren, da die «dogmatischen Kontroversen über die Natur Christi, über das Verhältnis von Gottvater und Gottsohn und über die Gottesmutter Mariens in frühchristlicher Zeit» (Arne Eggebrecht) von Ägypten ausgegangen seien. Sollen «dogmatische Kontroversen» durch fragwürdige historisch-methodische Begrifflichkeit und wissenschaftsgläubige «Gegenerinnerungen» aufgebrochen werden, um scheinbar kohärente historische Kulturtransfers als Deuteschlüssel mit moralistischer Reperpektivierung aufzuwerten? Funktionalistische Permissivität ist kontraproduktiv zum «dogmatischen» Sprachverständnis, denn das Permissive will Gottes absolute Überlegenheit depotenzialisieren, die Wahrheit als das Wesenhafte im Horizont des Logos bzw. der Erkenntnis relativieren oder die Wahrheitsfindung generell überflüssig machen.

Gleichmachende Formalbegriffe des «Einheitsdenkens» verflachen in ähnlicher Weise «Übersetzungen», weil sie den geistigen, oft verwässerten Wurzelgrund der Worte neutralisieren. Aber sie können nicht kultische Differenzen, gläubige Verhaltensweisen und unsichtbare Handlungen für «Erklärungsdienste», «Verschiebungen», «Umdeutungen», «Bewältigungspositionen» oder «Verwertungsabsichten» in den beschreibbaren Situationen der Menschen vor Gott standardisieren. Kulturelle Eigenständigkeit, die

innere kausative Bedeutungsnuancen veranschlagt, ist dagegen zurückhaltend bis abwehrend geprägt, disqualifiziert durchweg fremde Götter, fremdes Verhalten oder das «Fremde» (hebr. «nēkār») im ethnischen Zusammenhang, erweist sich durch «Verkehrtheit» (hebr. «āwæn»; „āwōn»), nämlich als formales Ganzheitsdenken in dem idealistischen Sinn, wie ihn Eggebrechts «optimierter», ahistorischer und «aufklärerischer» Gegenwartsbezug kollektiv eingefordert hat. Es geht mit Eggebrecht weiter: In den Bereichen des Weltverständnisses und der Lebenswirklichkeit habe der «einfache Gläubige im 20. Jahrhundert v. Chr.» diese theologischen Diskussionen so wenig begriffen, «wie er sie im 20. Jahrhundert n. Chr. begreift». Gläubige würden auch dafür keine Notwendigkeit sehen.

Generalisiert die modern klingende «Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein Tun», die Dietrich Wildung für die «Geburt des Individuums» im Mittleren Reich deklariert hat, eine zielführende Kategorisierung der «Übersetzbarkeit», die in Europa seit dem 13. Jahrhundert den hermeneutischen Prozess der Individualisierung und Rationalisierung entfaltet hat? Ein Ägyptologe kann weder «Aufklärer» noch «Gleichschalter» von 4.000 Jahren interkultureller Glaubensgeschichte sein, indem er die historisch komplexe Wirklichkeit fundamental so bestimmt, als wären zeitkonforme religiöse Imperative, nämlich pluralisierte und wechselnd-potenzialisierte Gottesvorstellungen bei gleichzeitigem Anderswerden des Menschen, im Einzelfall eher «wahlweise» zu interpretieren. Der Gläubige ist immer eingebunden in seine Zeit, in sein soziales Umfeld und in ein hermeneutisches Geschichtsverstehen, das die Zusammenhänge motivierten Handelns und Schaffens zu «übersetzen» versucht. In dieser «Rezeption» nahezu unbegreiflichen «Übersetzens», das mit dem Begriff «Glauben» weder Gleiches noch Kompatibles behaupten kann, ist Gott nicht unbedingt vorhanden, denn allein Greifbares ist ein Nicht-Gott, nicht Gott als Mensch. Eine reduzierte Machbarkeit ist «verkehrten Sinnes» (Spr 12, 8), bewerkstelligt scheinbar ontologisches «Einheitsdenken», dessen beschränkte Faktizität einerseits vermessen sei und andererseits wegen der «vielen Eigenschaften ägyptischen Nichtseins» die «Aporie einer Identität von Sein und Nichts» (!) (Erik Hornung) bestätige.

Die Qualität religiöser Werte ist in ihrer Eigenart weder begreifbar noch in der historischen Betrachtung logisch lösbar, selbst im Vergleich nicht genau zu verifizieren. Eggebrechts Pauschalurteil greift zu weit, denn es würde alle Versuche exegetischer Erhellung, die den jeweils vergeistigten Zeitkontext einbeziehen müssen, vor allem für ein eschatologisches Bewusstsein blockieren. Während die «Eschatologie vor allem eine Domä-

ne der Zaubersprüche» ist, von der Ägypter «sparsamsten Gebrauch» (Erik Hornung) machten, ist von der Mitte des Christlichen her die Eschatologie mit der Christologie, Anthropologie und dem Glaubensstema «Hoffnung» verknüpft. Eine Enteschatologisierung, der Verlust des Kommens von Gottes Reich bzw. des kommenden Christus, würde philosophische Herausforderungen der Aporetik völlig entwerten, die Wirklichkeit mit neuen Augen zu sehen oder innovative Impulse von ihr zu erwarten. Angesichts schwierigster Kalküle gegenwärtiger Krisenbewältigung belastet die Staatenwelt sowohl globaler Koordinationsdruck des Friedens als auch die Dimensionalität der ökonomischen Asymmetrik Europas, die ohne eine Theologie der Zukunft allen Problemlösungen keine optimistische Perspektivität gewähren würden. Allein darauf bezogen konterkariert sie jegliche Aussagekraft, die Eggebrechts kühne «kognitive» Konstruktionsformel zusammenhält.

Erik Hornung ist es vorbehalten, die vorsichtige Haltung des Forschers in der Weise zu bekräftigen, dass kein Standpunkt allein von einer theoretisch-systematischen Grundlage und Konstanz ausgehen könne: «Den uralten Menschheitsfragen ziemt Bescheidenheit». Dass die «moderne Humangenetik» der Ägyptologie jetzt zur «bahnbrechenden Hilfestellung» verholfen hat, ist überhaupt nicht zu bestreiten. Auch wenn die «ägyptische Königin Nofretete» zu den «berühmtesten Frauenfiguren der Weltgeschichte» gehört, besteht angesichts dieser «überragenden Persönlichkeit» kein hinreichender Grund, den ägyptologischen Dirigismus von Vergessen und Erinnern gegenüber dem biblischen Gedächtniskanon in den Status der Überwertigkeit zu erheben, um die Expressivität eines neuen «Gedächtnisfadens» für Nofretetes Akzeptanz zu betonen. Der Fribourger Ägyptologe Hermann Alexander Schlögl euphorisiert diesen initiatorischen Aspekt und ist der hypothesengesteuerten Auffassung, dass nicht nur die «sogenannte Amarna-Zeit unseren modernen Ansichten und Empfindungen am nächsten» käme, sondern humangenetische Erkenntnisse könnten Nofretete, dieser «zeitlich so entrückten Gestalt einen neuen Lebenshauch und menschliche Akzente verleihen». Nofretetes Mumie ist zeitkonform kein «zweites Leben» geschenkt worden, eher eine Fußnote der Geschichte.

Der griechische Götterhimmel, der in der mythischen Ontologie eine Auswahl religiöser Gestalten bereithält, bekommt in der wissenschaftlichen Literatur, in den technologischen Programmen und interdisziplinären Forschungen entsprechende «theistische» Prädikationen – plakative Etiketten selegierter antiker Götter. Funktionslogische Bedingungen, die dem vermeintlich Prototypischen mustergültiger Rationalität eigen sein sollen, entmythologisieren die natürliche Sprache mit dem «entzaubernden» me-

chanologischen Vergleich «wie etwa das Mikroskop zum Auge» (Günther Patzig). Diese Paradoxie, als Möglichkeit ein «geswitchtes» Verhältnis, verstärkt zwiespältige Effekte, da in philosophischer Fragestellung die Sprache widerspiegelt, «wer wir selbst sind» (Günther Patzig). Wissenschafts-, markt- bzw. produktionslogische Zweckmäßigkeiten errichten zweckformale Sprachgerüste, denen für die Weltsicht die eigene Wirksamkeit der Wortmagie total abhanden gekommen ist. Die formalisierte Sache wird zur «Sehmaschine» (Paul Virillio): Sie bemächtigt sich der Worte, wenn sie bis zur Inhaltsleere «verschlissen» worden sind. Wenn das «Einäugigen» naturalistischer Erwartungen ausreicht, dann ist deren Rezeptionsfähigkeit im Unterschied zum göttlichen «Auge der Gerechtigkeit» erblindet: Absolut rationalistisches Menschsein wird zur Sache.

Inzwischen wird jedes «Gehirnareal» (Silvio Vietta) des Bionaturalismus aufgrund von kognitionswissenschaftlichen Dimensionen für den Zusammenhalt von Religion, Gott, Göttern und Riten untersucht. Während Ilkka Pyysiäinen in seinem Aufsatz «Cognitive science of religion: State-of-the-art» evolutionistisch argumentiert, suchen Ara Norenzayan und Will M. Gervais in ihrem Beitrag «The origins of religious disbelief» Denkwege für Glauben und Unglauben. Selbst Literaturwissenschaftler fixieren eine «Vermögens-Differenz» in formaler Kognition: Silvio Vietta entwirft mit seiner eigendynamischen Wissenskompentenz, die keine Partiallösung sein und in die Zukunft denken will, eine alternative – allerdings hypothetische – «Langzeitgeschichte des Denkens». Diese ahistorische Aspektuierung ist eine mythenreduzierte, sich selbst korrigierende zweckgebundene «Geschichte der Rationalität», deren Reduktion, Passung, Analogisierung, Sequenzialität, Linearisierung, Komplettierung und Begrifflichkeit sich von der geisteswissenschaftlich stetigen «Geschichte der Kontinuität» völlig abgelöst hat. Wenn dadurch die neurobiologische Naturalisierung Kernfragen der selektierenden Grenzüberschreitungen samt des Wahrheitsproblems rückwirkend unter der Hand verändern, zerebrale «Vermögens-Areale» (Silvio Vietta) von Illusionen befreit oder den zivilisatorischen «Bruch» gegenüber der Vergangenheit einleitet, dann ist jede emanzipativ wie rational durchgängig konstruierte Prognoseerwartung gegenüber dem Nichtwissen der Zukunft ein Apriorismus höchst fragwürdiger Erkenntnisleistung. «Rationalisierung im Sinne der Vereinheitlichung und Normierung» antizipiert Formungsprozesse des «Einheitsdenkens» (Silvio Vietta). Diese «grenzüberschreitende» Rationalität, eine Option der «ultima ratio», substituiert die Sinnfrage durch die Methodenfrage samt Fragestellung, indem sie selbst zu einem Paradoxon wird – wie ein Schiff ohne Kompass und Leitstern auf

dem Weltmeer. Grundwissen als griechische Epistémé und mittelalterliche Doxai hatten sich im Verlauf der Geschichte jedoch ganz anders konstituiert und wurden nachweisbar in der modernen Wissenschaft seit Michel Foucault (1926–1984) disziplinär durch verschiedene Diagnosen ausgelegt.

Zwischen dem antiken «Naturverständnis» und dem neurologischen «Naturalismus» hat sich die Rationalität und Wissenskompetenz historischer Lebensbereiche zu verschiedenen Zeiten und Gesellschaften mit spezifischen Denkmöglichkeiten und Bedingungen verändert, entwickelt oder in den letzten Jahrzehnten «wissensbasierter» gegen alle Haltungen des Konservatismus eingestellt. Im Wesentlichen wurden dadurch immer das Herkommen der Sprache, die Geschichte und die Denkhorizonte kultiviert, indem hermeneutische Einsichten das Erkannte unter bestimmten begrifflichen Schemata erfassten. Die Exzellenz der christlichen Orthodoxie, die darin ernst genommen sein will, zeigt eine abwägende Haltung gegenüber dem Zwiespalt der Kultur, in dem heute Konstruktionen a priori durch Künstlichkeit, epistemische Rationalität oder gelenkte Irrationalität über Sein und Wirklichkeit entscheiden: Neomythisch wird die virtuelle wie digitale Aspektuierung und Reperspektivierung des Wissens miteinander verträglich, die unaufhaltsam auch die Integration des wirklichkeitsfremden «Nichtwissens» optimieren, indem sie den Apriorismus, die Dynamisierung, die Spekulation und den Trans- bzw. Neohumanismus «erlösender» Denknavigationen bestätigen. Aus fehlerlosen, funktionslogischen ««selektierte[n] Effekte[n]»» (Bertold Schweitzer) und marktgängig konsumtivem «Integrationswissen» entstehen aus objektiven Gründen der Zeitersparnis, Entgrenzung und Beschleunigung anscheinend immer «mächtigere» nivellierte Formations-Kapazitäten. Blindes Vertrauen in Valenz-Konstrukte des «Einheitswissens», der Systemtheorie, der «Digital Humanities» und des Neohumanismus entwertet zudem Exzellenz-Prädikate, die bisher naturales Entwicklungswissen im Wertmaßstab der humanistischen Bildungskompetenz subjektiviert haben: Erkenntnistheoretische Wissenskriterien sind als kognitive Instrumente weder verlässlich noch problemlos, dennoch scheint in Diskursen die Operationalität zweckvoller Funktionsbegriffe selbstverständlich zu sein, als würde es in der Geisteswissenschaft keine Substanzbegriffe mehr geben.

Der Euphemismus «Wissensgesellschaft» camoufliert nicht nur Freiheiten medialer Regellosigkeit, sondern das epistemologische wie intellektuelle Grenzgängertum entfacht den Wahn «regelrechter» Rationalität im totalen Sinne von Neomythisierung, Wiederverzauberung, Vergöttlichung und Humanisierung des eigenen «Nichtwissens» – als naturalistische Per-

spektivierung, als ein «Einheitsdenken», nicht mehr Wort vom gestifteten «Ursprung» her sein zu wollen. Das Motto «Abschied vom Elfenbeinturm», das den «6. Deutschen Studententag» im Jahr 1960 erwartungsvoll einrahmen sollte, scheint mehr als 55 Jahre danach den bildungspolitischen Kultivierungsdiskurs zu beunruhigen, in dem allerdings Stimmen zur Relevanz einer «Exzellenz-Kultur» nie verstummt sind. Als gemeinsame Aufgabe wurde das demokratische Mitwirken von Lehrenden und Lernenden in Universität, Wissenschaft und Schulen zum wegweisenden Leitbild: Menschliches und Göttliches bestimmen sowohl den Satz «Besitz von Wissen verpflichtet zur Mitteilung» (Ernst Robert Curtius) als auch die Rede vom «Elfenbeinturm» zur Menschlichkeit. Dieser gleicht dem «Weißen Gold», dem «turris eburnea» (Hld 7, 5), der als «ursprüngliches» Bild der Abgeschlossenheit und Unberührtheit einst entworfen wurde. Die deutschsprechende Literaturwelt instrumentalisierte in der Kulturgeschichte den «Elfenbeinturm»: Die sich ausfächernde Reduktionsdimension «Einheitsdenken» kann und will im Gesellschaftsleben ein nivelliertes, vordergründiges oder wahrscheinliches «Maß der organisatorischen Rationalität» (Herbert Lüthy) bzw. der Theorie-Programmatik für musterhaftes Denken, hermetisches Sprechen, epistemische Verhaltenskompetenz oder modularisierte Erziehung sein.

Sprachprobleme, Worthülsen, modulierte Fertigteile, Aussageklischees, Stereotypen und Bewusstseinsformeln will Peter Handke (geb. 1942) sowohl aufdecken als auch negieren, als er in einem einaktigen «Sprechstück» die auf vier Sprecher verteilte «Publikumsbeschimpfung» (1966) figurierte. Darüber hinaus konzentrierte die essayistische Stilform «Ich bin ein Bewohner des Elfenbeinturms» (1972) seine ironische Selbstkritik, weil sie sich gegen das gegenwartsfixierte Wirklichkeitsverständnis, gegen Erstarren von Literatur und Methode richtete. Abstraktheit wollte er nicht, sondern er suchte nach der «wirklichen Wirklichkeit», nach neuen Möglichkeiten der Literatur sowie nach der Überwindung dessen, was er allgemein als Vergesellschaftung durch die «Schablone» mit Methode kritisierte. Themen dürften nicht «undenkbar» bleiben, sondern er hatte vor, wieder produktiv «zu neuen Ergebnissen über die (meine) Wirklichkeit zu kommen». An anderer Stelle reflektierte er über «Das Wort Zeit» im Rahmen des Themas «Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt» (1967). Grundlage aller Texte sind spezifisch-spielerische Kommunikationssituationen, Methoden, Ausdrucksmöglichkeiten und theaterkommunikative Grundfragen. Handke kritisiert – so Thorsten Roelcke an Beispielen «dramatischer Kommunikation» – Theaterillusion, Konsumverhalten und Reaktions-

weisen des Publikums, indem er Besucher zu «Spielmachern» ernennt: Die «Schablone, daß die Bühne Welt bedeutet», werde zu einem »neuen <Welttheater>-Stück ausgenützt». «Sprache» und «Bühne» will Handke einem kritischen Bewusstsein nahe bringen, ohne dass er mit seinen Verhaltensmustern zu überzeugen vermag.

Was gegen Handke einzuwenden ist, betrifft angesichts seiner eigenständigen Schriftstellerei die Tendenz zur scheinbaren Originalität. So bemerkt er zurückhaltend, seine Sprechstücke «wollen nicht revolutionieren, sondern aufmerksam machen» (Thorsten Roelcke). Im Brennpunkt befindet sich Handkes «Methode» natürlich-vernünftiger Wahrnehmung der Wirklichkeit. Erwarten Zeitgenossen und bildungsbeflissene Leser primär nur die vom Schriftsteller geforderte Aufmerksamkeit für experimentelle Impulse oder für Reflexionen wortgewandter Spielkunst? «Überschreibungen» bzw. «Übersetzungen» zwischen Sprachexperiment und Gesellschaftskritik oder genauer zwischen Prosa und Film ähneln viel mehr zielkompatiblen Wegen, wenn das lebendige Bild des Professors im Klärungsbedarf aus «narrativen Mustern» und Kunstprodukten der Gegenwartsfilme gewonnen werden soll. Die fiktive Gelehrtenwelt der Professoren, ausgewählt anhand von Typisierungen moderner Literatur und bestimmter Gegenwartsfilme der Jahrtausendwende, untersucht die Literaturwissenschaftlerin Christiane Solte-Gresser, um mentalistische Verhaltenssyndrome der «(inneren) Leere» zu analysieren. Die «tragisch erlebte Befindlichkeit», in der naturale, psychologische wie wissenschaftliche Dimensionen «miteinander verwoben» sein sollen, ist somit «ohne eigentlichen Sinnbezug». Was sie zeigen sollen, verengt sich auf die Perspektive der Fragestellung, wie Hochschullehrer «pathetische Figuren» werden, die nicht mit dem Leben zurechtkommen: Ihre persönlichen Verhaltensweisen pathetischer Fehlschlüsse laufen wahrscheinlich aus dem Ruder, weil erhoffte privilegierte Ansprüche im Verhältnis zur behaupteten Normativität des «Elfenbeinturms» rechtlich nur schwierig ausgleichbar sind: Die Heterogenität der Gruppenuniversität und die Organisation der Wissenschaftsfreiheit ist mit vielen Aporien belastet. Konsensmodelle, deren Entscheidungen weder demokratischer Mehrheit noch wissenschaftlicher Wahrheit gerecht werden können, sind aufgrund ihrer Prozeduren einseitig gewichtet, partiell eingeschränkt oder äußerlich objektiviert. Die sog. «Gelehrtenrepublik» wird eingerahmt von einem Grundrechtsverständnis, von Entscheidungsgefügen und von -strukturen mehrstimmiger Depotenzialisierungen, nicht zu vergessen ist der Eigenwert disziplinärer Institutionen. Das Erscheinungsbild der Universität ist in Wirklichkeit im Innern sehr komplex: Im Einzel-

nen überwiegen vernünftige kollegiale Selbstgestaltungen, multifaktorielle Positionen der Funktionalität, Arbeitsbereiche des eigenen disziplinären Zweckdenkens oder konkurrierende Kompetenzbereiche der Gremien, die keine Staffage sein wollen. Was vom überlieferten Bild des «Elfenbeinturms» übriggeblieben ist, realisiert in seinem Strukturgefüge detailbezogene «Verschiebungen» und selbstverwaltende «Metamorphosen», deren Kompromissformeln oft wie Zerrbilder erscheinen.

Leistungsfähig errichtet die Konstruktion wissenschaftlicher Modelle, Strategien und Techniken zwar gängige Erklärungsverfahren, aber denkerisch ist ihre mentalistische «Erfahrungswelt» immer eine Planungskonzeption der Depotenzialisierung und basisorientiert ein Aneignungsmodus ohne theologische Bezüglichkeit. In ihrem Geltungsbereich entscheidend sind exploratorische Strategien, die der anthropologischen Vergleichbarkeit, rationalistischen Begrifflichkeit oder den Dispositionen von Sektorialität und Selektivität genügen: Ist nun die beispielhafte Fiktionalität von Text und Film ein probates Mittel der Komparatistik, Grenzüberschreitungen im Übersetzungsmodus und Analysestatus gleichwohl als «mixtum compositus», als synthetisches Wirklichkeitsverständnis, zu rechtfertigen? «Sinnvolle» und «überdrüssige» Mehrarbeit – wie Solte-Gresser räsoniert – qualifizieren wie in allen Berufen Regularien des individuellen Einsatzes: Ministerielle Richtlinien, Mitarbeit in universitären Selbstverwaltungsorganen und Managerqualitäten der Professoren determinieren nicht nur den beruflichen Zeitdruck, sondern würden die Nöte der Belastbarkeit steigern, so dass Bindungs- und Verhaltenstörungen auffällig würden. Im Wissensfokus persönlicher wie familiärer Berufs- und Lebensplanung, die klischeehaft konterkariert wird durch «Affären mit Studentinnen oder Doktorandinnen», Depressionen, Einsamkeit, Intrigen, Alkoholismus oder «außerehelichen Liebes-Affären», entsteht eine diagnostische Relevanz, die Solte-Gresser allerdings «fadenscheinig» und moralistisch mit dem «Sturz aus dem Elfenbeinturm» dramatisiert: Was erfahren Leser und «Gaffer» bzw. «Gafferin»? Die Protagonisten sind auf der «schmerzhaften Suche nach einem Selbst hinter oder jenseits der Maske», die «rein gar nichts verbirgt», so dass die «Enthüllung der inneren Leere» eine «wenig überraschende Einsicht» zu vermitteln vermag.

Frei nach Marx haben weder Philosophen noch Interpretationen Gesellschafts- und Machtstrukturen verändert. Demnach ist die Mehrdimensionalität oder -perspektivität von Wissenschaft und Leben eventuell analog dem konstruierten Rollenzwang, wonach im Unterschied zum einzelnen Gesicht die «Maske» als «leeres Spiel» zu durchschauen wäre. Was insge-

samt auffällt, ist die Tatsache, dass die Stringenz der Gedankenführung und die Inkohärenz des Geschehens den Leser überfordern. Liegt es etwa daran, dass das ambivalente Berufsprofil der Professoren in zeittypischen Lebensmilieus, Lebensstilen und Lebenslagen sowie musterhaft im «Spannungsverhältnis aus Leere und Fülle, Oberflächlichkeit und Tiefendimension» entfaltet wird? Im momentanen Ergebnis ist der «abstürzende Professor» noch ein fiktional geprägter Exponent der Fallhöhe oder sein «Sturz eine Frage der Perspektive». Neue Erfahrungen zu machen, würden offensichtlich Professoren schwerfallen. Fazit: Die Fiktionalität in Literatur und Film organisiert keine subjektive Regularität. Ihre Scheinwelt objektiviert zwar soziale oder vergleichende Bedingungen, aber sie ist im Wesentlichen keine aporetische Ratgeberin, die wissenschaftstheoretische Professionalität in anwendungsorientierte Lebenswirklichkeit zu «übersetzen» vermag.

Solte-Gressers vordergründige Literaturthese beleuchtet ein inszeniertes Schaufenster des Geistes, da sie schlichtweg behauptet, Fiktionalität könne dazu beitragen, zwischen «Theorie und Praxis», «Wissenschaft und Lebenswirklichkeit» oder «Denken und Erfahrung» den «Abgrund zu schließen». Meint sie den Abgrund als «schauerliche Tiefe», in der das Abgründige die Katastrophe des totalen Vergessens vollendet? Was die Verfasserin schließlich zur Selbsterkenntnis bringt, obliegt ihrer persönlichen Entscheidung, wenn sie den «problematischen Habitus des Professors» nunmehr freimütig und regulativ zur «Aufgabe der Philologie» erklärt. Bildungsaufgaben, in deren Sprache der Gottesbezug des Menschen Wertschätzung findet, bedürfen erstens aller Erfahrungen und nicht nur derer, die durch zielsprachige Depotenzialisierung das Ereignis hervorbringen. Oberflächliche Fassadentexte und populäre Filmbeispiele präsentieren zweitens Innenperspektiven «flacher Figuren», die nur Leerstellen präsentieren können, wenn die «innere Leere» der Protagonisten mit Solte-Gressers Worthülse «Elfenbeinturm» zur Kongruenz kommt: Der «Sturz aus [!] dem Elfenbeinturm» konnte gar nicht stattfinden. Das Band zwischen Vergangenheit und Gegenwart besitzt weder eine verbindliche Relevanz noch vermittelt es eine Legitimität als Urquell der Autorität. Dagegen könnte der alarmierende Denkanstoß «Raus aus dem Elfenbeinturm?» (Karsten Altenschmidt u.a.) in der Tat Korrektive für Professorenprofile interaktiv aufwerten, lebensweltlich ausweiten und die nutzbringende Potenzialität für neue Perspektiven als «Service Learning und bürgerschaftliches Engagement» institutionalisieren, um durch Wegweisungen auf «Belange der Zivilgesellschaften» zu reagieren. Aus der Kotemporalität erwächst die spezifische Redeweise des Traditionsgutes, denn der alte Sprachgebrauch vom «Elfenbeinturm»

ist bestens geeignet, sich dessen gesamter semantischer Fülle zu erinnern.

Elefanten Asiens und Afrikas waren mythische Tiere göttlichen Ursprungs, mit deren Stoßzähnen bzw. mit deren Elfenbein sich der magische Wert heilenden, schützenden oder beseelten Materials verband. Ursprünglich im Alten Testament (Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger: Ps 57) überliefert ist anhand des Elfenbeins gewaltiger Elefanten zu bedenken, dass phönizische Schriften mit indisch-westasiatischen Richtungsangaben, Belege Salomons (1 Kön 10, 18) mit südlichen Angaben und Beispiele von «Elfenbein in Kunst und Kultur Europas» (Hans-Werner Hegemann) aus der ägyptischen Überlieferungsgeschichte - wie der Prinzenthrone oder die Truhe aus dem Grabschatz Tutanchamuns (1332–1323 v. Chr.) – aufschlussreich sind. Techniken der Elfenbeinplastik und -schnitzkunst wurden an Stapelplätzen in Alexandria und Antiochia gepflegt oder entwickelten sich später in Rom und anderen Kulturzentren des Westens zum Stilideal.

Dem liturgischen Dienst, für den Werkstattschulen bis ins Mittelalter des 13. Jahrhunderts Sorge trugen, entsprachen beispielsweise Buchdeckel, Reliquiare, Sakramentare, Diptychen oder Triptychen. Im Tempel Jerusalems hatten Beschläge den «großen Thron» (hebr. «kise 'šen gadol»; 2 Chr 9, 17; 1 Kön 10, 18) und die Türen mit Gold und Elfenbein geschmückt, weil sie «Festigkeit, Zuverlässigkeit und Treue» (hebr. «'mn»), religiös sanktionierte «Reinheit» (hebr. «ṭhr») oder magisch-mythische Kräfte symbolisierten. Bedeutungsverwandte Wurzeln scheinen hebr. «'mn» und «kūn» zu sein, da darin Unterschiede des Wahrheitsbegriffs zwischen dem Griechischen und Semitischen zum Ausdruck kommen. Dafür ist das Buch «Rut» jedoch «einzigartig in der Bibel», weil es «konsequent die Frauenperspektive einbringt» und auch das «primär Männer begünstigende Recht für Frauen» (Irmtraut Fischer) adaptieren würde. Eine «gestisch-funktionale Bedeutung der Körperlexeme» (Andreas Wagner) im Hebräischen ist der ««Höhen»-Vergleich von Hals und Turm (Hld 4, 4): «Anscheinend galt ein langer Hals als besonders schön» (Yair Zakovitch). Zakovitch und Willem A. M. Beuken erwähnen «eitle Jerusalemerinnen», die das «Gericht über die Töchter Zions» (Jes 3, 16–4,1) mit der theologischen Perspektive herausforderten, weil sie «Eigendünkel zusammen mit Gottesverachtung zur Schau» (Willem A. M. Beuken) stellten. Abgesehen von dieser stolzen «Selbstbezogenheit, die das Konkret-Anschauliche mit dem Abstraktum «Eitelkeit» bzw. «Stolz» synonym verwendet, widerspräche es weder dem «synthetischen Bedeutungsspektrum» (Andreas Wagner) noch der Einzigkeit Gottes: «JHWH allein ist erhaben» (Jes 2, 11). Kulturspezifisch ist der alttestamentliche Gott »kein ferner, weltabgewandter Gott, sondern ein mit dem Menschen kom-

munizierender und in der Welt handelnder Gott» (Andreas Wagner).

«Stolz», Prunksucht und «frivoler Gang», alles anklagende Attribute des Propheten, aufgrund dessen reiche Frauen «einhergehen mit gestrecktem Hals» (Jes 3, 16), richten sich offensichtlich gegen die Eitelkeit von Mitgliedern der Oberschicht: Merkmale ihrer gestischen Körperhierarchie charakterisieren beispielsweise Kopf, Hals, Hand und Vorderseite in einer Konzeption der «psychosomatischen Einheit von Körper und «Geist»» (Angelika Berlejung): Der Körperteil «Hand» veranschaulicht im Wesentlichen die gestische Machtausübung einer «am häufigsten vorkommende[n] funktionale[n] Körperaussage» (Andreas Wagner) – sie ist im Bereich der «Körpergrammatik» (Andreas Wagner) eine stilprägende Körperwahrnehmung. Folgsame Handlungsweisen reflektieren einerseits eine insgesamt korporativ-synthetische Sozialkontrolle, andererseits wendet sich «Gottes strafendes Handeln» (2 Sam 7, 15; 2 Kön 17, 18.23; 23, 27; 24, 3; Jes 31, 2; 32, 31; Hos 2, 19) gegen selbsternannte Autoritäten und prunksüchtige Frauen mit ihrem Eigendünkel. Sowohl die weibliche Frivolität als auch die «Arroganz der Führer Jerusalems» kontrastiert mit der «Haltung der Völker, die selbst zum Berg JHWHs gehen und andere dazu aufrufen, «in seinen Pfaden zu gehen»» (Willem A. M. Beuken).

Was erfährt der Leser über das Strafgericht gegen die Gilden-Führer und Frauen? Das Orakel thematisiert einerseits die «Wiederherstellung Zions als Stadt» (Willem A. M. Beuken) und andererseits eine weibliche Personifikation, die in den «großartigen Gedichten über Zions neue Hochzeit mit JHWH» (Jes 54, 1–8; 62, 1–5) sichtbar wird. Durch den «Geist des Rechts und durch den Geist der Säuberung» (Jes 4, 4 f.) hat das Strafgericht nicht das letzte Wort: «Als «Töchter Zions» erwartet sie ein neues Wort JHWHs» (Willem A. M. Beuken) – sein Erscheinen auf dem «Berg Zion», der «Stadt Gottes» (Ps 46, 9; 48, 2, 9) und «Davids Stadt» (2 Sam 5, 9), heiligt die «Stätte seiner Wohnung» (Jes 2, 2; 8, 18; 10, 12)). Jahwe kann Leid zufügen, ohne dass ausdrücklich an eine Strafe zu denken wäre (Ruth 1, 21; Mi 4, 6; Num 11, 11). Was Weisheit nicht frommt, wäre entweder eine synthetische Lebensauffassung oder eine Hals-Turm-Metaphorik, eine Bildlichkeit, die einerseits im ägyptischen Liebeslied auf die «Geliebte als «langhalsig»» (Yair Zakovitch) zurückgehen würde. Andererseits wird dem «statischen und von Anfang an als unveränderlich festgelegten Menschen- und Charakterbild der Physiognomik eine Absage erteilt» (Angelika Berlejung). Denn was von innen komme, könne im «strahlenden Antlitz» der «aufgehenden Sonne oder einem Leuchter» gleichen. Da nur Jahwe das Herz des Menschen kennen würde, lasse sich daraus eindeutig schließen, dass

«wahre Menschenkenntnis ein Privileg Gottes» sei.

Im Mittelpunkt der «neuen Sonnentheologie» (Jan Assmann), die eine Trennung vom «traditionellen Sonnengott» einleitete, stand die «Herrschaft der göttlichen Triade Aton-Echnaton-Nofretete», die den König und primär die Königin mit einem «dünnen, langen Hals» (Hermann A. Schlögl) darstellte. «Mitregentin» Nofretete, repräsentiert durch das ausgegrabene «Meisterwerk» in Achet-Aton als «langhalsiger» Bildtypus, ist sowohl «Mittlerin und Schutzgöttin» als auch die «Göttergleiche» (Hermann A. Schlögl). Sie ist die schöne Gemahlin des Pharao Echnaton in der Zeit von 1365–1347 v. Chr., allerdings in einer einmaligen und kurzen Zeit solarer «Verkündigung» (Erik Hornung). «Bilderstürmer» Echnaton erhob seine «neue Lehre zur Ideologie» (Hermann A. Schlögl): Gott Aton war der einzige Gott, künstlerisch der wahrhaft geschaffene «Strahlenaton» über alle Götter, der aber «trotz seiner Offenbarung in der Sonnenscheibe» nicht jedermann sichtbar wurde: «Henotheismus ist in Monotheismus umgeschlagen», der mit der «Gottebenbildlichkeit der Menschenliebe» auch die «Liebe zwischen Gott und Mensch» (Erik Hornung) gebracht habe. Daraus ergebe sich der «gedankliche Kern dieser Revolution, die für wenige Jahre abendländische Denkformen vorweggenommen» habe. Zweifellos kann man einer «Revolution» literarischen Sinn abringen: 1. Jan Assmann hat mit seiner Vernunftkritik, die den Pharao Echnaton mit einer scheinbar irrationalen Erfahrung begleitet haben soll, der Matrix alles Revolutionären im Jahr 2015 widersprochen. 2. Gilt diese Antizipation für die verbildlichte «Dreiheit», eine von Göttern «bevorzugte Form der Triade», die sich im «Neuen Reich zur Trinität, zur Dreieinigkeit – nicht Gottes, sondern der Götter und ihrer Kultorte» – gewandelt hat?

Solch ein alternatives, die Mnemotechnik ersetzendes, aufschlussreiches Urteil Hornungs von 1971 beabsichtigt, eine gemeinschaftliche, selbstbewusste bzw. individuelle «Wachsamkeit» rigoros zu trüben. Genauer gesagt handelt es sich hier um seine bewusst abgewandelte Antithese, die Karl Rahners Mystiker-These des Jahres 1966 schlichtweg kontraproduktiv «übersetzt». Während Rahner in klarer Glaubensauffassung sagt: «Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein», politisieren Ägyptologen ein absichtliches Vergessen, das «zweifellos auch jüdische Wurzeln» (Jan Assmann) hat. Amnesie wird programmatisch zur «damnatio memoriae», kulturell zum kollektiven Gedächtniswechsel und eschatologisch zum sozialen Rahmenwechsel, weil nach Hornungs Urteil die «menschliche Gesellschaft der näheren Zukunft eine pluralistische, undogmatische sein» oder «nicht sein wird».

Die Konsequenzen liegen auf der Hand: Ein Pluralismus der Götter auf der sprachlichen Grundlage delegitimierter Metaphern, die Menschen mit Größenwahn beantworteten, würde sie in ihrer Lebenswelt der selbstherrlichen Ermächtigung preisgeben, gottfern depotenzialisieren sowie in der «Historia magistra futuri» – so Friedrich Wilhelm Graf – «vom göttlichen Ursprung seines Lebens» entfremden. Hornungs antichristliche These ist vielleicht vereinfachend bezogen auf eine Wahlmöglichkeit, auf die «Modernität als Universalisierung der Häresie», auf die «kognitive Dissonanz» bzw. auf den «häretischen Imperativ» (Peter L. Berger) – «Konversion» ist vervielfacht wie im öffentlichen «Übersetzungsmodus» des vernetzten Verkehrssystems. Doch die Ägyptologie kann weder zur Kultur aporetischer Rationalität noch zum Wahrheitsanspruch gelingenen Wissens verhelfen. Jede Umwertung und Neubelebung des Denkens ist mit Übersetzungswegen «rationaler Durchsichtigkeit» (Friedrich Wilhelm Graf) regelrecht überfordert.

Einwände richten sich weniger gegen die «Revolution» Echnatons und Nofretetes, derentwillen aus einer «religiösen Haltung» heraus «zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit ein monotheistischer Glaube» (Hermann A. Schlögl) entstanden sei. Was jedoch vom «Herrscherpaar» als «religiöse Erneuerung» und «fortbestehende Schicksalsgemeinschaft» den «Untertanen aufgezwungen» (Hermann A. Schlögl) wurde, kann weder die geschichtliche Wirklichkeit ägyptischer Glaubensvorstellungen noch ihre «Restoration» nach Echnatons Tod» insgesamt erschließen. Angesichts plakativer Begriffsschemata würde die «Frage nach dem Sein und der Wirklichkeit dieser Götter» verstummen. Darum sei es nach Erik Hornungs Aussage wichtig, diese Frage «wieder in Gang zu bringen». Aber das antreibende kohärente Wortspiel von Hornungs Apologetik, in ihrem Sinnbereich allgemeinbegriffliche «Vorläufer eines monotheistischen Glaubens zu sehen», zwingt zu Vorsicht und Distanz gegenüber jeder religiösen Instrumentalisierung oder verbindlichen «Übersetzung».

Als akklamierter «großer Turm» privilegiert der «Elfenbeinturm» nicht eine durch Menschenmacht erworbene Sicherheit, sondern eine Zuflucht (Ex 15, 2; 2 Sam 22, 33; Ps 31, 5) oder einen Schutz, den in seiner «Höhe» nur Jahwe dem Türmer, «Wächter» (Ez 3, 16–21) oder dem Menschen zu geben vermag (Ps 127, 1). Im Zusammenhang mit Renaissance-Impulsen bezog sich Jesuit Athasius Kirchner ganz bewusst nicht auf die Gottverbundenheit mit «Davids Turm» (Hld 4, 4), sondern lieferte mit dem «Turris Babel» (1679), der nach dem religiösen Ursymbol der Sumerer aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. als «Stufenturm» («Zikkurat») ausgeführt wurde,

eine figurative Darstellung, weshalb der «Turm zu Babel» (Gen 11, 1–9) mit seiner Gottesentfremdung den Himmel verfehle und noch nicht einmal den Mond erreichen könne. Wegweisend sind nach dem Kommentar von Sara Japhet zwei Aspekte: Erstens sei entscheidend, ob die «Kulthandlung in einem Höhenheiligtum» dem «Kult JHWHs» (2 Chr 33, 1–25) gedient habe. Da zweitens zur biblischen Vorstellung gehöre, dass sich Gottes Sein weder in seiner Gegenwart erschöpfe noch «irgendwo «enthalten»» sei, könne die Antwort nur lauten: «Kein Naturelement kann Gott umfassen» (2 Chr 6, 18).

Dieses Sinnfeld schließt zum einen einen formalen Kausalnexus aus, dessen funktionales Immediatwissen sowohl vordergründig-kulturübergreifend als auch begrifflich-formelhaft einen wirklichen «Nutzen der Geschichte» produzieren könnte. Hilfreich ist zum anderen die Intensität grenzwertigen religiösen Lebens an Beispielen von Hals, «Seele» (hebr. «næfæš») und Kehle (Rachen, Schlund, Mund) mit «Turm» kulturanthropologisch genauer zu überprüfen, da einerseits Gottes Erschaffung des Menschen (Gen 2, 7) bewahrend, andererseits die schützende Geborgenheit des Menschen in Gott (Ps 57, 2; 31, 8) intentional ist. Erst nachträglich wird «Blut» (hebr. «dām») zur «næfæš, wenn Seele «Leben» deutet und den Gebrauch auf das Ganze des Lebens konzentriert. Verurteilt wird allerdings die Begierde des Gottlosen, denn sie trachtet (Spr 21, 10) nach Bösem (Spr. 13, 2, 4; 19, 2; Pred 6, 9). Eitelkeit (Pred 6, 7) entspräche dem «Nichtsein» (hebr. «jin») bzw. der «Nichtigkeit» (hebr. «ⁿⁱ lil») fremder Götter (Ps 96, 5), einem Götzendienst, gegen den sich die Jerusalemer Kulttradition durch das Heiligkeitsgesetz (Lev 19, 4; 26, 1) und durch den Vorwurf der «Schande» gewandt hätte, was ein bewusstes Abweichen vom «rechten Weg» gewesen wäre. Ein Synkretismus der eitlen Äußerlichkeit war mit der inneren Dignität, der Auserwähltheit, gegenüber der Einzigkeit Gottes (1 Sam 2, 2; 2 Sam 7, 22) unvereinbar.

«Türme» im Hohen Lied, die «Balsamberge» (8, 14) mit den Brüsten der Geliebten (2, 17; 4,6), den weiblichen Symbolen, tugendhaft vergleichen, betonen ähnliche «hervorragende» Körperteile wie «Wange» (5, 13), «Nase» (7, 5) oder – schon gesagt – «Brüste» (8, 10). Der Bildvergleich der Wangen mit einem «Balsambeet» wird durch die Ergänzung «Türme von Gewürzkräutern» gesteigert, die an «parfümierte Aufsätze» (Melanie Peetz) erinnern, an weibliche Duft-Kegel des 15. Jahrhunderts v. Chr., die ägyptische Frauen bei Trinkgelagen auf dem Kopf trugen. Dem Vergleich der Wangen mit Türmen ist nicht mit «migdalot» zu erklären, sondern durch die feminine Verbform «megaddelot» in der Bedeutung von «die wach-

sen lassen» (Yair Zakovitch). Ein turmhoher Hals könnte zum «Dreher» (griech. «pélomai») werden, der lokal, figural und temporal dem «Kopf» bzw. dem «Gesicht» die Ausschau wie von einer «Höhe», einem Fels oder einem Berg ermöglicht hätte. Unsichere Belege liegen vor für «Bergfeste», wenn von dort – wie Ludger Schwienhorst-Schönberger überlegt hat – die Bedeutung «großer Türme» (Koh 9, 14) abgeleitet wird.

Nachweisbar sind allerdings Kostbarkeiten wie «Elfenbeinhaus (hebr. «bejt ha=šen»); 1 Kön 22, 39), «Elfenbeinhäuser» (hebr. «bataej ha=šen»; Am 3, 15), «Elfenbeinlager» (hebr «miṭot šen»; Am 6, 4) und «Elfenbeinpaläste» (Ps 45, 9), die analog und kulturhistorisch auf die poetische Multiperspektivität und die biblische Tradition vom «Elfenbeinturm» in der hellenistischen Welt anspielen könnten. Eine etymologische Verwandtschaft von «Hals» und «Turm» ist nicht nachweisbar, so dass der königliche «Turm» sowohl ein Wortfeld – insbesondere den «Berg» (hebr. «šaddaj») des Gottesnamens – bezeichnet als auch die Person, Stadt bzw. das Land benennt: Dieses betrifft Babylon und Libanon sowie Jerusalem, die Stadt Jahwes (Ps 101, 8; Jes 60, 14) mit «Davids Turm» (Hld 4, 4). Nicht von ungefähr betont Yair Zakovitch in der biblischen Liebesdichtung das Augenmerk zugleich für Mann und Frau, indem die Helligkeit und Makellosigkeit des weißen Elfenbeins mit dem konkreten Körper des Bräutigams (Hld 5, 14) und dem Hals der Braut (Hld 7, 4) veranschaulicht wird: «Im Hld [...] wird sowohl die weibliche als auch die männliche Schönheit offen gerühmt». Allein Davids Turm, an dem nach dem Brauchtum des Alten Israel Tausende Schilde der Helden hängen, allegorisiert den «Schmuck der Geliebten» (Melanie Peetz) und die erhabene Keuschheit (Hld 7, 5) als Tugenden Mariens.

Die verschiedenen Versionen des Alten Testaments zeigen, dass die Antike über keine sichere Kenntnis des Gottesnamens «der Gewaltige, Starke» (hebr. «^ʿšaddaj») verfügte. Als Synchronisation von Aporetik und Gegenwart vermitteln jedoch Curtius' Topoi zwischenmenschliche und herausragende «vornehme» Weisheitsmaximen, denen das Solitäre des Besonderen nicht fremd war. Somit charakterisieren beide Topoi, «Berg» und «Turm», die Persönlichkeitsbildung aporetischer Wahrhaftigkeit und das exegetische Denken des zeitreflexiven Diskurses, Universität und «Wissenschaft» mit den wichtigen Perspektiven von Rationalität, Ethik, Sprache, Politik und Reformwillen im Bild des «Elfenbeinturms» zu verbinden. Aporetische Vernunftkritik und aporetische Wahrnehmung sind zugleich zeittypische und zeitrelevante, engagierte Ausdrucksformen kluger Humanität in Anfechtung und Widerständigkeit: Methodenreflexionen, Präzisionsmetho-

den, Fragestellungen, Vergleiche und Synthesen oder das Experimentieren mit Rationalität und Wissen kommen in den Wissenschaften ohne die «Aporienbewältigung» (Eugen Biser) nicht aus, die im 20. Jahrhundert spezifische und heterogene Konfigurationen von Zentralität und Marginalität widerspiegelten. Schon in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, genauer gesagt seit den 80er Jahren, erweiterten bzw. komplizierten sich dann im Weltmaßstab der «deutschen Wiedervereinigung» Ansprüche der Aporienbewältigung. Hauptsächlich unter dem Druck konkurrierender Verhältnisse durch Digitalisierung, Globalisierung und sprachlich flacher Hierarchisierung steigt der ökonomische Verhaltensdruck. Großräumige Wertungen im 21. Jahrhundert polarisieren Perspektiven der Zukunftsbewältigung und Zukunftsfähigkeit, jedoch nicht in dem dominanten Maße, dass die Sprache der Machtlosen, des Marginalen, Gewalttätigen, Unterdrückten, Behinderten oder Verkümmerten verstummen wird.

Die Zeit nach dem in Europa stattgefundenen «modernen dreißigjährigen Krieg» (Kurt Nowak), der für Jürgen Osterhammel mehr einer «suggestierte[n] Analogie» gleicht, brachte eine Rückbesinnung hervor. Sie legte grundsätzlich den Bürger des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaats, auch den der vereinigten Bundesrepublik Deutschland, primär auf die humane Dimension der «Menschenwürde» fest: In dieser fachimmanenten Perspektive der «Individualwissenschaft» sollte erneuertes historisches Wissen zum Korrektiv lebendiger Gegenwart und zur Konkurrenz des Relativismus werden. Denn «die Schule der Askese zur Objektivität» bewahrte nach den Vorstellungen des Geisteswissenschaftlers Ernst Robert Curtius (1886–1956) sowohl ein «abgebrochenes und fortwährendes Verhältnis zum George-Kreis» (Jeffrey D. Todd) als auch Georges charismatisch ausgeübtes «Prophetenamt und Führertum» (Volker Kruse). Dieses müsse im werdenden Forscher habituell werden, denn damit begründe es das «mit der Individualität gesetzte Wertungssystem». Aus dem so «bewältigten Geschichtsstoff» resultiere dann eine «Subjektivität der Forschung, die wir nun lieber «Personalität in der Objectivität» nennen wollen».

Curtius wollte eine Verschmelzung von Subjektivem und Objektivem im scheinbar «Faktischen» als dem Vergangenen vermeiden, weil das Subjekt nicht nur seine neutrale Distanz verlöre, sondern dann selbst «als Teil des wissenschaftlichen Beschreibens und Beurteilens wirksam» (Wolfgang Christian Schneider) würde. Curtius' «Objectivität» manifestierte literarisch Geschaffenes, dessen wertende Seriosität die kreative Dichtung von rationaler Wissenschaft unterschied. Denn im poetischen Kunstwerk – mit den Worten des exklusiven «Religionsstifters» Stefan George (1866–1933)

ein «Geheimnis des Übergangs» (Bruno Pieper) – würden Subjektivität und Objektivität mystisch verschmelzen. Im Unterschied zu Stefan George, dessen seherische Selbstanschauung das Verschmelzen poetisch erschaffte, blieb Völkerversöhner Curtius bei seiner Ansicht, dass die «Personalität», im Horizont eigener Erfahrung, Habituelles auch im analogisch Geschaffenen zugleich kulturgestaltend transzendieren würde: Eine weiträumig mentale «Standortgebundenheit» zeichnete seinen europäischen Humanismus aus, von dem die ideologische Determiniertheit historischer Erkenntnis zu unterscheiden ist.

Personalität ist substanziell das Eigentliche, in der «Berg-Relation» indes die Relation des Dialogischen, deren Bezogenheit mehr aussagt bzw. bedeutet als die Entität «Individuum». Curtius war Europäer, gebürtiger Elsässer, lutherisch-evangelisch erzogen und an die «geistige Tradition des Abendlandes, insbesondere Roms, innig gebunden» (Jeffrey D. Todd). Im Brief an André Gide (1869–1951) aus dem Jahr 1927 hatte Curtius bekannt: «Ich bin Christ und die Mystiker haben mich seit jeher angezogen» (franz. «Je suis chrétien, et les mystiques n'ont jamais cessé de m'attirer»). Indem Curtius die geistige «Größe in der Vergangenheit lokalisiert», verurteilte ihn dieser «aristokratische Geist» – wie Jeffrey D. Todd meint – «zu einem Pessimismus für die Gegenwart und die Zukunft». War das der Stein des Anstoßes, um «je ein guter Bürger des Staates werden zu können»? Curtius hatte sich im Brief vom 21. November 1914 an den Georgianer, Dichter und Literaturwissenschaftler Friedrich Gundolf (1880–1931) als «unschöpferisch[er]» Mensch zu erkennen gegeben. Damit schien er dem antipositivistischen Erneuerungspathos des George-Kreises, symbolisiert im schöpferischen Bild des Künstlers und intuitiven Dichters als Führer, zu wenig Erbötigkeit erwiesen zu haben. Jeffrey D. Todd kommt zu dem Schluss: «Curtius war kein Dichter».

In der lateinischen Sprache erkannte Curtius die europäische Substanz aller kleinen und großen Kulturvölker. Über die erkenntnisfördernde «Kontinuität der lateinischen Überlieferung» verfügte Curtius aufgrund seiner eigenwilligen Akzentuierung von Tradition und Gedächtnis, wodurch sich eine «gewisse Abweichung von der Tradition darstellte» (Jürgen von Stackelberg). Diese «Selbstinszenierung», vor allem wenn sie die zeitgenössische Politik einbezog, steckte gleichzeitig wissenschaftliche Grenzen ab, denen gemäß – in den Worten Hans Georg Gadamer – die bevorstehende «Wende des Stils der geisteswissenschaftlichen Forschung» (Hans Joachim Zimmermann) einzuschätzen war. Dieser Prozess wurde von der «NS-Machtergreifung» überrollt, wobei Revisionismus, Nationalismus,

Akademismus und Opportunismus im Völkischen zusammenfanden: «Die Autonomie der Wissenschaft hielt man am besten in steter Nähe zur Macht gewahrt» (Winfried Schulze). Beschleunigend konditionierte der weltanschauliche «Relativierungshexenkessel» (Peter L. Berger) Hitlers Netzwerk des Terrors, dessen «Bricolage» sowohl über ein heterogenes Machwerk aus Tradition, Mechanisierung, Modernität, Naturalismus und Metaphysik als auch über inhumane Instrumente einer NS-Rassentheorie verfügte. Victor Klemperer prangerte «Hitlers Besessenenschlauheit» und «Rassenantisemitismus» an.

Die Geschichtswissenschaft nach 1945 hatte sich zuerst mit dem Unbegreiflichem auseinanderzusetzen, weniger mit Zunft-Problemen und einzelnen Verhaltensweisen deutscher Historiker im Dritten Reich: Exemplarisch sprach Siegfried A. Kaehler (1885–1963) vom «dunklen Rätsel deutscher Geschichte», während Johannes Haller (1865–1947) die Formulierung «als wären wir einem bösen Zauber erlegen» (Winfried Schulze) wählte. Andere identifizierten das Dritte Reich mit «Mythen von Leben und Tod» – primär mit archetypischen Bildern, die nicht nur eine «kollektive Regression», sondern auch – auf Joachim C. Fests Hitler-Buch aus dem Jahr 1973 verweisend – eine «Zeit neurotischer Angst» (Eugen Drewermann) ausgelöst hätten. Tiefenpsychologisch hatte Drewermann 1984 seine Argumentation auf die «Welt der Archetypen» zugespitzt, in der sich nationalsozialistische «Parolen» wie «Du bist nichts – dein Volk ist alles» widerspiegelt hätten. Diese plakative These ist deterministisch und reversibel, zeichentheoretisch repräsentiert sie im Diskurs der Möglichkeiten lediglich eine Wahrscheinlichkeit. Aber zustandsfunktionalistisch suggeriert sie der Nachwelt immerhin eine operationalisierte Entlastung, weil Drewermann ohne die Adäquatheit von Begriff und Sache die Wirklichkeit kollektiv vorentschieden hatte. Ohne Alternative «übersetzt» er die selbstvergessene Hingabe und Angstverarbeitung gleichsam in «herdenförmige, zutiefst unpersönliche Weisen des Fühlens und Wahrnehmens».

Probleme kultureller Amnesie waren primäre Aspekte der Sinnfrage, die der Schweizer Historiker Herbert Lüthy 1945 in der Sprachkultur suchte, als er mit dem «Brei der Begriffe» das «Instrumentarium des geistigen Terrors» geißelte. Der Irrwelt leerer Sprach- und Worthülsen sowie «unscharfer Begriffe» empfahl er eine Revision der Worte als reinigende «Übersetzung» innerhalb der Sprache, in der die Opposition von Wahrheit und Mythos fortwirke: «Die Kodifizierung eines Minimums von halbwegs eindeutigen und verwendbaren Begriffen, auf die man sich bei ernsthafter Diskussion zurückziehen könnte, wäre vielleicht die dringendste Aufgabe unserer

Zeit». Lüthy hat 1967 in seinem Essay «Wozu Geschichte?» an das ungelöste Sprachproblem erneut erinnert, denn jeder Historiker sei wie ein «Esel am Berg» aufgerufen, wie er die Objektivitätsfrage für sich selbst auslegen wolle. Im vorausgehenden Zeitraum wurde – wie Lüthy sagt – die «Frage nach dem Nutzen explosiv», weil sie sich auch «in unserem Bewusstsein verschärft» habe. Überzeugender sei der Vorsatz, Geschichtswissenschaft dürfe «in ihrer Zielrichtung nichts anderes sein als historische Hygiene», um «unsere Mythen, Rechtfertigungen, Angstträume und Wahngelüste durch bewusstes Wissen zu ersetzen». Die «Singularität allen menschlichen Geschehens», die sich in gleicher Konstellation und unter gleichen Bedingungen nicht wiederholen ließe, bedürfe der nach «Präzision strebenden Forschung», sonst sei das «Nichtbewusstsein der Geschichte» ein «blindes Verfallensein in ihr unbegriffenes Verhängnis». Auch extreme Polarität ist unerwünscht, weil sie die Ausgleichbarkeit durch Begriffe und Argumente erschweren. Begreifbare wie unbegreifliche Wortbedeutungen enthalten zweifellos Sinnpotenziale der ins Licht der Wahrnehmung gekommenen Welt: Auf welche Weise können ihre durch die Sprache und Worte bezeichneten Gegenstandsfelder in Geschichte und Natur Präzisionserwartungen «übersetzen», die das Wort als Begriff objektivieren sollen?

Auf analoge Lebensreform-Projekte im prägenden Dienst des Lebendigen, der die geistige Formung gegen das «Zeitalter der Mechanisierung und Entzauberung» (Rainer Kolk) verteidigte, verwies Frank-Rutger Hausmann mithilfe der Zitate aus dem Briefwechsel vom 25. Mai 1943 zwischen dem Romanisten Curtius und seinem «Meisterschüler» Karl Eugen Gass (1912–1944). Dem war die einzigartige Aufgabe zugefallen, was Curtius im Brief vom 17. Februar 1944 an einen Kollegen von «wahrer Schülerschaft» erwartete. Das an den George-Kreis erinnernde Meister-Jünger-Verhältnis wirkte wie ein Vorbild, nach dem Schüler «an den Erfahrungen der Meister ihre eigenen Erkenntnis-Erlebnisse» entwickeln sollten, denn gelenkte «totale Erkenntnis» – allerdings ein frommer Wunsch – würde nur «durch das harmonische Zusammenwirken von Individuen» entstehen. Daß die Wissenschaft vom zwischenmenschlichen Diskurs lebte, war für Gass eine Selbstverständlichkeit, die er seinem «lieben, verehrten Lehrer» Curtius gegenüber äußerte. Da im Gedankenaustausch Wertungsaspekte «methodischer Fragen» insbesondere vor dem Hintergrund ihrer «Überbewertung» beide beschäftigte, würden sie sich – so Gass an den Dichter Bernt von Heiseler (1907–1969) am 1. Januar 1943 – aufgrund des Bildes vom «Ideenwirrsal» der deutschen Geisteswissenschaft aufdrängen, «wenn man die Philologie als etwas Ganzes» betreibe. Zwei Monate später, am 5. März 1943,

beschrieb er dem Dichter die Schwerpunkte und Fachinteressen seines Lehrers, «dem ich mich mit meinem ganzen Sein aufs engste verbunden fühle».

Curtius hatte im Januar 1932 Ansichten über kulturelle Hintergründe der deutschen Krise unter dem Werktitel «Deutscher Geist in Gefahr» veröffentlicht. In seinem wendigen und gewandten Gedankengang war sie weder eine Kampfschrift noch ein «Warnschrei», eher ein Weckruf zur Erneuerung aus dem Geist des christlich-lateinischen Mittelalters, mit dem sich Curtius allerdings wie ein kritischer «Katakombengelehrter» zu-rechtstilisiert» (Jürgen von Stackelberg) habe: Erstens argumentierte er wie ein Apologet, der im Rückblick seines Buches «Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter» im Jahr 1947 die «Selbstpreisgabe der deutschen Bildung» beklagt und 15 Jahre vorher darauf bestanden hatte, dass der «Humanismus einer totalen Erneuerung» bedürfe. Zweitens konzentrierte er seine Polemik auf die politisch-soziologischen Hintergründe des kulturellen Niedergangs und auf den Heidelberger Soziologen Karl Mannheim. Primär im Brennpunkt des ersten Punktes wandte er sich in seiner Schrift 1932 gegen «Bildungsabbau und Kulturhaß», indem er dem 19. und 20. Jahrhundert nachsagte: «Die ursprüngliche Substanz wurde zur akademischen Überlieferung, und diese Überlieferung auf den Schulen und Universitäten wurde immer dünnflüssiger und kraftloser». Es sei jetzt die Zeit des Epigontums, deren «Bewegungen mit dem Stichwort ‹zurück zu›» Kant, Fichte, Hegel, Goethe und Schiller zum Ausdruck kämen. Aber alle diese Renaissancen seien «selbst vielmehr nur Teilvorgänge und Symptome jenes akademischen Historismus». Curtius wollte einen Humanismus, der nur dann etwas sei, wenn er den «Enthusiasmus der Liebe» in sich trüge. Entstände er aus dem «Überschwang der Fülle und Freude», dann würde er dem «Liebhaber des Humanismus» die «rauschhafte Entdeckung eines Urbildes» sein.

Gegen abgeschmackte «Kulturzerstörer» und «geistigen Protektionismus» manifestierte er hartnäckig seine Position: Humanismus und Christentum seien untrennbar, nicht nur wahrheitsträchtig «einmalig», sondern sie würden dadurch die «Verbindung von Humanismus und religiösen Glauben» bezeugen. Zusammen mit der «Aufklärung» würden sie den «Gemeinbesitz europäischer Erfahrung» bilden, auch wenn der «neue deutsche Nationalismus» dem «Geistigen» jedes «Daseinsrecht» bestreite. Die «Erneuerung könne nur aus stärkster Verdichtung und schöpferischer Intensität des *Lebens* kommen», einem «Einklang zwischen Leben und Geist», der in der «*Biologie der Tradition*» im «zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts» vornehmlich ein «totaler Humanismus» sein müsse. In dem Sinne sei

das Judentum «ein verehrungswürdiger Bildungs- und Zeugungsstoff des Christentums» und «vielleicht das von höherer Macht gewollte Wesensverhältnis des Judentums zur Idee des Abendlandes». Gleichwohl stände der «Paganismus der Renaissance, auch das Neuheidentum Goethes» noch «*innerhalb* der Spannung, die seit Augustinus und Hieronymus die antike und christliche, germanisch-romanische Kultursynthese des Europäismus» bilde. Dieser von Curtius vorausgesetzten «Koinzidenz der Begriffe ›Humanismus‹ und ›Europäertum‹» entsprach zwar die europäische «Krise des Humanismus», aber seine historisch «durchgängigen» wie restaurativen Rettungsziele ließen die europäisch «wesensmäßige Spezifität» erst durch sein «Prinzip des Individualismus im humanitär-christlichen Geiste» wieder aufleuchten. Seiner Meinung nach habe der von José Ortega y Gasset entlehnte Begriff «‹Kulturalismus›» der «Sache des Geistes» nicht gedient, denn er sei in einer «bloßen Kulturideologie schlecht aufgehoben».

Curtius' Humanismus-Modell ist 1918 historisch bedingt ein «planetarisches Phänomen», dann 1932 viel mehr europäisch problemorientiert und kulturräumlich «begrenzt», ohne pauschal das «Kennzeichen einer verschlossenen Kultur» (Manfred S. Fischer) wiedergeben zu wollen: Sein «antiaufklärerisches Ressentiment», aufklärerische Intentionen im «‹Nationalhumanismus›» mitdenken zu wollen, erklärt seine «humanistische Heiligenverehrung». Dieser «einäugige Kulturtraditionalismus» hätte seinen «totale[n] Humanismus» als «standortgebundenes», papierenes «Literatenkonstrukt» (Helmut Fuhrmann) qualifiziert, «*ohne den tragenden Grund einer verlässlichen Humanität*» gegen menschenverachtende Kultur-Defizite seiner Gegenwart wirksam in Anschlag bringen zu können. «Brotgelehrtentum» und NS-Involviertheit lehnte Curtius ab, wie ihm überhaupt «Charaktermasken» zuwider waren. Anders als in der Auseinandersetzung mit den Juden vertrat er eine klare Maxime: «Wir bekämpfen nicht das Judentum, sondern die Destruktion: nicht eine Rasse, sondern eine Negation». Nicht überzeugend erschienen ihm jedoch die vom Glauben abgefallenen Juden, die sich nicht mit dem Deutschtum assimiliert hätten. Gerade sie hätten eine Tendenz zur «Negation in ihren zwei Formen: «Destruktion und Zynismus» entwickelt. Dagegen müsse man sich allerdings wehren.

Sein seriöser Anspruch differenzierter «Verwerfung des Antisemitismus» widerstand der ideologischen Reglementierung, dem rücksichtslosen «Seelenverkauf» oder dem Geistfeindlichen eines politisch «übergestülpten» Kategoriensystems, denn der Determiniertheit erzieherischer, propagandistischer und ideologischer Vereinheitlichungen, einem NS-Einheitsdenken der barbarischen «Bricolage», wollte Curtius nicht dienen. In selbstgewisser

Vornehmheit scheute er davor zurück, Entwicklungen und die Geschichte außereuropäischer Kulturen zu diskriminieren, schon allein deswegen, weil Werke der Aufklärung in seinem humanistischen Horizont nicht allein die legitimierende Kompetenz des unabhängigen Forschers ausmachten. Seine geistige Distanz zur «vielfach fragwürdigen deutschen Gegenwart» war angesichts der Indoktrinierung bemerkenswert, denn sie spiegelte die «Situation der deutschen Intelligenz» (Helmut Fuhrmann) auffällig peinlich wider.

Der sozialdarwinistische Rassenkult der Gewalt demonstrierte Zielsetzungen totalitärer Perfektion, die den Antisemitismus ins Unerträgliche steigerten. Hitlers Absichten, die er in seinem Buch «Mein Kampf» dargelegt hatte, untermauerten sowohl die nach außen gerichtete Vernichtungsstrategie «rasseheilender» Aktionsfähigkeit als auch rassestaatliche Schritte totaler «Gleichschaltung». Die Härte inhumaner Schrankenlosigkeit kannte kein Erbarmen: Curtius musste wie alle Menschen den kalten NS-Zynismus im Gleichschritt der Vermassung, der den Idealen seines Humanismus gar nicht eigen war, über sich ergehen lassen. Wenn Karl Jaspers 1949 retrospektiv vom «Humanismus der Literaten» spricht, dann wird diese Ironie auf dem Hintergrund der sog. «Jaspers-Curtius-Kontroverse» (Helmut Fuhrmann) von 1949 nicht der Curtius'schen Perspektive von der «zentralen Besonderheit der europäischen Sinneinheit» (Manfred S. Fischer) im Jahr 1932 gerecht. In ihrer Eigenwilligkeit waren jedoch beide Männer in der Mitte des 20. Jahrhunderts die «bedeutendsten Vertreter ihrer Disziplinen, der Philosophie und der Philologie, in Deutschland» (Helmut Fuhrmann).

Zuvor hatte die Stadt Frankfurt 1947 den Goethepreis dem Philosophen Jaspers zuerkannt, der in seiner Dankesrede «Unsere Zukunft und Goethe», anlässlich des Goethejahres 1949 in der Wochenzeitung «Die Zeit» publiziert, eine – wie Helmut Fuhrmann schreibt – äußerst «derbe <Zurückweisung>» von Curtius erfahren hatte. Ihm missfiel in zerrütteter Zeit der aufwendige «Goethe-Kult» (Helmut Fuhrmann) als rettende Emporstilisierung zu einer historisch-literarischen «Erlöser»-Figur. Das Losungswort «Goethe» sollte wie der «reichste Mensch der neueren Zeit» (Karl Jaspers) auch die «Leitfigur geistiger Erneuerung» verkörpern, die Curtius nach den «ganz andersartigen Herausforderungen unserer Zeit» (Jürgen von Stackelberg) nicht genügte. Im literarischen Bedingungsrahmen von 1932 wollte Curtius mit seiner kultivierten «Restaurationsgesinnung» (Jürgen von Stackelberg) gegen den barbarischen Nationalsozialismus weder – wie Jaspers 1949 meinte – ein Wirkungsfaktor im inszenierten «Reichtum des kaleidoskopischen geistigen Spiels» noch eine Handlungsfigur als «die neue Gestalt der immer lebendigen Sophistik»

(Manfred S. Fischer) sein. Was Helmut Fuhrmann an dem «Möchtegernheld» Curtius als «intellektuelle Unredlichkeit» kritisierte, dass enthüllte immerhin die «Fragwürdigkeit und die Grenzen einer bestimmten Spielart des Humanismus», die in der deutschen literarischen Öffentlichkeit auf «breite Zustimmung» gestoßen war.

Unter den Eindrücken der Weimarer Republik hatte José Ortega y Gasset 1930 in seinem Buch «Der Aufstand der Massen» geschrieben, dass «die Einteilung der Gesellschaft» nach «menschlichen Kategorien» vorzunehmen sei. In der Masse beanspruche die «gewöhnliche Seele» die «Unverfrorenheit», «für das Recht der Gewöhnlichkeit einzutreten und es überall durchzusetzen». Als Curtius sein Verhältnis von «Masse und Elite» aus zeitgenössischer Sicht qualifizierte, reagierte er gemäßigter und rechtfertigte gegenüber der Masse gleichermaßen eine notwendige restaurative «Bemühung um Elitenbildung». Sie sei für keine Staatsform «unentbehrlicher als für die Demokratie». Aber die «zunehmende Verschulung der Universität, die zunehmende Verbeamtung der Professorenschaft» seien nicht geeignet, das «Elitenprinzip zu fördern und den liberalen Geist zu pflegen, der die deutsche Universität groß gemacht» habe. Unter dem politischen Aspekt der Bildungsproblematik radikalisierte die «Lehre vom <totalen Staat>» die Argumentation der rechten wie linken Extremisten. Während Lepenies in seinem Urteil dem Verfasser Curtius ein «Resultat falscher Optik» nachsagte, behauptete er, dass es Curtius nicht gelungen sei, sowohl die «Wirklichkeit selbst zu analysieren» als auch die «Umwälzung richtig einzuschätzen». Humanist und Literaturkritiker Curtius hatte sich nach 1933 als «homme de lettres» ganz ins Mittellateinische vertieft. Im Jahr 1948 erschien sein Werk «Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter», das – so im Vorwort – «aus Sorge für die Bewahrung der westlichen Kultur» entstanden sei, um im «geistigen Chaos der Gegenwart» diese «Einheit zu demonstrieren».

Während der NS-Zeit erschütterten die Kriegsverhältnisse das elitäre Hochschullehrer-Modell akademischer Qualitätsbestimmung, gezielter gelehrter Nachwuchsförderung und institutionalisierter «Macht der Bildung» (Carola Groppe), das in der Ordinarien-Universität das autonome Bildungsideal Wilhelm von Humboldts (1767–1835) und den Geist persönlicher Übereinstimmung im Lehrer-Schüler-Verhältnis exemplarisch verkörpert hatte. Kollektiver Militärdrill zeitigte individuell-negative Effekte: Wegen der bedrückend formalisierten «Öde des Militärdienstes» bedauerte Gass im Brief vom 26. September 1943 an Bernt von Heiseler die Verhältnisse an der Kriegsschule in Potsdam sowie in Politik und Heer. Denn zuvor war Gass als habilitierter Hochschulangehöriger seit Weihnachten 1940

auf die Ausbildung militärischer Dolmetscher vorbereitet worden; seit dem Frühjahr 1942 leistete er zunächst in Italien seinen Kriegseinsatz als Ausbilder in «Dolmetscher-Kompanien». Was ihn besonders an diesem Lebensstil desillusionierte, das waren Wahrnehmungen geistigen Desinteresses im «Soldatsein» sowie eine «verflachte maskenhafte Äußerlichkeit», in der Tat sowohl ein Merkmal geistiger Uniformität als auch Defizite äußerer geschichtsformender Kräfte. Das Wiedersehen mit dem italienbegeisterten Heiseler zählte Gass – im Brief vom 1. Januar 1943 – bereits zu seinen «Wünschen für das Leben <danach>». Gass fiel am 18. September 1944 während des alliierten Luftlandeunternehmens zwischen Arnheim und Hertogenbusch: Curtius hatte seinen «einzigsten, wirklichen <Schüler>» (Frank-Rutger Hausmann) verloren.

Während der Gedankenaustausch zwischen Heiseler und Gass um die Dichtung und «um die Rolle des Intellektuellen im Krieg» kreiste, gründete das Interesse zwischen Curtius und Gass vornehmlich auf Leselektüre, Dichtung und Mittelalterstudien. Beide Korrespondenten – meint Frank-Rutger Hausmann – befanden sich im fundamentalen Irrtum, «man könne im <Dritten Reich> Wissenschaft im Elfenbeinturm betreiben». Bot er nicht eine grüblerische Chance, über den Druck der Funktionalisierung insgeheim im persönlichen Dialog zu reflektieren? Gass hegte solche Hoffnungen, die der Friedenszeit und seiner akademischen Karriere galten, vermied aber wie Curtius in der «modellhaften Lehrer-Schüler-Relation» eine Denkweise, die der militärischen Wirklichkeit Aufmerksamkeit schenkte. Unterschätzen darf niemand die Tatsache, dass beiden ihr «Elfenbeinturm» wie ein Raum innerer Freiheit, innerer Emigration und zwischenmenschlicher Verbundenheit ausreichte. Weder die Kriegswende im Februar 1943, für Gass immerhin ein Zeichen der «fragwürdigen Zukunft» nach «Stalingrad», noch ein eventuelles Kriegsende mit dem kollektiven Neuanfang Deutschlands, der die geistige Erneuerung vorhatte, wurden erörtert: Die Vergleichsrede vertrauter Empfindungen, die Gass anlässlich eines Fronturlaubs beim Bonner Lehrer-Besuch «wie eine Heimkehr in ein Vaterhaus» erfüllte, repräsentiert Curtius gegenüber zum einen die Lehrer-«Verehrung» und Schüler-«Anhänglichkeit», zum anderen Gassens Bild der «Schüchternheit» und des «geistigen Glücks», ausgesprochen im Brief vom 24. April 1943.

In der gezielten Übertragungsweise eines sozialwissenschaftlichen Modells vermag vielleicht ein «interpersonaler Circumplex (ICP)» etwas Ähnliches erreichen, um analoge Eigenschaften der Persönlichkeiten und Emotionen zu deuten. Originäres trägt zur Kohärenz bei, ihre wahren

Formen selbst zu «übersetzen»: Doch jede naturrechtlich widrige Verformung in Freiheit wie in Unfreiheit ist dürftiger als das Original, weil militante Umstände und diktatorische Überwachungsmethoden auch im spezifischen Fürsorge-Verhältnis zu beachten waren. Eine enge wahrhafte Beziehung zwischen Menschen konnte sichtbare Differenzen zwischen gesetztem Recht und gesetztem Unrecht aufheben. Was konnte die «Ausstrahlungskraft» des Lehrers und die «eigene seelische Welt» des Schülers in ihrer gemeinsamen Stimmung überbieten, denn beide konzentrierten sich auf unverfängliche fachliche Dialoge. Den «Ordinarienstatus mit dem Prinzip der Schülerschaft» übertrug Curtius nach dem «Weltgesetz der Sympathie» wie eine überzeitliche, naturrechtliche und kompromisslose Gültigkeit vorrangig auf seinen Schüler, den «Auserwählten», «Erben» und «Nachfolger» Gass: Dafür war nicht die institutionelle Einigung ausschlaggebend, sondern der Fundus an Erfahrung, der die Fähigkeit, einen akademischen Werdegang zu prognostizieren, bereicherte. Während des Militärdienstes in Italien schien dieser eindeutige Gunstbeweis Gass wie ein idealistisch-orientierendes Rufzeichen aus dem ehemaligen «akademischen Schutzbereich» (Frank-Rutger Hausmann) aufzumuntern, zumal Curtius vom NS-Regime als missliebiger Wissenschaftler eingestuft worden war.

Der «akademische Schutzbereich», der dem «Elfenbeinturm» gemäße prinzipielle Fähigkeiten des freien Denkens im Unterschied zu Zwang, Bevormundung und Unterwerfung «anstachelte» (lat. «instinguere»), koordinierte, «übersetzte» und kollektivierte indes humanistische Haltungen und Vernunftprinzipien gesellschaftlicher Übereinkunft, die spezifische Zusammenhänge rationalen Denkens mit Bindungen von Liebe und Erkenntnis metaphysisch begründeten und ausrichteten. Von der engen Gebundenheit des «Schülerhaften» an den deutschen Professor war Curtius noch 1945 überzeugt, da er meinte, in den Geisteswissenschaften würde es keine Methoden geben. Außer einer vielleicht, die sowohl von innen als auch von außen einem «antreibenden» Verhaltensimpuls gleiche, der nicht lehrbar sei, weil «das Zusammenarbeiten von Instinkt und Intelligenz» (Wolf Lepenies) von der Kraft des freien Willens abhängig sei. Das Schlüsselwort «Intelligenz» erschien ihm 1949 im Zusammenhang mit der geistigen Autorität wie «ein goldenes Wort» (Manfred S. Fischer). Curtius, der weder vom frei waltenden Instinkt, dem spontanen Lust-Unlust-Gefälle, noch vom soziologischen «Konzept der freischwebenden Intelligenz, dem «Wolkenkuckucksheim» (Wolf Lepenies) etwas gehalten hatte, wiederholte 1950 seine These in den «Kritischen Essays zur europäischen Literatur». Im Ergebnis des

Denkens, Erklärens und Redens hätten Forscher, Schriftsteller und Zeitbeobachter vor 1933 Gegenwartsdiagnosen zu Papier gebracht, aber keine handlungsorientierte Praktikabilität gesellschaftspolitischer Lösungsansätze.

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts stritten Natur- und Geisteswissenschaftler oder selbst Fachleute der Literatur und Soziologie wechselseitig und hartnäckig um ein zukünftiges Selbstverständnis. Ihnen ging es sowohl um die «Schlüsselorientierung der modernen Zivilisation» als auch um ein «Erklärungsprivileg, das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Soziologie für sich beanspruchte» (Wolf Lepenius). Angetrieben vom erkenntnistheoretischen «Hochmut des Wissenskönnens und Machenwollens», in dessen Umkreis die «skandalöse Trennung der Gesellschaft vom Staat» hingenommen wurde, konnte sie im Urteil Lepenius' der «Besonderheit Deutschlands und der deutschen Entwicklung» nicht gerecht werden. Curtius' «europäisches Rettungsziel», das nach dem Ersten Weltkrieg das «Vorstellungsbild des Nationalen und des Europäischen» im Rahmen einer besonderen «europäischen ›Sinneinheit‹» (Manfred S. Fischer) verändern wollte, bezog sich auf die Entfremdung der «drei Kulturen» Frankreich, England und Deutschland, weil er diese «Großmächte» für den «geistigen Wiederaufbau Europas» zu gewinnen beabsichtigte.

Europas politische Zukunft hatte 1917 durch Amerikas Kriegseintritt und Russlands Revolutionen insbesondere Historiker nicht in Propheten verwandeln können. Wichtige Ereignisse begünstigten in der Praxis Ideologien und Spekulationen, wobei es der historischen Faktizität nicht an Alternativen mangelte. Ideen langfristiger Hoffnungen radikalisierten das «Übersetzen» sowohl durchschlagskräftiger Determinanten der Ideologien in der historischen Wirklichkeit als auch den Durchbruch aus dem «Reich der Gedanken» (Herbert Lüthy) in die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» des Jahres 1948. Verabschiedet von der UN-Generalversammlung, deren Beschluss für die Mitgliedsstaaten nicht bindend war, hat die UNO seitdem wider das Vergessen menschenrechtlicher Werte und Sinnzusammenhänge öffentliche Kritik geäußert: Den «goldenen» Prinzipien der Menschenrechte zu Freiheit, Vernunft und Tugend musste der rechtsstaatliche «Beweis der Tugend freier und vernünftiger Menschen» gegen Deformationen und Wertezersfall folgen, wie Herbert Lüthy in seinem Essay «Tugend und Menschenrechte. Zur Topologie politischer Begriffssysteme» von 1974/1989 ausgeführt hat. Denn die Sprache im beschleunigten Wandel, die Wörter sowohl mit «Großen Erwartungen» als auch durch «Große Transformationen» dramatisierte, förderte ihrerseits Prognosen und «Innovationen», die immer

der Legitimation bedurften. Entsprechend hatte die Vergangenheit im Modus des Wandels naturrechtliche Formen im Geist «pluraler Gleichzeitigkeit» entfaltet und in der politischen Gegenwart vernachlässigte Menschenrechte mit der Solidität unerschütterlicher Kultiviertheit gerechtfertigt.

Der amerikanische Wissenschaftshistoriker Steven Shapin (geb. 1943) charakterisiert Geistes- und Naturwissenschaftler der Vereinigten Staaten, die mit der Kohärenz des «Elfenbeinturms» (engl. «Ivory Tower»), einer alttestamentlichen Allegorie, «bildlich und logisch richtig» (engl. «imaginary and consequential») ihre geistige Selbstständigkeit, politische Unabhängigkeit und demokratische Verantwortung verteidigt hätten. Als «figure of speech» habe sie im kulturellen Bedeutungswandel des 19. Jahrhunderts vom Religiösen zum Ästhetischen – vor allem in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts – einen vieldeutigen literarischen Wortsinn erhalten, persönliche Unabhängigkeit, «Berg-Exzellenz»-Glaubwürdigkeit und Distanzierung gegenüber staatlichem Dirigismus, konformistischer Militarisierung oder autoritären bzw. diktatorischen Zwängen zu dokumentieren – als «Ort des Rückzugs» (engl. «place of disengagement») oder wie eine freischwebende akademische «Turm-Potenzialität». Shapin stellt in seinem Beitrag die Faktizität wahrheitsverpflichteter «Türmer-Haltungen» als experimentielle «Wissenschaftsinseln» vor, erinnert aber zugleich – analog typischen «Berg-Normen» des Dekalogs und der Menschenrechte – an ihre verfassungsrechtlichen demokratischen Aufgaben politischer, moralischer und künstlerischer Verpflichtung, im «anstachelnden» Ernstfall «von ihrem Elfenbeinturm zu steigen, um den Faschismus in ihrer Welt zu bekämpfen» (engl. «to descend from their Ivory Tower, to fight fascism in their world»).

Besonders nach 1945, in der Zeit des «Kalten Krieges», rückte die amerikanische «Universität als Elfenbeinturm, wenn auch mit mehrdeutigen Wertigkeiten» (engl. «university as an Ivory Tower, albeit one with ambiguous valences») in das öffentliche Interesse, sozusagen als eine «Phase, ein Moment in der Herstellung von Wissen und Tugend» (engl. «phase, a moment in the making of knowledge and virtue»). Nachdrücklich betont Shapin, dass die Natur- und Ingenieurwissenschaften sowie die «Praktiken der meisten beruflichen Schulen (Göttlichkeit, möglicherweise ausgenommen)» (engl. «practices of most of the professional schools (divinity, possibly, exempted)») dem materiellen Wechselspiel von Aufträgen und Interessen der Regierung und Industrie auf ihre Forschung nachgaben oder ganz konsequent auf solche Privilegien, Vorteile bzw. Profite verzichteten. Im Ergebnis sei sowohl den Naturwissenschaften als auch «einigen Disziplinen der Geisteswissenschaften, Philosophie und Linguistik» (engl. «some

modes of human science, philosophy and linguistics») manches vorzuwerfen, nicht aber eine Art «Kulturspaltung»: «Aber das war nie und ist jetzt nicht ein einfaches ›Two Culture‹ Geschäft» (engl. «But this never was, and is not now, a straightforward ›Two Cultures‹ business»). Doch die Kontroverse über die «wissenschaftliche Revolution» ist in Wirklichkeit nicht erledigt, da erstens die englischen «Literaten des 20. Jahrhunderts» in den Augen von Charles Percy Snow (1905–1980) «Bösewichte» seien, deren wissenschaftliche Weltbild-Entwicklung der Ahnungslosigkeit in die Hölle «Auschwitz» eingemündet habe, und zweitens deren Bedeutung naturwissenschaftlicher Schlagworte in der Kontroverse «bis heute aktuell und umstritten geblieben sind» (Wolf Lepenies).

Shapin's ohnmächtigem Zornausbruch «Explodiere Elfenbeinturm!» (engl. «Blow up the Ivory Tower!»), dem ausschlaggebende Prozesse der Modernisierung, Säkularisierung und Demokratisierung zugrunde gelegen hätten, werden im 21. Jahrtausend nicht nur plurale Stilwerte von Wissen und Fähigkeiten im Sinnkreis von Forschung, Bildung und Religion abverlangt, sondern auch typische «Berg-Verbindlichkeiten» bzw. «große Türmer-Verbindlichkeiten». Danach ist Ökumene die naturrechtliche «Propagierung des wahren Glaubens», weil sie sich «bruchlos innerhalb des gleichen Sprachkontinuums» (Herbert Lüthy) vollzieht: Die Dringlichkeit universeller «Rechtschaffenheit, Tüchtigkeit und Tugend» zwingt erstens zum Widerstand, der Forscher nicht vom «bussfertigen Rückblick als Geschichte des europäischen Imperialismus» (Herbert Lüthy) freispricht. Zweitens ist diese scheinbare Paradoxie, die das Bekenntnis zur moralischen «Last der Geschichte» abverlangt, mit Lüthys Worten weder ein «denkerischer Ballast» noch ein geschichtsmächtiges Hindernis der «Mündigkeit». Im Gegenteil bestätigt sich darin der «Kategorische Imperativ», die Erwartungsvielfalt akademischer Experten mit ihren methodologischen Alternativen und problemlösenden Theorien zu würdigen: Die Anerkennung aller menschlichen Beziehungen ist analog den denknotwendigen «Übersetzungen», die die Handschrift aporetischer und hermeneutischer Denkstrukturen tragen. Ihr uneinheitlicher Stellenwert ist eine innere Triebkraft, die gegen soziologische Proklamationen und gegenüber der überzogenen Egalisierung empirischer, politischer und sozialer Lebenskompetenzen nichts unbefragt lassen will, wenn Tugend im «schnellwechselnden Modewert der Wörter» (Herbert Lüthy) in bunte Begriffsverschiebungen menschlicher Schicklichkeit «übersetzt» wird: Diese Begrifflichkeit ist endliche Begrenztheit.

Offensive Kritik erwehrt sich zeittypischer Vereinheitlichungen des «Übersetzens», diskutiert Aspekte der Unübersetzbarkeit und will auf das

aporetische Bewältigen geistiger «Ermüdungsbrüche» in Prozessen des Um-denkens vorzeitig aufmerksam machen: Evidenzvermittelnde «Berg-Normen» oder elfenbeintypische «Türmer-Haltungen» repräsentieren die Unmittelbarkeit Gottes. Biblisch, patristisch und exegetisch entwickelte sich daraus in der Kirchengeschichte einerseits der exegetische Verknüpfungsvorgang «Typologie» zwischen dem Alten und Neuen Testament resp. zwischen «Präfiguration und Erfüllung» (Friedrich Ohly) andererseits die erhabene Wortprophetie der Offenbarung: Seit Johannes Cassianus (um 360– um 435 n. Chr.) handelt es sich um die «Vier Schriftsinne» in «einem» Wort – im «verbum Dei».

Als Gottes Weisheit und Wahrheit in der Heiligen Schrift ist es das Bleibende im wandelbaren Lichte, das dem ganzheitlichen «*sensus spiritualis*» ein wortgebärendes Wirken Gottes zuerkennt: In diesem Glaubensprozess des «Empfangens» sind Gott und Wort eins, ebenso Wort und Bild in der «reinen» Einheit des geoffenbarten Menschen. Seine geglaubte Exzellenz ist eine Idealität, die von der praktizierten Weltlichkeit abweicht, denn Gottes Wort und des Menschen Wort sind binärisch zugespitzt wie Sakrales und Profanes. Auch eine politisierte Binarität von Reinheit und Unreinheit wäre in der Moderne als Dogma und Postulat weder wirklichkeitsnah noch weltklug. Unaufhaltsam veränderte sich im Verlauf der Kulturgeschichte der Fundamentalsinn der Sprachen. Ihre Depotenzialisierungen, Entwertungen und Relativierungen sind historisch nachweisbar wie in Wirklichkeit vielfältige Phänomene des Mischens und Vermischens. Davon beeinflusst waren Wahrnehmungen, Weltanschauungen und Welterfahrungen, weil sie eingebunden waren in einen krisenhaften weltpolitischen Entzauberungsprozess. Exemplarisch konstituierten sich unter seinem Einfluss christliche, reformatorische, aufklärerische, idealisierte, evolutionäre, rassistische oder didaktisch-konstruierte «Menschen-Bilder» mit eigenständigen Kultur-Aneignungen des Denkens, Glaubens, Hoffens und Handelns.

Friedrich Ohly bewahrheitet insofern ein kulturgeschichtlich sinnstiftendes und vorbildliches sprachschöpferisches Traditionsmodell: Mit dem geoffenbarten Menschen ergibt sich die spezifisch innere «*significatio*» seines literarischen, allegorischen, tropologischen und anagogischen «Wortbedeutungsraumes». Das Einssein von Gottes Wort und menschlicher Sprache wäre nur im wirklichkeitsfremden Idealfall «rein», dagegen wäre erfahrungsgemäß das wirkmächtige Andere, Fremde und Unreine reizvoller, wirklichkeitsnäher und wirkungsreicher. Kontinuitätsbewusst systematisiert Ohly die Konkordanz der jüdischen und christlichen Geschichte mit dem mittelalterlichen Ordnungsprinzip, das einen vernünftig empfangenen

«Berg-Auftrag» und «Berg-Aufstieg» widerspiegelt: «Die typologische Steigerung stellt das Heute auf eine Höhe, die nicht Ende ist, sondern Aufruf zur Bewährung unter stimulierender Verheißung». Denn den fundamentalen «Unterbau» historischen Buchstabensinns vervollständigt erst der geistliche «Überbau» als heilsgeschichtliche Bedeutung des Textes, als eine wordhellende Perspektive, die den theologisch-spirituellen Zusammenhang vom «Fundament zum Gewölbe, vom Irdischen zum Himmlischen» (Friedrich Ohly) leitet. Beide kontingenzabweisenden Sinnträger der Überlegenheit, die biblische «Typologie» und die «Vier Schriftsinne», festigen somit die Einheit und Ganzheit eng aufeinander bezogener, apologetischer Willens- bzw. Wahrzeichen der christlichen Theologie, die in göttlicher Absolutheit den Bildungsfundus der permanenten Aporetik entfalten.

Ob sprachliche Konsens-Verhältnisse, die zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, Wirtschaft und Universitäten oder in der medialen Öffentlichkeit zweifelhafte interdisziplinäre Affinitäten als sog. «Kontrastharmonien» produzieren, kritische Anstöße in Diskursen auslösen, ist mehr als fraglich. Deswegen ist es notwendig, dass im Kontext scheinbar vorbildhafter Lösungen gegenüber fundamentalen Problemen die kritische Aporetik der «gegenwärtigen Welt- und Selbsterfahrung» (Gregor Maria Hoff) intentional vorangetrieben wird. In der praktischen Vermittlung vermag das «Sprechen im Übergang» paradigmatisch offenlegen, dass aporetische Suchbewegungen «*des unpathetisch seine Verantwortung tragenden Menschen, der für die anderen selbstlos da ist*» (Karl Rahner), nicht unbedingt sicher sein können, dass sie gelingen werden. Denn die persönlich bestimmte Perspektive der Glaubenserfahrung geschieht in der Unbegreiflichkeit Gottes durch Liebesnähe: «Die Aporie der Vermittlung des Unmittelbaren ist nicht zuletzt die theologische Vermittlungsaporie in allem Sprechen von Gott» (Gregor Maria Hoff).

Die Vorbildlichkeit alttestamentlicher «Elfenbeintürme», die in der tal-mudischen Bildersprache – so Melanie Peetz – die männliche Figur auf Gott und die weibliche auf Israel überträgt, also «Salomon auf Jahwe» bzw. die «Braut auf Israel», entwickelte sich in Alexandrien der Kirchenväterzeit als rabbinische Allegorese. Sie inspirierte nicht nur die Kirchenväter, sondern wahrte im Judentum über Jahrhunderte ihre repräsentative Autorität. Im Christentum haben seit dem 12. Jahrhundert – wie die beispielhaften Predigten Bernhards von Clairveaux belegen – wordhellende Elfenbeintürme wie «Antitypos-Grenzwächter» der «Berg-Normen» entsprechende Sinnbezüge von «Salomon auf Christus» bzw. von «Braut auf Kirche» dokumentiert. Angeregt von Platons «Symposion» bestätigt Origines die

Allegorese, nämlich die des Logos als Jesus Christus («Evangelium») und die der einzelnen frommen Seele Marias. In diesem Zusammenhang hat die altjüdische Deutung in der christlichen Kirche eine andere Wendung genommen, indem das Hohe Lied als Schilderung des Liebesverhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche aufgefasst wurde. Im Prinzip gehören beide Auslegungen bis heute zum Gemeingut aller Christen, allerdings unter dem Vorbehalt, dass die «allegorische Schriftauslegung [...] aus heutiger wissenschaftlicher Perspektive problematisch» sei. Wenn sie «in die Schrift einen theologischen Sinn hineinlegt, der vom Text selbst her nicht gedeckt ist», dann ist – unabhängig von den geäußerten Bedenken – das «Hohe Lied im Kontext des Kanons» (Melanie Peetz) dennoch für hermeneutische Grundannahmen und exegetische Bedeutungen offen.

Mit den Worten Steven Shapin's scheint einerseits die «Anerkennung der ›Erhebung‹ von Forschungen zu einem ›Allzwecklagerhaus‹ der modernen Gesellschaft zuzunehmen» (engl. «the middle of the twentieth century seems to acknowledge the rise of the research university as modern society's all-purpose storehouse of real and potential value»). Andererseits hegt er mit dem «Blow up»-Ausruf Hoffnungen auf antike Bildungsschätze eines alttestamentlich einst glaubwürdigen Fundaments, das Gesichtspunkte der «Archaisierung» im Wechselspiel von aktivem und kontemplativen Leben oder von «*negotium* and *otium*» offenbar wieder beleben will. Kontemplation ist und bleibt für Shapin ein «Gestern im Heute», ein sinnstiftender Bildungswert des Elfenbeinturms, durch den die typologische «Suche nach Persönlichkeit» (Richard Sennett) erst die eigentliche Bezugsgröße gefunden hat. Shapin untermauert seine Position mit zwei Ergebnissen: 1. «Das fein ausbalancierte klassische Gespräch hat sich gewandelt in einen Monolog, auch in ein leeres Gerede» (engl. «The finely poised classical conversation has turned into a monologue, even a rant»). 2. «Der moderne Monolog findet keine Wertschätzung im Elfenbeinturm» (engl. «The modern monologue finds no worth in the Ivory Tower»). Wahrscheinlich müssen die «Zionswächter» ihre «Deixis am Phantasma» (Karl Bühler) neu justieren.

Ein absolut «geswitchtes», modernistisches «Blow up»-Postulat des «Anstachelns» lautet im Gleichsetzungsnominativ: Modernisierung ist Rationalisierung. Als Kommunikations-Phänomen der neuen «Totalität» vereinheitlicht das «Anstacheln» die Rationalisierung des öffentlichen und privaten Lebens, so dass im Besonderen die «Welt intimer Empfindungen» (Richard Sennett) nachhaltig zur «Tauschware im ›Markt der Selbstoffenbarung‹» (Regina Gottwald) deformiert wird. Auswirkungen dieser individualistischen Marktdoktrin beschleunigen in der Alltagspraxis Wege in die gottlo-

se Gesellschaft. Bedenklich ist die «Gegenwartsverneinung im Namen der Vergangenheit», die nicht nur für die Wandlungsfähigkeit von «Rationalisierung plus Pluralisierung» (Odo Marquard) zuständig ist, sondern Intentionen verstärkt, die gegenläufige Übersetzungsstrategien der «Archaisierung» und «Modernisierung» mittels einer methodischen Programmatik koordinieren und dadurch neue Forschungsansätze mit kalkulierten Sinnstrategien entwerfen. Dieser regressive Historismus, eine Alternativ-Kontinuität des vom antiken Griechenland bis in die Moderne reichenden «futurisierten Antimodernismus» (Odo Marquard), entfaltet mit der Rationalität des Forschers naturentfremdende Verfallserscheinungen der Moderne oder organisiert durch die Renaissance griechischer Mythologie eine auf Nietzsche gründende unveränderliche, existenzielle Wiederkehr: Ihre sozial-trennende, anschauliche «Anthropologie» repräsentiert die polarisierten Götterfiguren Apollon und Dionysos, die zum einen moderne Spannungsfelder bürgerlichen Lebens bzw. oppositioneller Ordnung und zum anderen Verhaltensweisen rauschhafter Enthemmung bzw. Zerstörung manifestieren.

Methodologisch substituiert dagegen der erfolgslogische Verlaufaspekt «Modernisierung» überkommene wie unverifizierbare Prämissen der «Elfenbeintürme», währenddessen in der virtuellen Realität der Rationalismus fortschrittlicher «Groß-Projekte» unbestritten dominiert. «Elfenbeintürme» verlieren überhaupt im öffentlichen Interesse an aporetischem Stellenwert oder behaupten sich scheinbar nachlässig gegenüber einer digitalen Entfremdung in der «De-Realisation», «De-Sozialisation» und «De-Potenzialisierung», so dass Programme virtueller Großräume die «freie Wahl der Identität» (Hans-Walter Ruckebauer) nahe legen. Im allen zugänglichen Gestaltungsraum des «Cyberspace als Paradiesraum» (Reinhold Esterbauer) herrschen durchweg entgrenzte, «religiöse», durchkonstruierte und hyperrealistische Verbindungen zufälliger, zugänglicher, gewollter und willkürlicher Interaktivitäten: Der Mensch mythologisiert nicht nur «seine eigene Existenz», sondern der mediale Möglichkeitsraum stimuliert Gegenwartsneuheiten, als könne er seine eigene Evangelisierung als «Menschenebenbildlichkeit Gottes» (Reinhold Esterbauer) professionalisieren.

Aporetische Theologie und menschliche Existenz: Rationalität und «Einheitsdenken»

Die «totale Absurdität der Welt» (Heinz Robert Schlette), eine durch «Bloodlands» (Timothy Snyders) wie Archipel Gulag, Auschwitz, Kriege, Aufstände und Nationalitätenterror dehumanisierte Geschichtserfahrung, ist nicht nur ein Projekt der Geschichts- und Museumsdidaktik. Für moderne Geisteswissenschaftler, die im «Fadenkreuz von Emanzipation und Provokation» (Jürgen Stillig) ihren Aufgabenbereich beurteilen, sollte diese Absurdität nicht nur ein Ansporn sein, sondern wie ein Stachel innerer Aporetik gegen das Vergessen wirken, wie ein entschlossenes Aufbegehren gegen fortschrittsgläubige Entgrenzungen und schleichende Manipulierungen. Radikal sich verändernde «Grenzl原因en-Vertrautheiten» des Lebens, umgangssprachlich «Rote Linien», gegen deren Missachtung sich «aporetische Kritik» und das Ethos der Handelnden schon wegen der beschleunigten grundsätzlichen «Ausweglosigkeit solcher Rationalität» (Gregor Maria Hoff) wappnen sollte, rufen existenzielle Sicherheits-Bedenken, «ursprüngliche» Zweifel und damit christliches «Leiden an ihren Aporien» der Gegenwart hervor. Die Denkfigur «Aporie», die Weglosigkeit und das Denken von «Brüchen» erfahrbar machen kann, indem sie nicht weiterführen und «doch gegangen werden», ist empirisch notwendig. Mit ihr durchdringen bzw. verbinden sich im Methodenfeld die theoretische und praktische Vernunft, als seien Methodenbegriffe in der Anwendung wie «Navigatoren» zielgebend für die Fragestellung. Dementsprechend veranschaulichen sich Leidens-Aporien in Vorstellungen politischer Theologie, die sich in der Wahrnehmung des «eigenen, mithin paradoxal erlittenen Scheiterns» – einer wiederum paulinischen Gebrochenheitserfahrung» (Gregor Maria Hoff) – dokumentiert als eine weglose Situation, in der Menschen der Hoffnung auf Auswege vertrauen: äquivalent, rational und vermittelnd.

Theologische und erkenntnistheoretische Metaphern problematisieren Erwartungen im «Weg als zentrales Lebensbild», der sich im «theoretischen Übergang praktisch ausgerichtet» hat. Die wegweisende Denkfigur als «aporetischer Durchgang» (Gregor Maria Hoff) und der «homo aporeticus» selbst schärfen das politische «Verhältnis von Theologie und Vernunft», das wiederum zeitdiagnostische Gegenkräfte für Lösungsversuche und Lösungsperspektiven benötigt. Aporetik ist zumindest zwiespältig, als bleibende menschliche Existenzbedingung wendet sie sich gegen totalisierende Maxime der Rationalität, um einerseits in der endlichen und kontingenten

Welt «Systembrüche» zu bewirken. Andererseits muss sie «selbst einer Systematisierung mit methodisch-formaler Operationalisierbarkeit» (Gregor Maria Hoff) gegenüber offen sein. Da die in Christus gestiftete Heilzusage Gottes eine Selbstoffenbarung ist, «übersetzt» die aporetische Situation die menschliche Existenzsituation: Christsein heißt in der Nachfolge, konsequent «der radikale Aporeriker» (Karl Rahner) zu sein.

Lösungsorientierte Rationalitätskritik rechtfertigt sich anhand von Verfahrensbeispielen, in denen das «*Einheitsdenken*» (Silvio Vietta) der Rationalität in der lebendigen Wechselbeziehung von Theorie und Praxis sowohl in der Konkretion der Interdisziplinarität mit einem «aporetisch sich erweisenden Vernunftbegriff» befragt wird als auch anthropotheologische «Übersetzungsprobleme» der «Integrationswissenschaft» analysiert werden sollen. Suggestierte Lösungsgewissheiten dieses dogmatischen Akademismus implizieren gleichzeitig Verlusterscheinungen der aporetischen Linearität wie die der Rationalisierung, Modernisierung, Reperspektivierung und Vereinheitlichung. Erkenntnistheoretische Unauflösbarkeiten sind nicht hinderlich, denn die erwähnte Aporetik steigert gleichsam Valenzen von Theologie und Rationalität, weil bewusst mit der «theologischen Aporetik ein Antisystem» im Aufbau ist und Annäherungsversuche einer «theologisch-erkenntnistheoretischen Applikation» spezifischer beurteilt werden. Während die in unterschiedlichen Anwendungen ausgefächerte wissenschaftliche Vernunft-Kategorie «Rationalität», die Logik, Beweis, Überprüfung, Objektivität, Klarheit und Genauigkeit realisiert, Zukunft als ein Voraus durch vermeintlich sicheres «*Einheitsdenken*» begreift, fundieren die vom «Heiligen Berg» ausgehenden Perspektiven die anthropologisch-christologische Stiftung als «**absolute Aporetik**». Daraus ergibt sich eine zweifache Überlegung: 1. Das Nichterkennen Gottes ist als aporetisches Geheimnis das Eine, in dem sich in der Gottebenbildlichkeit die anthropotheologische Bezogenheit als die fundamentale Wahrheit rechtfertigt. 2. Aporetisches Denken ist das Andere, weil der Verzicht des Ursprungs «unausdenkbar bleibt, sofern nicht beliebiger Abbruch erfolgt». Damit trüge jede Vernunft und Erkenntnis «**aporetische Züge**» (Gregor Maria Hoff).

Aporetische Erkenntnistheorie, die theologisch ernst genommen und für den Begriff der Theologie fruchtbar wird, leistet prozessuale, kritische wie stilistische Verstehensbeiträge in perspektivischer Gebundenheit. Diese Dimension der Verfahren ist anthropotheologisch offenzuhalten, denn jeder Versuch «entdeckt seine eigenen Aporien im Vorgang» (Gregor Maria Hoff). Silvio Vietta identifiziert – wie durch ein Auslese-Sieb der

Abstraktion – begriffshistorisch «logos» als «ratio» und beruft sich auf Cicero (106–43 v. Chr.); im Weiteren erleichtert Aporetik rationale Thesen der Abwägung besser zu begreifen, denn Verfahren sparen Zeit und verhelfen zur Überlegenheit: Rationalität ist nicht nur ein «multifunktionales Instrument des Denkens wie Handelns», eine «des Geistes mächtige» Denkform, sondern sie habe mithilfe einer sprachregelnden «*Selbstkorrektur* und *Erweiterung* des Wissens» den Beitrag geliefert, der auf Kosten der «Entmythisierung» die Zivilisation «erfand und konstituierte» (Sylvio Vietta). Im argumentativen Verweisgefüge ist die «**epistemologische Krise** der Gegenwart» eine «Hier-Jetzt-Ich-Origo» (Gregor Maria Hoff), eine zur Vorsorge zwingende Deixis, weil durch Modernisierungen neue «Brüche» innerhalb der vielen geistigen «Brüche» zu erwarten sind.

Wenn «wissenschaftliches» Wissen kontingent ist, dann bleibt rationale Erkenntnis limitativ, denn ihre Wahrheitserkenntnis ist nicht universal, eher paradoxal und schafft zudem radikale Unsicherheiten: «Rationalität weist diesbezüglich aporetische Züge auf» (Gregor Maria Hoff). Längst ist Kants Idee des «wahren Wissens» enorm geschwächt und fristet als «regulative Idee» einerseits ein Schattendasein. Andererseits lässt sich das Christentum nicht völlig entmythologisieren, denn es hat seine «Gottesvorstellung in Geschichten und Geschichte» (Christoph Levin) entwickelt. Leichthin kalkuliert dagegen Vietta «Natur wie Geschichte» durch den Einsatz nicht klar abgegrenzter Gegenbegriffe, die im Hegel'schen Anwendungsfall von «Quantität» und «Qualität» einen ununterbrochenen Zusammenhang des Berechenbaren oder die Praxis «wissensbasierter» Entscheidungen popularisieren: «Langfristig führt die Quantifizierung der Natur zu einer Entmythisierung des Kosmos und die fortschreitende Rationalität zu einem Religionsverlust in der Geschichte» (Sylvio Vietta).

Im Neohumanismus der «Rationalitätskultur» passgenauer und nutzbringender Faktizität, in der die Methodologie der Naturwissenschaften die angestrebte Vereinigung mit den Geisteswissenschaften definieren will, dominieren teils regelethische Kompetenzen teils rationale Konstruktionen, deren Begebnisse – wie beim Kontroversthemata «Rationalität und Geld» (Sylvio Vietta) – das trennscharfe «Sensorium für jede mögliche Kritik eingebüßt» (Martin Gessmann) haben. Verwirrend bis widersprüchlich steuern weitere Gegenbegriffe wie «Asthetik/Ästhetik» die Gedankenführung, die einerseits Viettas Formulierung, dass der «Asthetik im Sinne der Humangenetik ein Primat vor der Rationalität» zukomme, andererseits seine These pauschaler Nutzbarkeit stützt: «Geld korreliert ästhetisch – wenn auch nicht direkt etymologisch – mit *Gold*, in welchem seinerseits

der Bedeutungskern «gelb» steckt. Geld generiert Reichtum und dieser will sich sehen lassen: Kein anderes Metall als das gelb glänzende Gold eignet sich besser dafür». Was wird mit dem Begriff «Gold» an qualitativen Eigenschaften wirklich, gar nicht oder nur fehlerhaft erfasst? Seit der «Erfindung des Gold-Geldes», die Vietta durch den Goldwunsch des König Midas an den Gott «Dionysos» mit einer Warnung verknüpfte, erfuhren Menschen im Kompetenzbereich der Rationalität die Bedeutung des Geldes. Disparates wurde durch Viettas «*Einheitsdenken*» wissentlich «*vereinheitlicht*» – was blieb, das war die Irrationalität des Goldes, mit der sich nicht nur religiöse Kulte, Sonnengottheiten oder antike Gold-Masken als die Magie des Ewigen, Majestätischen, Exzellenten und Reinen ausgezeichnet hätten. Das ist die Goldmetapher, die sowohl im antiken Großreich der Perser den sagenhaften Reichtum «Goldener Berge» suggerierte als auch Religiöses wie Glaubwürdiges der Sprache «übersetzte» und auf Dauer Hyperbolisches nicht auszugrenzen vermochte. Vielmehr deklariert sie seit der Neuzeit Vergottungs- und Profit-Phänomene wie die in den total ambivalenten Ausdrucksformen von «Goldgier», «Goldrausch», «Geldströme», «Geldregen», «Geldwucher» und «Geldgier».

Umberto Eco verbindet mit dem Begriff «Übersetzung» eine im Vorfeld zu klärende Interpretation, so dass Medien wie Literatur und Filme immer durch Bearbeitungen auslegender Verfahren, die das «Vorzeichen der Verhandlung» tragen, nicht nur in ihrer Eigenwelt «vorbestimmt» sind, sondern vieles über den «Übersetzerhorizont» literarischer Traditionen und Konventionen aussagen. Zielführend konkretisieren Kriterien nach dem «*hermeneutischen Gespräch*» (Umberto Eco) nämlich das Wort-Maß zuordnender Entscheidungen, die «*zielsprachenorientierte*» Glaubwürdigkeit vermitteln sollen. Ecos Buchtitel «Quasi dasselbe mit anderen Worten» scheint überhaupt nicht aufklärend zu sein, weil diese Formulierung so wirkt, als wären in der «öffentlichen Rede Ausdrucksformen von «*quasi*», vom «*quasi selben*», «*quasi anderen*» oder von «gleichwohl», «wiewohl» oder «sozusagen» dem «*Kern der Sache*» gegenüber nur noch beiläufig verpflichtet, um Bürger in scheinbarer Klarheit und fern von Vernunftfeinsicht «abzufinden» statt die Wahrheit ans Licht zu bringen.

In Fragen intersprachlicher Reproduktion von poetischen Texten bestimmen Übersetzer zweifellos über wichtige strategische, narrative wie kompositorische Regularitäten. Was Eco hier in puncto fiktionalen Geschehens hervorhebt, wird für wissenschaftliche Texte von ihm begrifflich nicht erörtert; naturalistisch handelt es sich um die Exaktheit rationaler Planbarkeit, die mithilfe von «Theoriefassaden», «begrifflichen

Verschiebepbahnhöfen», «Übersetzungsprogrammen», «Verfahrensfragen», «Verkehrssystemen» und «Rechnersystemen» der Welt trotz ihrer aporetischen Sinngebrochenheit, nämlich der Kultur differenzialen Charakters, ihre Beherrschbarkeit oktroyieren. Das geschieht durch Definitionen eins zu eins, Antizipationen ihrer «Bedeutungsäquivalenz» oder um die Sachlogik ohne Artikulation innerer Aporetik. Insofern vertritt Silvio Vietta ganz bewusst die regressive Position einer literarischen und wissenschaftlichen Denkleistung, als würde er dadurch Zukunft gewinnen wollen. Seiner Meinung nach würden expansive «Rechnerkulturen» negative Entwicklungspotenziale abbilden, weil sie die «erste, ästhetische Wahrnehmung» der Griechen im technologischen «Prozess der Überlagerung» abstrahieren würden. Im Gesamtergebnis habe sich durch die «Geometrisierung des Raumes» und die «Mathematisierung der Zeit» auch die «Geschichte der sie begleitenden *Irrationalismen*» begründet. Welche orientierende Rolle spielen hierbei die Mesopotamier, Phönizier oder Ägypter – vor allem beim Entwerfen rationaler Weltbilder?

Angesichts (geräte-)technologischer Dimensionen, die menschlichen Lebenswelten nicht nur anwendbare Möglichkeiten, sondern auch Erwartungen inszenierende Funktions-, Handlungs- und Bewegungsbegriffe von «gut bis böse» erschließen bzw. «systemisch kolonisieren», äußert Vietta noch andere «Selbstdementi». In seinem Buch «Rationalität – Eine Weltgeschichte» behauptet er, die «*Totalität* der Geschichte», die sowohl disziplinar und interdisziplinär eine je nach Standpunkt und Betrachter sich wandelnde «Ganzheit» darstellt als auch aporetisch die «*Spezialisierung* des Wissens» erfährt, würde auseinanderfallen. Wenn jedoch Philosophen und Theologen von Gottes «absoluter Aporie» sprechen, die «*unsere Aporie erlöst*» (Karl Rahner), dann bestätigt sich darin eine radikal pluralistische Gedankenwelt: Interdisziplinäre Partikularität oder «partikulare Transparenz» versteigt sich in des Berges Höhen unbegrenzter Selbstwahrnehmung, obwohl ein «**Zugriff aufs Ganze**» (Gregor Maria Hoff) oder auf Gott selbst nicht möglich ist. Insofern ist Rationalität aporetisches Wissen, das ein «Ganzes» sowohl theologisch wie philosophisch grundsätzlich konterkariert als auch in theoretischen Konzepten die «aporetische Gebrochenheit» (Gregor Maria Hoff) kenntlich macht. Denkfiguren der Korrelation «das Ganze und der Teil» sind letztlich ein aporetischer Ausdruckstraum.

«Einheitsdenken», das mit dem Ineinander der «aporetisch verstehenden Theologie» (Gregor Maria Hoff) nicht vereinbar ist, äußert sich in praktischer Anwendung wiederum als «Entmythisierung», die besonders auf das sprachliche Verhältnis von Wissen und Nichtwissen methodisch

stringenten Einfluss hat. Damit dominieren sicherlich kulturelle Substanzverluste, sprachliche Raffinessen, rationale Optionen oder technologische Hilfsinstrumente zur Bemächtigung der Natur. Folglich legitimiert sich im Lernprozess die Modalität jeglicher Wiederverzauberung der Welt durch eine «neue Gerätegeneration» (Martin Gessmann), denn ihre funktionale Technik beschleunigt umso zwingender auratische «Nachfolger»-Prozesse der Neomythisierung. Insbesondere gestiftete Gewissheiten natürlicher Religion und Religiosität erfahren einerseits im Prozess der Verschleißerscheinungen dramatische Werte-Erosionen, andererseits ist das Aufleben anderer Religionsdiagnosen und Götter indes auffällig. Sinnstiftungen von Mythos, Kultgedächtnis und Sozialität unterliegen raschen Wandlungsformen der Veränderungsdynamik, auch wenn sie sich in religiösen Symbolsprachen nachhaltig gegen entzaubernde spezialisierte Rechte der Wissenschaft vergewissern wollen: Wissenschaftstheoretische Synthesen beginnen im Technik-Weltbild ubiquitärer Religionsbegriffe, praktischer Prozeduren, spekulativer Transformationen und nutzbringender Mechanismen alles scheinbar schneller zu wandeln.

Konzeptionelle Systemrationalität überlagert feinsinnig Vertrautes, ist in semiotischer Zeichensprache gleichförmig, priorisiert die «Logik des technischen Eigensinns» und integriert den «Umgang mit Apparaten» euphemistisch als «sinnvolle Geschichte» (Martin Gessmann). Aber die vermeintliche Analogie zur Natur schafft weder ein verbindliches Gedächtnis des Zusammenlebens zwischen Vergangenheit und Gegenwart noch eine gelingende lebendige Interdependenz des Gemeinsamen, der Sozialität des Gebens und Nehmens. Was erreicht die «Spezialisierung des Wissens», wenn die im Nexus von Ursache und Wirkung gestiftete «Totalität der Geschichte» entscheidende Grundpfeiler ihrer Legitimation für die Zukunft der Vergangenheit verliert? Vietta begegnet dem «Auseinanderfallen» erstens mit dem Plädoyer für eine «neue reflexiv-rationale» Kultur, die sich zweitens «wieder stärker ästhetisch rückbinden» [!] müsse, um zu beweisen, wie man «auf eine friedlichere und gerechtere Weltgesellschaft zuzuarbeiten» habe. Diese anthropologische «Selbst»-Simplifizierung bescheinigt Viettas weitreichendem temporalen «Gedankenbogen» eine vorläufige Miniaturlektion, nämlich eine ontologisch-differenz-verwischende Konzeption, die von der mythischen Aura gebändigter antiker «Trennung» bis zum modernen Positivismus einer vermeintlich innerweltlichen, «integrativen Kultur» reicht. Damit die «Synthese» von «Ästhetik und Rationalität» nicht als «Zwangskorsett seiner Rationalität» erscheint, wird sie wieder selbstgewiss an die «Körperlichkeit des Menschen» gebunden: Prozesslogische «Rückbindungen», kognitionswissenschaftliche

Prozesse oder erkenntnistheoretische Reperspektivierungen legitimieren die Freiheit und Eigenständigkeit innovativer historistischer Leitlinien, um Orientierungen, Fähigkeiten und Geschicklichkeiten reflexiver Rationalität urteilsfähig zu optimieren. Ihre facettenreichen Veränderungen werden zu Produktivkräften ihrer selbst, die regulierende Verknüpfungsmöglichkeiten der Divergenz und Konvergenz hervorbringen, aber keine systemische Verlässlichkeit der Grenzen verbürgen.

Mit dem Zurückdrängen und Entwerten des Mythischen und Kontinuierlichen ist Viettas Gedanke scheinbar folgerichtig, wenn er sagt, das «Imperium der Rationalität» habe sukzessiv seinen «*Machtraum*» ausgeweitet und die strategischen «Produkte» bzw. begleitenden «Irrationalismen» determiniert. Aufgrund dieser abstrakten Konstruktion definiere die «Hauptakteurin der europäischen, heute globalen Geschichte», sowohl das zweckrationale «*Vermögen* des Menschen» als auch mit professioneller Seelendistanz die weltweite «Linie einer *Fortschrittsbewegung*». Folglich markiere eine selbstverständliche Linearität, die sich mit der Forderung nach «mehr Rationalität» auf «Mono-Kulturen» im «Monotheismus der Rationalität» fixiert, nunmehr die Expansion der «neuen Weltpolitik». Absichtlich verarbeitet Vietta der Rationalität nachgeordnete degradierte Interventionen eines «Monotheismus der Irrationalität» und spekuliert stattdessen mit funktionalen «Monotheismen», die er mithilfe «abstrakter Rationalität» beliebig kombinieren kann, weil in ihr «selbst ein gehöriges Stück Irrationalität» zweckdienliche Kopplungsfähigkeiten verbessere. Im Besonderen wird daraus die diffuse «Bricolage» einer «Verquickung von Rationalität und Irrationalität», nämlich eine «deutsche Schizophrenie». Der «Welt einer schizophrenen Person» sich durch Empathie zu nähern, ist sehr schwierig, da ihre Hindernisse in der «veränderten, entstellten, zeitlich unzusammenhängenden und unstimmigen Welt liegen» (Borut Škodlar). Ob nun «Adolf Hitler ein schwerer, irrationaler ›Betriebsunfall‹» gewesen ist, hängt mit einer «grundsätzlichen Instabilität der Selbsterfahrung» zusammen, zu der auch – wie Škodlar ausführt – «Entfremdung, Angst und Bloßstellung» und andere Denk- und Wahrnehmungsstörungen gehören. Viettas «Betriebsunfall»-These ist letztlich – auf die «Machtergreifung» bezogen – nicht nur mit einem historischen «Bruch» der deutschen «Erfolgsgeschichte» verknüpft, sondern klassifiziert auch Rationalität als ein besonders elitäres, vernünftiges und anmaßendes Denken deutscher Physiker. Selbstorganisierendes Wissen überschätzt die geschichtslose Form-Funktion-Korrelation: Physiker-«Rationalität folgt *nicht* dem Führerprinzip», sie würde «vielmehr *selbst* ihre ›Führer‹ im Reich der rationalen Wissenschaft»

definieren. Das ist eine These, die mit dem «Gesetz über das Staatsoberhaupt des Deutschen Reiches» vom 1. August 1934 unvereinbar war, denn die «Führergewalt» handelte stets hochtrabend «umfassend und total». Gerade sie stimulierte in den Parteirängen das Konkurrenzgehabe der Nationalsozialisten, die «nur Führer ihrer eigenen Parteizugehörigkeit anerkannten und wissenschaftliche Meriten für minder wichtig erachteten als Aktivitäten im Dienst des neuen Staates» (Frank-Rutger Hausmann).

Fragen zu stellen ist prinzipiell besser als mit Gewissheiten inflationär zu hantieren: Handelt es sich nicht vielmehr um die «Genese der nationalsozialistischen Ideologie», die eventuell durch die «germanischen und mittelalterlichen Phantasmen» in der «Jugendlektüre Hitlers» bemerkenswert geworden sein soll? Dieser Denkweg, der den Übergang von der «imaginierten Geschichte der deutschen Vergangenheit zu den Schrecken der Ausrottung» (Evelyne Patlagean) liefert, ist kein rational markierter Geländelauf durch die deutsche Geschichte. Die französische Historikerin aus der Schule der «Annales» bekräftigt nämlich in ihrem 1990 erschienenen Beitrag «Die Geschichte des Imaginären», dass die bisher «unterdrückte und bezwungene ›Unvernunft‹» des 18. Jahrhunderts sich jetzt äußere «als Diskurs und Begehren»: Inwiefern soll diese aktualisierte Konstellation neue Aktivitäten für Analysen einer Absurdität begründen, die nachweisbar sowohl die «Irrationalität» des kriminellen Rassenwahns zum Ausbruch brachte als auch in der Welt arischer Reinheit und Perfektion den Selbstbetrug ihrer «incompatibilité» inszenierte?

Zweifellos gehört zum multifaktoriellen Geflecht der «Weimarer Republik», dass sowohl die prozedurale Rationalität der elitären Steigbügelhalter als auch die rational-leitenden «Betriebs-Kompetenzen» vor dem Gerichtshof für die Menschlichkeit des Handelns versagt haben. Einerseits reicht das rational-quantitative Instrument des Verstehens nicht aus; was hätte andererseits aus Viettas Sicht das Nichtwissen der Zukunft im rational-qualitativen Umschlag bewerkstelligen können? Regelkonformes, systemisches Denken erschafft durchaus eine autonome Meta-Ebene: Weder würde die rechnende Kombination von Rationalität und Irrationalität nationalsozialistische «Bedürfnisstrukturen» [!] als Wissen von Lebensraum und Antisemitismus determinieren noch als Zeit prognostizierter Zukunft lebenspraktisch «uminterpretieren». Diese Schwierigkeit reglementiert sich aus der Sicht Viettas in naturgebener Weise: Auch wenn sich Rationalität immer «chamäleonartig» [!] den «verschiedenen imperialen Strukturen» als das Transformationsgleiche anzupassen vermocht habe, ist ihre Mimese als universal-selektive Erwartungsmacht – unausgesprochen eine

partikularistisch-evolutive Sprachregelung – nicht humanistisch, aber in der Konstruktion teils zeitstrahlig vorwärtsweisend teils ausschlaggebend zielführend.

Die erwähnte «abstrakte Rationalität», die zudem mechanisch wirkende Rationalisierungsprozesse absolut verifiziert hat, funktioniere Vietta zufolge einerseits wie ein «Motor unserer Gegenwart und damit auch der Zukunft»: Ihre «*Kontinuitätsgeschichte*» komponiere eine vereinfachende Selbstkonstitution, die das multifunktionale Denken im «großen Gedankenbogen» begrifflich-produktiv zusammenfüge. Andererseits enteignet Viettas «großer Gedankenbogen» alte Stützen der Tradition und Kontinuität, deren kulturhistorisch entwickelten Eigenschaften augenscheinlich gebrandmarkt werden von singulären «Fleckenbildungen» (Hans-Jörg Rheinberger). Die wie ein «energetischer Imperativ» wirkende navigatorische «Rationalität» Viettas, die interaktive adaptive Fleckenbildungen durch fortschreitende kommunikative Rationalisierungen zukunftsfähig macht, optimiert gebastelte «Konturen eines experimentellen Netzwerks von Objekten und Praktiken» (Hans-Jörg Rheinberger): Rationalisierungskonzepte halten in der Wissenschaft Masken der Wahrheit bereit, während Viettas «heutige Rechnergesellschaft», deren «Identifikation von Sein und Zahl in der Antike gesetzt» worden sei, Rationalität eindimensional und begriffsnavigatorisch nutzt, dadurch «aporetische Brüche» aufweist und die «**kognitive Überforderung**» als praktisches «**Gefährdungspotential**» wachen Augen in Kauf nimmt: Dieses «Münchhausen-Trilemma» bezeichnet das «Kernstück **aporetischer Rationalität**» (Gregor Maria Hoff).

Akteurorientierte Personalisierungen sind Ausweise «glatter» Veränderungsprozesse, weil in «Modell-Leistungen» epochaler Generalisierungen auch die Ökonomisierung einer von Religion und Metaphysik «befreite» Optimierungsrationalität herrscht: «*Zeit/Zukunft*» (Sylvio Vietta) würden von Bankern verwerflich-spekulativ, «naiv linear» oder funktional-rational einschätzbar behandelt, denn im «*Zahlenbegriff*» würden sie handlungsorientiert «für den rationalen Umgang» instrumentalisiert. So würden in «neuer reflexiv-rationaler» Harmonie beispielsweise risikobelastetes Geld und global verunglückte Zahlenwerte bewältigungslogisch hinnehmbar sein. Eine hemmungslose börsen- und finanztechnische Prozesslogik, die wirtschaftsethische Maxime ausradiert, ist für alle Gesellschaften extrem existenzbedrohlich; denn Derivate der «FMS Wertmanagement», der größten in München im Juli 2010 gegründeten «Bad Bank» innerhalb der Bundesanstalt für Finanzmarktstabilisierung (FMSA), unterliegen «vorübergehend» der politisch zielsicheren, aber ungewissen Marktberreinigung.

Literatur-Ökonom Silvio Vietta beurteilt – trotz eigener systemischer Großzügigkeit und selbstvergessener Perspektivierung – «lineare Zukunftserwartungen» von «Geldmengen» mit dem Prädikat «Irrationalitätsfaktor». «Rationalitätsgewinner» und ihr Gegenbegriff «Rationalitätsverlierer», die Vietta zufolge nicht erwähnenswert sind, quantifizieren sich nach dem «Zahlenbegriff», der von sinnlichen Qualitäten abstrahiere: Menschen bzw. Personen sind jedoch die entscheidenden Bezugsgrößen, so dass Viettas Kritik im Prinzip wieder von **«aporetischer Unabschließbarkeit»** (Gregor Mario Hoff) zeugt, weil er scheinbare Sicherheiten überhaupt nicht aufkündigt und kaum glaubhaft meint, «Banken ihre Fehlspekulationen nicht abzunehmen, sondern sie dafür zahlen zu lassen».

Viettas Metaphernwechsel vom Organischen zum Mechanischen und vice versa überspielt die «selbstkorrigierende» Gestaltungskraft der Rationalisierung. Damit verwischt seine Sprache ontologische Grenzen zwischen Natur und Naturalisierung, Person und Personalisierung, Essenz und Essentialismus, Metamorphose und Metamorphosierung, Metapher und Metaphorisierung, Analogie und Analogisierung, Symbol und Symbolisierung sowie Perspektive und Perspektivierung. Vietta unterschätzt Identifikationen im Naturalismus, Transformismus und in der Metaphorologie, die durch unvereinbare qualitative Disparitäten Quantitäten aushöhlen: Kalkulierte Bildbrüche waren dem Historismus der Geisteswissenschaften im Bildbereich bisher so nicht adäquat – allein deswegen wird Viettas progressive Konstruktionsbrücke von der in «vieler Hinsicht einseitigen Kultur» der griechischen Antike zu intensivierten Rationalitäts-Modellen der Moderne metaphorisch überdehnt, metaphorologisch äußerst fragil oder ist enorm «einsturzgefährdet». Denn die geschichtslos im «großen Gedankenbogen» verkapselte «Keimruhe» würde erstens die mythische Determiniertheit der «Saat» mit oktroyierter Wirkung enthalten, zweitens würden sich ursprungsmythische Leistungsideale adliger Werte – unabhängig von historischen Prozessen und genetisch zu erklärender Wesenheiten – dem «Großen Projekt» zuliebe durch bahnbrechendes rationales Weltverstehen demokratisieren lassen. Vietta erwähnt wohl die Ambivalenz unausgewogener Rationalität gegenüber den «randständigen Kulturen und gegenüber den «rationalen Unterschichten»», gleichzeitig verteidigt er sein bewusstseinstechnisches Muster «rationaler Asthetik»: Das ist der Determinismus hirnhysiologischer Apriori, nämlich die celebrale Utopie eines «Gehirnareals» mit dem «Moment der Unterdrückung» gegenüber den «dort lokalisierten anderen Vermögen [!] des Menschen» (Silvio Vietta).

Interdisziplinäre Bemühungen, die bewusste und unbewusste Prozesse zwischen Menschen, anderen Lebewesen und künstlichen Systemen, zwischen Körper und Seele, Anthropologie und Soziologie oder «Aussichten für eine Annäherung zwischen Anthropologie und anderen kognitiven Wissenschaften» (engl. «prospects for a rapprochement between anthropology and the other cognitive sciences») vorwärtsbringen könnten, scheinen für kognitionswissenschaftliche, philosophische, neurowissenschaftliche und linguistische Denkprozesse überprüfbarer Vergleiche weder «im Hinblick auf die Perspektiven und Methoden» (engl. «in terms of perspectives and methods») möglich zu sein: «Wir wissen nicht, was wir tun können, damit die strategische Vielfalt eine gute Idee ist» (engl. «We do not know what we are doing, so strategic diversity may be a good idea»). Vorsichtig haben die Psychologen Andrea Bender, Sieghard Beller und Douglas L. Medin ihr Urteil u.a. im Juli 2012 publiziert: «Wir bezeichnen den latenten Optimismus in unserem Wortgebrauch als »intelligent«» (engl. «We betray latent optimism by our use of the word »intelligent«»). Während vor diesem Hintergrund, in den sich die Psychologin Annelie Rothe einerseits mit dem Urteil «kognitive Anthropologie ist die perfekte Wahl, um Kultur und Kognition zu integrieren» (engl. «cognitive anthropology will be the perfect choice to integrate cultur and cognition») einfügt und andererseits durch die Aussage eines möglichen «»Jahrzehnt der Kognition und Ethnizität» mit den Kognitionswissenschaften» (engl. «»decade of cognition and ethnicity» within the cognitive sciences») auffällt, aufkeimende Zuversicht angesagt ist, wirkt Viettas anthropologische Fundamentaussage im Frühjahr 2012 wie eine vermeintlich wirkungsvolle kognitionswissenschaftliche Prophezeiung: «In der griechischen Frühantike wurden Keime gelegt, deren Saat heute – geradezu explosiv – aufgeht».

Wahrsagen war eine Gabe, die Götter auserwählten Menschen verliehen haben. Vornehmlich «Ethnicity» oder «Ethnologie» sind jedoch sperrige Begriffe, die Inhalte der Kulturen unterscheiden und in Großbritannien die «social anthropology», in den USA die «cultural anthropology» oder in Frankreich die «strukturelle Anthropologie» (Claude Lévi-Strauss) bezeichnen. In der Kognitionswissenschaft sind vielfältige «Inhalte» und theoretische «Prozesse» substanziell wie individuell für interdisziplinäre Kulturvergleiche bzw. unterschiedliche Kontexte nicht geeignet: Die Postulierung von der Einheitlichkeit des menschlichen Geistes ist ein Neomythos, dem die Genetik neue Bildungswelten hinzufügt. Das Gehirn ist ein Organ individueller Dispositionen, deren Gestaltungen sich im Leben genauso verändern wie die Bildungsprozesse der Denk- und Sprachformen.

Viettas Programm, die «Rationalitätskultur» zwischen Theoriebildung und kognitiver Modellierung epochal-historistisch wie substanziell-sprachlich nicht schärfer zu differenzieren, entspricht der Vernunft, die sich «ihrer unentrinnbaren geschichtlichen Verstrickung» (Gregor Maria Hoff) insbesondere sprachlich zu entziehen versucht. Nur so konstruiert «*Einheitsdenken*» eine Konzeption, die über vermeintliches «Einheitswissen» wie ein überraschendes Immediatwissen verfügt, ohne Widersprüchliches und Spezifisches einzubeziehen. Angesichts einer modernistischen Konjunktur, die oberflächlicher Begrifflichkeit den Vorzug gibt, ist Kritiklosigkeit nicht überraschend. Vernunftgeleitetes Denken, ein nach Vietta dauerhaftes «Spannungspotenzial» der «Weltgeschichte», lässt er mit der «Erfindung der Rationalität» [!] beginnen, ohne die natürliche Spezifik von Wissen und Nichtwissen oder von Rationalität und Irrationalität wechselseitig in Zeit und Raum zu erhellen. Viettas ahistorischer «Durchblick» verbindet mit dem Raummaß eine Zeitraffung, die anhand des «Thesen-Drehbuchs» das Rationalitäts-Programm einer «*kulturgeschichtlichen Reise*» garantiert und damit den Leser gegen ein «Reise»-Wagnis ins Ungewisse kongenial absichert. Aufgrund dieser scheinbar mit fundamentalistischer Erkenntnis entmythisierten «Gründungsurkunde der Kultur» habe sich die Rationalität selbst «abgespalten» von der Wirklichkeit der «Sinnlichkeit» und den «Gefühlen», so dass «aus dem Territorium der wissenschaftlichen Rationalität» das «Irrationale» eliminiert worden sei.

Viettas vernetztes «Vermögensmanagement», das bewusst die «Qualität» im Innenverhältnis zur «Quantität» nicht zur Sprache bringen kann, depraviert das «sokratische Ziel des Menschen als fleichgewordene Vernunft» (Ernst von Aster), die einerseits Zusammenhänge zwischen Religion, Glauben und Reflexionswissen gewährleistet und andererseits in den historistischen «Kulturkontrasten» von Antike und Gegenwart «explosive» Besonderheiten programmieren soll. Visionäre «Keime» würden demnach die utopische «Saat» antizipieren: «*Irrationalitätsfaktoren*» und «*Risikoverschiebungen*» beherrschen die ökonomische Stringenz prozesslogischer Wahrscheinlichkeiten und die Abstraktheit modelllogischer «Glaubenssätze», die in der Wirtschafts- und Finanzpolitik zur Zeit weltweite Unruhe und Militanz stiften. Entfremdete kognitive Brisanz kann zwar objektiv verharmlosend die «Abstraktion eines Seinsverlustes» registrieren, endet aber in Wahrheit und Wirklichkeit in entgrenzten Subjekttheorien oder in Entwürfen existenzieller Katastrophen. Auch wenn Geld bzw. das «abstrakte Geldsystem» die «gesellschaftlich wichtigste Objektivation von Rationalität» sei, so argumentiert Vietta selbstsicher, würde die

«reflexive Rationalität» zumindest gegen den «Reduktionismus» des «abstrakten Wertedenkens» das «eigene kritische Urteil zum Verständnis komplexer Prozesse» mobilisieren. Was konterkariert eine verabsolutierte «Macht», die sowohl «Menschen und ihre Psyche verändert» als auch den Erfolg der «ökonomisch und *monetär* rechnenden Rationalität» einfach «verzockt»? Vietta bleibt den Bildbrüchen und Geschichtsklischees in seinem «Großen Projekt» treu: «Antike Ethik und christliche Theologie» seien «in der Geschichte in ein Projekt der Welteroberung und ökonomischen Nutzung (konvertiert)» worden, denn ««Geld machen»» beanspruche «die Rolle einer quasi religiösen Sinngebung». Zuversichtlich argumentiert er kontrastharmonisch – die Katachrese nicht bemerkend – zugleich mit metaphorologischer Disparatheit: «Die Münze hat die Hostie in sich verschluckt». Ebenso versucht er die impulsgebende Absicht, wie ein Souffleur auf die unglücklich wirkende Schauspieler-Theatralik einer Religions satire Einfluss zu nehmen, weil in einer «entfesselten Geldwirtschaft von göttlicher Vorsehung keine Rede» mehr sein könne.

Was Vietta in seinem «teilblinden», literaturgeschichtlichen Handlungsfeld als ein monokular-begriffliches, monokulturell-vereinfachtes und dennoch zweckdienlich-kombinatorisches Schnittmuster entwirft, ist eine durch die «griechische Rationalität [!]» – allerdings unabhängig von Prinzipien der seelisch unpersönlichen Geisteskraft (griech. «nus») bzw. dem «inneren Gespräch der Seele» (Michael Schramm) oder der göttlichen Weltvernunft (griech. «lógos») – verursachte «anthropologische Entfremdungsproblematik». Vietta wie Gessmann spitzen sie gleichermaßen auf Apollon, den «Gott der Rationalität» funktionslogisch zu, der in Gessmanns Gegenwartsbezug «psycho-technischer Umsetzung» profitable Züge erhält: «Apollon ist genau genommen ein genialer Ingenieur, der aus einer amorphen Gemengelage von Materie und Energie ein funktionierendes Ensemble formt». Apollons Bild im alten Griechenland – dachte wiederum Ernst Robert Curtius – war «nicht fest umrissen». Auch Dionysos – erklärt Martin Gessmann ergänzend - signalisiere «nach der Nietzscheschen Sage» die Netzgemeinschaft eines erfolgslogischen «Reflexionsgewinns», nämlich die «sagenhafte Verkörperung (oder Vergeistigung) des zeitgenössischen Energiekonzeptes». Vorsichtiger konkretisiert dagegen Vietta anthropologisch-entfremdete Zusammenhänge, indem nach Menschenart die vom Mythos ausgehende Wirklichkeitserfahrung als Unbegreifliches in der griechischen Polis-Kultur auf Götter projiziert wird. Damit überträgt er dem Götter-Gleichnis Sinnhorizonte, die beispielsweise Dionysosmysterien ohne speziellen Kultort mit dem «Nährboden eines gefährlichen Irrationalismus» zusammenbringen,

da er die Faktizität einer generellen «Explosivität» fördern würde.

Die linear definierte «*Teilblindheit* der Rationalität, nämlich ihre wahnhaftige Übersteigerung der Quantität», die ihrerseits semantische Bereiche der überlieferten «Qualität» blind macht, provoziert jeden Diskurs. Ob ihre «*Engführung*» dem «Abbau anthropologischer Projektionen in der Religion» (Silvio Vietta) zuträglich gewesen ist, die im «Höhlengleichnis» der platonischen Philosophie die «Sonne» als das Bild des substanziiell «Guten» unter den Bedingungen eines einzigen Gottes vorbereitete, begründet zumindest eine Gegenfrage. Hat nicht die hypostasierte und kosmische Verwurzelung im Mythos des Sonnenkults einerseits und die epistemologische Offenheit, der philosophisch-wissenschaftliche Fortschritt sowie das allegorische Verständnis der sinnlichen Wahrnehmung andererseits, im Rahmen der mythisch-religiösen Wirklichkeitsabhängigkeit auf Hoffnungsgötter des Ausgleichs und unberechenbarer Macht zurückgegriffen?

Geistige Eigenständigkeit entwickelte in der Kulturgeschichte immer Neues, so dass bereits die scholastische Wissenschaftlichkeit, in der die Rationalität im Diskurs einen hohen Stellenwert einnahm, nicht nur Kräfte der Synthese aufbot, sondern auch Beziehungen zwischen Glaube und natürlicher Vernunft logisch entwickelte. Exzellenz-Wissen war in der Antike, dem «langen Mittelalter» und weit bis ins 19. Jahrhundert hinein Experten-, Herrschafts- wie Rechtswissen, das die forschende Vernunft in der Einheit mit Religion, Tradition und Ethik autoritativ bis aporetisch bestimmte: «Juridische Rationalität» erweist sich als kluge Anpassungsfähigkeit und Einsicht in gesetzliche Verfahren und argumentationslogische Handlungen. Während sie Passivität in gelebter Wirklichkeit fern steht, verbietet sich ein «naturrechtlicher Rekurs» – wie ihn Vietta im Rückgriff auf die «Aisthesis» vorschlägt – nicht nur aus demokratischen, grüblerischen, wissenschaftlich-formalen und theologischen Gründen, sondern die aporetische Begründung ist gegenüber dem vermeintlich evidenzvermittelnden Naturalismus die bleibende Aporetik: Aporetische Theologie ist radikale Kreuzestheologie, denn die Aporetik des Lebens ist die permanente Beunruhigung angesichts der unhintergehbaren Geistnatur der Christologie – aporetische Kritik wendet sich gegen die epistemologische «Glaubenspraxis», die dem «**naturalistischen Fehlschluss**» (Gregor Maria Hoff) ausgeliefert ist.

Mindestens drei «explosive» Opportunitäts-Resultate bzw. vorherbestimmte «Endpunkt»-Wahlen im abstrakten «Gedankenbogen» Viettas radikalieren Grenzprobleme der «Kulturspaltung» auf der Folie einer harten Wahrheitsprobe: Erstens wende sich die moderne Forschung gegen die «*Fixierung* der Geschlechterrollen», denn die «*Dominanz* des Männlichen»,

der Mann sei der *göttliche*, die Frau der *niedere* Part, der Mann *herrschend*, die Frau *dienend*, sei überholt und die moderne Gleichberechtigung beschleunige die Emanzipation der Frau. Weibliche Handlungsspielräume, die der Begriff «Gender» zusammenfasse, böten Aktivitäten, die den «*Mainstream* der Geschichte» nicht nur aufgedeckt hätten, sondern gegen ihn entschlossen ankämpfen würden. Ohne Phänomene besagter «Aisthesis» herrscht im rationalen Set zweckvoller Handlungsmuster «*Teilblindheit*»: Wo verläuft überhaupt der «Mainstream» geschichtlicher Erfahrungen einerseits und wissenschaftlicher Forschungsinteressen andererseits? Machtpromen der Geschlechter und der Geschlechterkampf selbst sind seit der Antike literarisch oder in Bild und Text beispielhaft dokumentiert.

Zweitens würde die menschlich tiefgreifende «*Trennungslinie*» zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen «*politische* Implikationen» markieren, denn das neue heliozentrische System löste das alte geozentrische Weltbild ab und begründete wissenschaftlich die Unbeweglichkeit der «*Sonne*». Der Unterschied zur irr tümlichen «*Sinnevidenz*» des «*Augenscheins*» habe vorzüglich die Rationalität wahrer Erkenntnisse untermauert: Die der «*Sonne*» einstmals zugeschriebenen, machtzentrierten Prädikationen trafen nicht zu, so dass deren Maxime, die von der «*Rationalität als falschen Schein*» ausgehen, entlarvt worden seien. Das wiederum zeigt, dass die Lernfähigkeit der Geschichte begrenzt ist, da sie ohne ausgleichende, versöhnliche und prozess-reflexive Entwicklungen nur linear-eindimensional «*explosiv*» sein kann.

Drittens hätte die «*ins Ich*» projizierte «*antike* Sinnenkritik wie auch die Rationalität» nicht nur zur «*Subjektspaltung*» geführt, sondern das neuzeitliche «*Spaltprodukt*» sei «*Kultur-formierend*» geworden. Damit habe die «*Kulturspaltung*» im «*Abendland zwei Kulturen*» hervorgebracht, eine binäre Auswahl, die auf ihre Art auch nicht für eine allgemeine plausible Divergenz taugt, so dass die «*Kulturspaltung*» über neomythische Konzepte der Epistemologie und modernisierte Facetten der Theologie hinaus noch andere komplexe Kulturformen anerkennen muss. Längst hat Rationalität nicht nur Inhalte der «*Entzauberung*» öffentlich geregelt und gegenüber vergangenen Kulturen gleichwertig ausgezeichnet, sondern auch mythenähnliche Ersatzreligionen als Innovationen oder Orientierungen in der Gegenwart kulturtechnologisch verbreitet.

Viettas «*großer Gedankenbogen*» ist im «*Endpunkt*» eine durch direkte Konzeptions-Metaphorik modellierte Lagerungskonstruktion, deren «*Anfang*» und «*Ende*» das Mittelalter vernachlässigt bzw. einfach «*überbrückt*». Ambivalente Wirkungen, die das Verhältnis von Renaissance und

Humanismus zum antiken Paganismus oder die vom Mittelalter aus das Verhältnis zur Renaissance und zum Humanismus berührten, hatten beträchtlichen Einfluss auf handwerkliche Versuche, kognitive Fähigkeiten und technologisch-praktische Wissensermittlungen, die langfristig der «geometrisch-mathematischen Methode» zuzuschreiben sind. Philosophisch selbstbewusst untersuchte René Descartes (1596-1650) mit dem Dualismus von Seele und Körper oder Ich und Außenwelt das Prinzip der Subjektivität, das die wesensverschiedene Differenz qualifizierte. Das ist nun diejenige, die Vietta kompromisslos auf Menschen überträgt, indem er sie in ihrem Willens- und Gefühlsleben getrennt versteht und als die «*Typologie* von «Verstandesmenschen» und «Gefühlstypen» präsentiert. Diese in der griechischen Antike und für ihre Rezeption bekannte binäre Konstellation, die Apollon und Dionysos göttergleich verkörperten, manifestiert in der Neuzeit kein «explosives» Standard-Modell. Das funktionale Auseinanderfallen der Entität in Zweck- und Formursache wandelt die Historisierung des Denkens ins scheinbar Wunderbare: Vom Übernatürlichen emanzipiert und dem Strukturalismus analog folgert Vietta schließlich, dass sich eine rationale System-Koinzidenz, die sich von der «primär ästhetischen Weltverbundenheit [!]» – formuliert in seinem Schlusskapitel – «entferne», «deterrisiere» den Menschen und generalisiere zugleich Denkprozesse. Wer ist der Beweggrund? Nicht der Mensch sei danach das «Subjekt der neuzeitlichen Geschichte, sondern die Rationalität», die wie eine autonome Leitkategorie des partikularistisch-hybriden System-«Ich» jederzeit wieder auf den vernünftigen integrativen Denktakt zurückgreift. Vietta spielt mit einer relativistischen Funktionssynthese, die kurzfristig, diesseitig und im «Konkreten» der «primär ästhetischen Welterfahrung» Zukunft antizipiert, als könne sie eine «alternative Anthropologie und Kultur» hervorbringen.

Viettas Operationalität bewegt sich im reglementierten Kulturkreislauf der Spaltung und Integration: Die «Aufhebung der Kulturspaltung von Rationalität», die die «Rückbindung an die anthropologisch ältere *Asthetik*» ganzheitlich bzw. durch Reperspektivierung proklamiert, ist genauso wenig überzeugend wie die begriffliche Verschmelzung mit der Kategorie «Ästhetik». Sie würde nicht nur die «typisch rationale Werthierarchie» abbilden, sondern sowieso seit den Griechen «unter dem logisch rationalen Vermögen» rangieren. Jetzt kommt es aber auf den historischen Gesamtzusammenhang an, denn seit dem «ökumenisch-hellenistischen Paradigma» (Hans Küng) dominierten bisher im wissenschaftlichen Rückblick in Perspektiven sich vollziehende Erkenntnisprozesse gegenüber dem «Welt-

machtsanspruch der Rationalität». Viettas «Denkform der Rationalität» ist eine unsachliche Erkenntnistheorie der «Reperspektivierung», die zur kritischen Auseinandersetzung mit ihren Argumenten und anderen Erkenntnissen herausfordert: Apostel Paulus habe einerseits die «*höhere Rationalität*» des christlichen Glaubens gegenüber dem heidnischen Kultus für sich beansprucht, den «Glauben an die Unsterblichkeit» erlösungsbedürftig «*entnationalisiert*» und durch «eigentlich irrationale Versprechungen» wie «Auferstehung und ewiges Leben nach dem Tode» einem «Neomythos»[!] das Wort geredet. Andererseits wurde der «christliche *Glaube*» vornehmlich «seit Paulus selbst einer Rationalisierung unterzogen, wobei Paulus ihn umdefiniert zu einem Projekt expansiver *Weltmission*». Paulus warnte auch vor den «Feinden des Kreuzes» (Phil 2, 6–8)», die als Ketzler «Kreuz und Auferstehung beseitigen» (Stefan Heid) wollten. Häretiker würden sich wie Hunde (Phil 3, 2) verhalten, die – vermutet Heid – den Gekreuzigten im Todeskampf wie Aasgeier belästigen würden.

Jesus von Nazareth verkündigt unbedingtes Vertrauen zur Heilszusage Gottes: Pointiert eine kommunikative «pragmatische Rationalität», die weder dem Gott der Philosophen noch dem Gott des Glaubens widersprechen würde, eine anscheinend kirchliche «*Doppelrolle*», «Expansionsmacht und Liebesreligion zu sein», um für die «argumentative Waffe im Kampf gegen Nicht-Gläubige» im «Mittelalter und in der Neuzeit» eine Lanze zu brechen? Sicherlich hat sich die gemeinsame wirkliche Welt im Wissen des Nichtwissens, die als «*sachbezogene* Rekonstruktion» (Hans-Peter Großhans) von ontologisch möglichen Welten wirklich sein könnte, als «Raum von Möglichkeiten» geöffnet. Insbesondere die «theologische Rationalität» rückte mit dem Gottesbegriff die «Verpflichtung auf Wahrheit ins Zentrum allen Erkennens und Denkens», da sie im Blick auf die Kirche die Aufgabe des Differenzierens betonte. In der Kultur von Politik, Glauben, Überzeugung und Ritus konnte «nicht alles mögliche wahr sein», weil das «Erkennen und Leben der Kirche sich an dem zu messen hat, was wirklich ist» (Hans-Peter Großhans).

Von Viettas «Gründungsurkunde der Kultur» ausgehend beglaubigt Rationalität im «Prozess der Weltrationalisierung» im Nachhinein die «*Rehabilitation*» einer «*reflexiven*» und «*nachhaltigeren*» Integrationsurkunde, weil deren «eschatologische Phase der Rationalität» sowohl eine «*gerechtere* Verteilung» durch die «*stärker demokratisch* organisierte» Kultur als auch «zugleich den Anbruch einer *neuen Welt* in sich» berge. Wirklichkeitsfremde Kontrastvorstellungen, die eine «rationale Ästhetik» gegen die «durch Rechner produzierte Ästhetik» ausspielen würden, werden aber weder

vielbeschworenen Prozessen der «Brückentechnologie» in der modernen Welt gerecht noch vermögen sie ein «Umdenken in unserem wissenschaftlich-technischen Weltumgang» (Martin Gessmann) zu bewirken. Wenn sich die «Zukunft der Hermeneutik» durch eine «zeitgemäße Kritik des Verstehens» als «neue Methodenlehre des 21. Jh.s» darböte, dann wäre eine «Hermeneutik des Vergessens» als neue «Netzkultur» aus hermeneutischer Sicht durchaus akzeptabel, «die in Sachen Gedächtnis mehr sein will als nur eine Speicherkultur». Gessmann proklamiert jedoch die kollektive «Strategie eines Rückverfolgs der Enkodierung von Wissen bis hin zu ihren atomaren, das heißt in diesem Zusammenhang neuronalen Wurzeln». Was ihm im Ergebnis vorschwebt, ist statt der «Form der Schwärmerinnerung» in Wirklichkeit die naturalistische Erforschung objektiver wie subjektiver Netzstrukturen. Muss sich die Literatur noch mehr als «narratio» für «sinnvolle» Selbstvermarktungszwecke, für digitalisierte Marketing-Strategen und für Clouds der «story-teller» in der Politik hergeben?

Instrumentalisierte Rationalitäts-«Thesen» arrangieren, komplettieren und mobilisieren Viettas «Weltgeschichte», weil die «abstrakte Rationalität» das «Cluster»-ähnliche Experimentalsystem einer Makrogeschichte bestimmt, in dem Menschen den «Maschinen zur Reduktion von Komplexität» nicht nur Platz machen, sondern die unterschiedlichen Wissenschaften sich zugunsten einer epistemischen «Flickwerk-Perspektive» (Hans-Jörg Rheinberger) vermarkten lassen. Ihre kulturelle Faktizität ist methodologisch der Kulturwissenschaft verpflichtet, in der technisches Künstlertum, praktische Anwendbarkeit und operative Lektionen primär die Machbarkeit der Durchlässigkeit und Synthese registrieren: Eine handlungsgründende Rationalität, die um der prozeduralen Erwartung willen die «Herrensitz»-Sicherheit stützender «Steigbügel» lizenziert, kann «erfolgskontrollierten» Konzeptionen Sinn und Richtung geben. Doch regelethisch trainiertes «Satteldenken», das auch noch «zur Anmut der vortechnischen Anfänge» (Martin Gessmann) zurückfinden soll, verfremdet geradezu die Wirklichkeit, weil zum einen das kulturtheoretische «Gleichnis vom *Marionettentheater*» (Martin Gessmann) die Anmut ohne Bewusstwerdung ermöglicht und zum anderen operative «Versatzstücke» bzw. «Module» perfektes «Sitz»-Verhalten als Werk-Absichten suggerieren, die nur sich selbst realisieren. Abstrakte Begriffe erwerben nur dann einen bleibenden konkreten «Modell»-Sinn, wenn sie in sozial gelingende Verhaltensweisen miteinander lebender Menschen überzeugend «übersetzt» werden können.

Was wissenschaftliche Forschung auszeichnet, ist einerseits der «Umgang mit dem Nichtwissen», andererseits die Erkundung begrifflich-subli-

mer Bereiche, die «zwischen der Rationalität individueller Akteure und den sozialen Zwängen disziplinärer Gemeinschaften» (Hans-Jörg Rheinberger) liegen. Nicht immer geht es primär um naturwissenschaftlich zu vermessende Wissensfelder, nicht nur um die kalkulatив-kausalogische Rationalität der Experimentalsysteme mit dem naturalistischen «Ergebnis von Singularitäten in Raum und Zeit» oder primär um überraschende «Eigenschaften eines suprakritischen Prozesses» – etwa um «science in action» wie Hans-Jörg Rheinberger meint. Außerhalb dieses Konjunkturbereichs sind im historisch-wissenschaftlichen Aufgabenfeld sozialgeschichtliche Entwicklungen, Analysen kulturellen Zusammenlebens oder Kontinuitäten und Diskontinuitäten gemeinschaftsstiftender Prozesse wissenschaftspolitisch gleichermaßen erheblich. Insofern thematisiert, speichert und spiegelt der exemplarische Zeitraum «Spätantike» in ihrer Ereignisfülle auffällig spannende Herausforderungen an die «Asthetik und Rationalität» menschlichen Wissens und Nichtwissens.

Ohne Instinkt, Intuition und Zufall kommt kein Wissenschaftler aus. Wahrscheinlich vergegenwärtigte ein «gleiches ikonographisches Schema» am Konstantinbogen von 315 – allerdings mit den «notwendigen Änderungen der Staatssymbolik» (Rudolf Leeb) – Betrachten nicht nur eine ähnliche Gestaltung christlich-paganer Bildelemente, sondern auch eine Ambiguität, die zwischen Christus und dem «apollinischen Sol Invictus» heliolatrisch manches offen ließ. Auch wenn die metaphorische Rede die «Sonnenstrahl-Christologie» in der «Zweiheit von Vater und Sohn» unterschied, integrierte sie den «Lichtcharakter Gottes» und «gleichzeitig die Rolle Christi» (Martin Wallraf). Mischfarbig erscheint die Frage: Paganer-römischer Sonnengott «Sol» und paganer-griechischer Lichtgott «Apollon» in «beabsichtigter Kontamination von Christentum und Sonnenkult» (Klaus M. Girardet)? In der Spätantike kannte die christliche Dichtung sowohl die Gleichsetzung von Gott und Jupiter als auch die «Anrede des Dichters an seinen Geist». Zu den engeren Bezügen Konstantins zum Sol-Kult gehört die Bedeutung des Sonnengottes als «comes» der Kaiser. Die Kaiserzeit kannte zudem eine «kultische Neuerung: die Apotheose der Cäsaren» (Ernst Robert Curtius).

Konstantin ging es im Wesentlichen um seine Modellierung «göttliche[r] Berufung» (Johannes A. Straub) und um eine herrschaftliche, gesetzgebende und synodale Heiligung, deren statuenhafte «Sol-Symbolik» (Rudolf Leeb) mit «Strahlenkranz» die Indienstnahme durch die kaiserlichen Insignien von «Globus» und «Lanze» unterstrich. «Sonne» und «Gold» verstärkten indes wertvolle, gefühlsbetonte Äquivalente des Göttlichen,

die als «einleuchtende» Versinnlichungsmittel das ewige Entstehen und Vergehen mit ihrer zeitlosen Sonnenmetaphorik des «Lichtes» («Nimbus») und «Glanzes» («Abglanz der Herrlichkeit») christlich apotheosierten. Die unter «platonischen Denkern sowohl christlicher als auch heidnischer Couleur» (Martin Wallraff) verbreitete «Analogie von Gott und Sonne» entwickelte sich langsam vom «Unterschied zwischen der sichtbaren Sonne und Christus» (Martin Wallraff) zur metaphorischen Identifikation und zum Lobpreis des unsichtbaren, wiederkommenden Herrn, zur «Sonne der Gerechtigkeit»: Traditionelles und Christliches begründeten einen neuen Zusammenhang. Vorausgegangen waren im «Westen» 310 n. Chr. beispielsweise Münzprägungen vom «Sol Invictus» («Lugdunum»), der als Schutzgott in den Reihen philosophisch Gebildeter – wie in denen der Platoniker – bekannt, geschätzt bzw. allgemein verehrt wurde und sich möglicherweise zur namenlosen «*instinctu divinitatis*» am römischen Ehrenbogen Konstantins von 315 gewandelt hatte.

All das Uneinheitliche, das dem forsch klingenden «heidnisch-christlichen Konsens» (Alfons Fürst) wenig Originäres abverlangt, hätte im «einzigen kosmischen Wesen als Gott» (Klaus M. Girardet) Impulse auslösen können, die sich auf Konstantins Sieg 312 n. Chr. an der Milvischen Brücke bezogen. Seine in Berichten legendenhaft erscheinenden Umstände sind aufgrund der Vision Konstantins von einem «himmlischen Zeichen Gottes» propagandawirksam mit dem Christusmonogramm auf den Schilden seiner siegreichen Soldaten überliefert worden. Ist der «Sieg» als «*terminus a quo*» gleichbedeutend sowohl für Konstantins «allmähliche *conversio*» als auch für die – allerdings vorschnell gedachte – «freie religiös-politische Entscheidung Konstantins gegen [!] die paganen Götter», die die «Konstantinische Wende» als nachhaltige «Wende in der kaiserlichen Religionspolitik im Sinne einer intensiven Christianisierungspolitik seit 312» (Klaus M. Girardet) eingeleitet hat? Sicherlich spielte die «Auseinandersetzung zwischen Sonnenverehrung und Christentum» (Martin Wallraff) am Anfang eine mehr pluralisierende Rolle, weil die wirklich «reine» Idee des Lichtes, des «gelben» Glanzes und des Majestätischen die Manifestation des göttlichen Wesens erleuchtete – in der Orthodoxie als «Heiliges Feuer» am Karsamstag in der Jerusalemer Grabeskirche und im Übergang zum österlichen Wunder der «Erhöhung» als die bildliche Legitimation christlicher Personifikation, die für die Hirten-Rede vom «guten Hirten» und der Lebenshingabe für die «Schafe» sinnstiftend geworden ist.

Aus christlicher Sicht war die Sonne kosmisch ein Werk Gottes, somit durfte sie unter Christen «niemals Gott sein» (Klaus M. Girardet), aufgrund

irgendeiner «sonnengläubigen» Gestaltungsform Gemeinschaft stiften oder den solaren Status heilig haltender Reverenz bekommen. Als «christologischer Titel» ist die «Sonne der Gerechtigkeit» bei Clemens von Alexandrien (um 150–215 n. Chr.) oder den Kirchenvätern wie Origenes (185–255 n. Chr.) und Aurelius Augustinus jedoch im Sinne einer «regelrechten Sol-Christologie» (Martin Wallraff) zu verstehen. Zweifellos beginnt mit der «Sonnenhaftigkeit Gottes» (Martin Wallraff) erstens die «Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer» zu verschwimmen. Zweitens ist ebenso klar, dass in der neuen Religionspraxis die Sonne als das «eschatologische Zeichen des wiederkommenden Herrn» (Martin Wallraff) nicht gleich eine christliche Trennschärfe zum Gegenüber der beliebigen «Sonnenfrömmigkeit» lieferte. Drittens spezifizierte dies wiederum keine Exklusivität christlicher Gläubigkeit in der Weise, «daß man sich zwar vor der Sonne der Gerechtigkeit, nicht aber vor der Sonne, die über Bösen und Guten aufgeht, beugen dürfe». Trotz offenkundiger Unsicherheit assoziieren die drei Aspekte heilsvermittelnde Vorstellungen von dem auffahrenden wie wiederkommenden Sonnengott.

Apologetisch als Garant des Sieges erinnerte das «gleiche ikonographische Schema» von «*Gott Apollo/Sol Invictus*» und «*invictus Christus als den Sol Iustitiae*» die Zeitgenossen sicherlich an bildlich bereits tradierte, vertraute und verehrungswürdige Darstellungen, die dem politischen «Ziel der kultischen Einheit des *populus Romanus*» (Klaus M. Girardet) nicht widersprachen. Die Wahrnehmung war letztlich eine «klassische», aber zugleich in «integrativer Potenzialität» (Martin Wallraff) eine bedächtig-politische, ökumenisch-charismatische und religiös-«erlösende» Siegestheologie im Wandel zu einer «*summa divinitas*» (Wolfgang Löhr). Von einer «friedlichen Fusion» (Martin Wallraff) ist keine Rede, stattdessen ist sie bezogen auf den Sieger und «Triumphator Christus» (Rudolf Leeb) in der Erwartung eines optionalen Bedeutungswandels, um den rechten «Schutz- und Helfer-gott» (Klaus M. Girardet) den Bürgern duldsam nahezubringen. Insofern kann ein Überblick Bezüge reflektieren: «Von einer allgemeinen Verbreitung des Chi-Rho-Zeichens in der Armee kann aber im gesamten 4. Jahrhundert nicht die Rede sein» (Raimund Schulz). Davon ausgenommen ist seit der Zeit Konstantins das «*Labarum*», die Haupttheeresfahne, die das Chi-Rho-Zeichen (XP = *Christós*) integrierte. Entsprechendes galt für einige «ausgewählte Truppenteile», die Palastwache und die kaiserliche Leibgarde.

Akzeptabel scheinen somit folgende Hypothesen zu sein: Erwartungsvoll und keinesfalls gewaltlos-fordernd beachtete und respektierte Konstantin mit der «*Helios-Statue*» in Konstantinopel einerseits den «Willen der Göt-

ter», der auf Platoniker, Gebildete und die pagane Bevölkerung Rücksicht nahm. Andererseits wollte Konstantin mithilfe seiner kulturellen Initiativen - bei gleichzeitigem Bedeutungsverlust Roms - die politische Weltherrschaft eines universalistischen christlichen Monotheismus durchsetzen. Als Mittelpunkt des Weltreichs besaß Rom nur einen schwachen Abglanz alter Größe. Aus dem Grunde dachte sowohl der christliche Kaiser als auch der «pontifex maximus» - wie in einer Proklamation von 324 - durch eine «Bürgergemeinschaft» als «Kultgemeinschaft» (Klaus M. Girardet) kulturstiftende Weichen innerer Einheit zu stellen. Martin Wallraff vertritt im genannten Zusammenhang die bedenkenswerte Auffassung, dass in den «Schriften der neutestamentlichen Zeit - ebenso wie im älteren Schrifttum Israels - die Sonne als religiöse Bezugsgröße eine marginale Rolle spielt». Eine letzte Hypothese antiker Herrschervergottung scheint Ernst Kantorowicz' Adaptionsthese - allerdings ohne prädiaktiv-überzeugende Vergleichskriterien - darzubieten: «Der Wechsel vom paulinischen *corpus Christi* zum mittelalterlichen *corpus ecclesiae mysticum* bezieht sich auf die «zwei Körper des Königs». Als Doppelwesen seien sie ein «Produkt christlich theologischen Denkens», das «folglich einen Markstein christlich politischer Theologie» bilden würde

Die weltliche Kaisergesetzgebung, die sich vom römischen Vorbild immer mehr ablöste, regulierte die geistliche Synodalgewalt in einer Person, der «duplex persona». Ihr sind konsensuale Aspekte und Problemfelder im zukünftigen Dogmatisierungsprozess zuzuschreiben: «Aus Bischofsversammlungen wurden Reichskonzilien» (Georg Essen). Als «Monarch» hatte Konstantin nach 324 reichseinheitlich den Rechtsstatus der Kirchen festgelegt: die auch für Nichtchristen verpflichtende Einführung des Sonntags als «Tag der Sonne» (lat. «dies solis») bzw. als «Herrntag» (lat. «dies dominicus»), die Freilassung der Sklaven (lat. «manumissio in ecclesia»), den «Zugang zum vollgültigen römischen Bürgerrecht», das gegenüber staatlichen Gerichten alternative Privileg des bischöflichen Richters (lat. «audientia episcopalis») und das «privilegierte Erbrecht der Kirchengemeinden» (Klaus M. Girardet). Die Gestaltung der «christlichen Sakralarchitektur» oblag primär dem Kaiser als «Entscheidungsträger»: Die nach dem «Heiligen Land» oder nach Jerusalem, dem «Sol oriens»-Symbol der Auferstehung Gottes, gemäße Gebetsostung der Kirchenbauten vermittelte das «Ineinandergreifen der Gestalt Christi und Konstantins in der Staatsrepräsentation mittels der Siegestheologie» (Rudolf Leeb). Die religionspolitische Entpaganisierung, eine gleichzeitig stattfindende Befriedung, war letztlich eine gewaltige Aufgabe und der basilikale «Thronraum des himmlischen Kaisers» (Rudolf Leeb) demonstrierte unter

Konstantin und dessen Nachfolgern damit weitsichtig, machtvoll und dauerhaft die im Raum existierenden monarchischen Ziele des Kaiser-Daseins.

Im Alten Testament überwiegt die «kritische Abgrenzung», die nach Auffassung Wallraffs so weit ging, dass die «Sonnenverehrung als etwas dem YHWH-Glauben Widersprechendes abgelehnt wurde»: Die Sonne galt nicht als primäre Lichtquelle, weil das Licht vor der Sonne dagewesen sei (Gen 1, 3–5). Christoph Levin erinnert dagegen an den «Aufstieg des Baal zum Himmels-Baal», der auch «Züge des richtenden Sonnengottes» annahm. Einen ähnlichen Aufstieg habe Jahwe erlebt und er belegt das mit Ps 97, 9. Zutreffend ist sicherlich, dass solare Elemente im Jahwe-Glauben einen «realen Faktor des religiösen Lebens darstellten» (Martin Wallraff), wie an drei Stellen nachweisbar ist (Hos 6, 3; Am 4, 13; Hi 38, 12). Im Spiegel seiner Namen kennzeichnen unscharfe Gottesvorstellungen im Alten Testament – so Christoph Levin – eine «Anzahl von Titulaturen» wie Jahwe (hebr. «Jhwh»), Elohim (hebr. «^ʿlohim») und El Schaddaj (hebr. «^ʿ ʿl šaddaj»): Gottesnamen bzw. Titel bilden spätestens im 8. Jahrhundert v. Chr. aus dem «Nacheinander» ein «Ineinander» – der «Gott Jahwe vereint daraufhin alles Göttliche in sich», so dass dieser «integrative Monotheismus» zu den «Merkmale des alttestamentlichen Glaubens» gehöre.

Im «Kontext antiker Kosmologie» sind die Elemente in «zeitlich unbegrenzter Bewegung», dagegen das menschliche Leben in «zeitlich begrenzter Bewegung». Auch wenn es heißt, «Alle Dinge [Worte] sind rastlos tätig» (Koh 1, 8), übersteigt die «Fülle des kosmischen Geschehens» die «Ausdrucks- und Fassungskraft des Menschen» (Ludger Schwienhorst-Schönberger). Heiligen Bergen, mythischen Orten oder sakralen Räumen ordneten sich Menschen der Antike im Ganzen bereitwillig unter – in den Dimensionen sowohl ihrer endlich-zeitlichen als auch der mythisch-zyklischen Zeitwahrnehmung, eingebunden in «spationierte» Verhältnisse, die den Sprachen, Mythen, Kulturen, Ritualen, Göttern, Gemeinschaften oder dem natürlichen Kreislauf von Geburt und Tod zugrunde lagen. «Kultur» assoziierte aus der religiösen, aus der jeweils spätantik-verbindlichen Gottesverehrung vielgestaltige praktische Verhaltensprinzipien, deren innere Analogie des Menschen, des «Mikrokosmos», mit dem «Makrokosmos», der Welt, eine Art Duplizität darstellte. Ob es «zwischen dem philosophischen Einheitsdenken und dem christlichen Eingottglauben» gleich eine «hohe Konvergenz» oder einen «monotheistischen Konsens» (Alfons Fürst) gegeben hat, ist nicht ein «Brücken»-Thema begrifflicher Navigatoren, sondern im historischen Zusammenhang eine Glaubenspraxis der erlösenden «Mimesis Christi im Siegen». Wenn Rudolf Leeb dementsprechend folgert, «das Kreuz musste ein

Siegeszeichen sein», dann stellt sich das Problem des Charismas, inwieweit das «Göttliche und die ›Welt‹», gleichsam «ununterschieden» als ein «Einziges» (Joseph Ratzinger Benedikt XVI.), gedacht werden konnte.

Insbesondere am konsequenten Gottesbegriff schieden sich «Monotheisten» in der Antike und ihrer Spätform, denn nur der von der theologischen Elite bewahrte legitime Kult vermochte programmatisch die «Offenbarung zu vermitteln» (Christoph Levin). Im Alten Testament hat sich Jahwe dem Erzvater «Abraham als El Schaddaj kundgetan», um dann später «Mose vor dem Auszug Israels aus Ägypten seinen eigentlichen Namen Jahwe zu offenbaren» (Lothar Ruppert). Etymologisch ist «^ʿšaddaj» höchstwahrscheinlich diejenige «Exzellenz», die in der zentralen Bedeutung ««der des Berges»» bzw. ««der Bergbewohner spricht»: Sein ««Gott-Sein»» will im mit Abraham geschlossenen «Bund» einen «*neuen Anfang*» setzen, will eine «Selbstverpflichtung» eingehen oder will eine erste religiöse Verheißung als «Befreier» legitimieren, indem nun Menschen in unverbrüchlicher Einheit mit ihm entschieden «vor» ihrem Gott wandeln und sich einzig, rückhaltlos und gehorsam unter «seiner Aufsicht, seiner Leitung, unter seinen Schutz stellen» (Lothar Ruppert).

Natürlich war der «jüdische Monotheismus» den griechischen Gebildeten seit dem «ökumenisch-hellenistischen Paradigma» «ein Begriff», so dass Alfons Fürst im Blick auf die Christen sagen kann: «Während der platonische Philosoph in den traditionellen Gottheiten Organe der Weltregierung durch den einen Gott erblickte, die problemlos verehrt werden können, sah der an der biblischen Überlieferung orientierte Christ darin nichts als Götzendienst, Verehrung falscher Götter an Stelle des einen wahren Gottes». Wenn Martin Wallraff am Beispiel der Sonnenverehrung Adolf Harnacks «Rede von der ›Hellenisierung des Christentums‹» ins Spiel bringt, dann ist seinen Überlegungen nach gleichermaßen berechtigt, ihr die These von einer ««Christianisierung des Hellenentums (d.h. des Heidentums)»» entgegenzustellen, allerdings unter dem konditional-zentralen Aspekt von «Parallelentwicklungen aus den gleichen Wurzeln». Was begrifflich der «Monotheismus» mit den theologischen Glaubensinhalten von «Trinität», «Inkarnation» und «Christologie» im einzigartigen christlichen, wahren Kanon verbindet, war ein erst seit dem 17/18. Jahrhundert geprägter Begriff, der Henry More (1614–1687), einem Philosophen aus der Schule «Cambridger Platoniker», zugeschrieben wird.

Im «Anschauen» (griech. «theoria») erlebte der Eingeweihte eines Mysterienkultes mit dem sterbenden und wieder auferstehenden Gott eine Übereinstimmung: Wissenschaftliches, philosophisches, religiöses,

politisches und rechtliches Denken waren demnach einander im Ausdruckswillen unmittelbar analog. Im modernen Horizont wissenschaftlicher Deutungen bestimmt dagegen die Methodenwahl Sprache, Schlüsselwörter und Theorieverständnis, von denen aus die «*Verständigungskonstrukte*» Handlungen, Gründe und Motive manifestieren. Mitentscheidend für die Bewertung ist die produktive «*Handlungsfreiheit*» von Fragestellungen zum Thema «Heilige Berge», das «*jenseits der Verständigungsperspektive*» in der Verbindung von systematischer und historischer Perspektivität eine größere «*Verhaltensdimension*» gewinnt, wenn mit ihr eine «*religiöse Dimension der Moral*» (Johannes Fischer) erreicht ist. Insofern besteht zwischen der Grundlagenreflexion theologischer und philosophischer Ethik «nicht der geringste Unterschied», aber in diesen und anderen Disziplinen ist mitentscheidend, den parteilichen «Verhexungen des Verstandes» durch strenge Methodenkritik auf die Spur zu kommen, da sich in der Moral nicht «alles um das menschliche Handeln dreht». Unter kulturellen Aspekten der Zugehörigkeit lässt sich das «Verhalten der Liebe» überhaupt «nicht an Nutzensgesichtspunkten orientieren» (Johannes Fischer). Insbesondere die überlieferte Erinnerungskultur weitet den Horizont und ist ein Teil des Orientierungswissens, aus dem moralische Kompetenz erwächst.

Sicherlich kann zur Einsicht gekommene Weisheit nicht die «Dinge der Welt» voll und ganz durchschauen», aber im Besonderen als «rechtes Maß des Menschseins» wirken des Weisen Worte wie erregende «Ochsenstücken» (Koh 12, 11) – genau genommen sind sie nach Auffassung Ludger Schwienhorst-Schönbergers analog dem «Ochsenstachel», der auf die schicksalhafte bzw. schöpfungstheologische «Tierebenbürtigkeit» des Menschen» (Koh 3, 19–20) gründe, da sie auf der einen Seite im «gemeinsamen Todesgeschick» verwurzelt sei. Auf der anderen Seite verhülfe Stimulierung zur «befreienden Einsicht» des Handelns, zur «praktischen Philosophie» (Koh 3, 10–15) und zum anthropologischen Vorbehalt: «Erkennen ist ein partizipatives Erkennen» (Ludger Schwienhorst-Schönberger). Daraus ergeben sich aporetische und methodische Konsequenzen: Situationswechsel fordern Menschen wissenschaftlich selbstbegrenzend und selektierend – analog dieser Erkenntnis kann ein «mehr oder weniger profiliertes diskursives Set von Begriffen, Emotionswörtern, Verhaltensbeschreibungen und Metaphern» bestehen. Andreas Degen versteht sie aufgrund seiner Rekonstruktion, einer seit dem 19. Jahrhundert angebbaren «Denkfigur der Faszination», nunmehr als «eine Art Langzeit-Rating bestimmter von Platon beschriebener emotionaler Reaktionen auf Sokrates durch Wissenschaft-

ler». Rating und Ranking sind in ihrer Berechenbarkeit bloße funktionslogische Indikatoren, denn quantitative Verfahren mit mathematisch-statistischen oder analytisch-systematisierenden Denkergebnissen, die sich als sozialwissenschaftliche Qualitätsmessungen ausweisen, verbürgen keine sinnstiftende Repräsentativität für die Zuordnung von Ratio und Emotion.

Gegenstandsbezogene Wahrnehmung oder die Wahrnehmung selbst erkennt in der Differenz die Form-Besonderheit, inwieweit die sinnliche Entität von der objektabhängigen zu unterscheiden ist, die erst durch deklarative Denk- und Sprechakte entsteht. Im seelischen Zwiespalt von Glauben und Wissen, den seit Mitte des 18. Jahrhunderts biologische und anthropologische Entwicklungsfragen der Präformations- oder Evolutionstheorien dynamisierten, sind Begriffe der Ausdrucksgebärden wie «Affekt», «Emotion», «Gefühl» und «Faszination» auf die Affinität der Moral zur Religion oder auf das menschliche Verhalten als das «moralisch Gute» zu beziehen. Ebenso verweist damit der Sinnbereich des «Heiligen» bzw. der «Heiligen Berge» im anthropischen Geschichtsverständnis auf Personen des Ergriffenseins. Gottesbegriffe sind «faszinierende» Schlüsselwörter der Verhaltensdimension, deren Vielschichtigkeit der Temporalität nicht nur zeitgenössische Realitätsstrukturen, sondern auch Bedeutungsnuancen des Furchteinflößenden und psychosoziale Erwartungen berücksichtigt: Vorsichtig urteilte Dichter und «Vorsokratiker» Xenophánes (um 570 – um 470 v. Chr.) in einer Zeit des Wandels, indem er in seinem Werk «Über die Natur» im Fragment 34 die menschliche Erkenntnis zur Skepsis mahnte, unbeschwert «Genaues» erblicken zu wollen. Die Rücksicht auf Irrtümer sei immer beachtenswert, weil der «Schein» des Meinens wirklich an allen Worten und Aussagen haften. Ähnliches bestätigen die «Worte Kohelets, des Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem» (1, 1), unter denen die Anfang und Ende umfassende Zentralität des Leitworts «Windhauch» (1, 2; 12, 8) Lebensgefühle des Vergänglichen, Flüchtigen und Vergblichen erhellt.

Xenophánes vermied im Horizont des Fragmentarischen unitarische Strenge, als er Gott, Götter oder Gegengötter kreativ im Blick hatte. Aus der Perspektive der Menschen war das Verhältnis der Götter untereinander, ihre Konstellation, Verständigung und Seelenlage weder statisch noch innerlich heillos, schon gar nicht widerspruchsfrei im paganen «Monotheismus» begrenzter Wirklichkeitskenntnis. Doch in der Perspektive ethischer Implikationen begründete antikes, spätantikes und jüdisch-christliches Denken ein Aufbegehren gegen den Mangel des Guten, rief im ontologisch-kosmologischen Weltverständnis Betroffenheit hervor und bot Orientierungshilfen

an. Dass Menschen Ordnungen humanisierten, bewies theologische Ein- und Weitsicht, auch wenn gleichzeitig andere Götter ihren Anteil hatten oder sich die artenreiche «Kontingenz des Bösen» (Ingolf U. Dalferth) auswirkte bzw. «der Teufel» seine Hand im Spiel hatte. Handlungsleitend im Modus der Erkenntniskritik sind zudem Perspektiven diachronisch unvergessender «anamnesis», die Menschen glaubensgemäß bewegte. Verstehbare Zusammenhänge im Modus der Zeit beunruhigen und fordern plötzlich heraus, weil Wahrheit Vertrautheiten des Lebens und Sinnstrukturen der Sprache in Frage stellt, moralisch das Sagbare gegen das Böse als «*bestimmtes Übel*» (Ingolf U. Dalferth) ins Feld führt oder in der Gegenwart Menschen gegen die das Leben beherrschende Ökonomie und Verwissenschaftlichung aufrüttelt.

Wissenschaftler wappnen sich mit Kriterien des hermeneutischen Vorbehalts, dass sich die Versprachlichung der Kritik, insbesondere ihre begriffliche Verabschiedung von Wahrheit und Wirklichkeit, nunmehr in das Selbstverständnis einer spieltheoretischen Zerstreuung gewandelt zu haben scheint. Das ist der Bereich, den Tomáš Sedláček in der Ökonomie als Fehlbestand an «*Mäßigung*» rügt und im Anspruch ihrer Faktizität, dass sie «wertfrei sein *will*», primär wie pauschal kritisiert. Vergangenes habe im Gegenteil ein Zusammenspiel in der «ökonomischen Seele» bewirkt. Willkürlich ausgewählt hätte es seit dem «Gilgamesch-Epos», «Alten Testament», «antiken Griechenland», «Christentum» sowie «Descartes», «Bernard Mandville» und «Adam Smith» reichliche eklektizistische «Spuren hinterlassen», die moralisch «bis in die heutige Zeit» der Wall Street hineinwirken würden. Eine Wahrscheinlichkeit des konstruierten Urteils, die einem geoffenbarten Modell der Wahrheit nicht analog sein kann, macht in dieser diachronischen Beliebigkeit den Marktwert der «ökonomischen Seele» in Reinform funktional, anpassungsfähig und fragwürdig.

Eine derartig unaufgeklärte instrumentalisierte «Ökonomie von Gut und Böse» ist als Begutachtung aufspielender Virtuosen allenfalls selektiv eine «existenzialistische Auffassung» (Tomáš Sedláček) der globalen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte – heutzutage ein zentrales «Cluster»-Thema der Werte-Diskussion, zugleich ein alle Staaten solidarisch herausforderndes Problem, das sich in der europäischen Finanzkrise und spätestens an der Existenzkrise Griechenlands gezeigt hat. Aber die «Wahrheit der Dichter», die Sedláček «von der der Wissenschaftler» unterscheidet, erschafft weder Mentalitäten noch einen antizipierenden Mythos, der entsprechende Gegenwartsbezüge mit stringenten Erklärungen auszeichnet. Es ist viel mehr die Erfahrung und Leuchtkraft historischer Texte, die

Wissenschaftler angesichts kritischer Rationalität aufs Neue ein Wertebewusstsein abverlangt, um über Dispositionen bzw. Wurzeln der Mythen, Religion, Philosophie und Ökonomie grundsätzlich zu reflektieren. Das Generalthema interdisziplinärer Cluster-Bildung steuert indes Intentionen im Diskurs, um gesellschaftspolitische Verhältnisse durch destabilisierende Machtverschiebungen so zu verändern, als würde sich die institutionalisierte Interdisziplinarität anhand problemorientierter Aufgabenfelder auf die «Begriffsgeschichte als Brücke zwischen den Disziplinen» (Irmline Veit-Brause) verschärfend auswirken. Gewollte «wertfreie» Ökonomie strapaziert den Verdacht, entweder Artefakten des Lebens oder Zerrbildern einer «konzeptionellen Metapher» (Andreas Degen) aufzusitzen, die weder die Wirklichkeit einer «Heilsökonomie» noch einen Utilitarismus zwischen Gott und den Menschen zu erfüllen vermag. In den Traditionen der platonischen «anamnesis» und der christlichen «memoria», in denen jeweils der «einzige» Gott die Wahrheit ist, drückt sich im Vertrauen auf Gottes Gnade in ökonomischer, kultureller, philosophischer und theologischer Selbstverständigung ein christliches Werte-Potenzial aus, das stets aufs Neue vergegenwärtigt werden muss.

Eine systematisch verstandene Begriffsgeschichte kann im Kern nur zu einer metaphysischen Vollendungsgestalt beitragen: Griech. «baskanía» wie lat. «fascinatio» als Bezeichnung für die «aktive Rolle des Auges» (Albrecht Dihle) und Zusammenhänge von Neid und «bösem Blick» reichen dem Verfasser Andreas Degen, um zunächst eine stabile metaphorische Wirkungsweise zu rekonstruieren, die mit «fascinatio» einsetzend dann einen temporal bedingten Bedeutungswandel indiziert: «Er kann »seit der Spätantike auch für Verblendung und Täuschung, seit dem Mittelalter für Imagination, seit dem 16. Jahrhundert für Attraktion stehen«. Vereinfachte «Gedankenexperimente», die sich durch den theoretischen Richtungssinn einer «Konstante» legitimieren, können nun sowohl semantisch-orientierte Denkopoperationen als auch Vergleiche modellieren. Die Vielschichtigkeit der geschichtstheoretischen «Referenz-Konstante» zwischen «fascinatio» und dem neuzeitlichen Oberbegriff «Faszination» beglaubigt nuancierte geschichtsphilosophische Zusammenhänge, nämlich im menschlichen Bewusstsein eines Bedeutungswandels die «diskursive Relation zwischen der »Denkfigur« einerseits und dem »fascinatio«-Begriff andererseits». Da ein durch interdisziplinäre Erfahrung einlösbarer Wahrheitsanspruch nahezu ausgeschlossen erscheint, konkretisiert das spekulative «Realitätskonstrukt» den denknötwendigen Richtungssinn, indem durch die «Denkfigur der Faszination» drei rezeptionsgeschichtliche Zeit-Raum-Konzeptualisie-

rungen zwischen griechischer Antike, «Renaissancen» und beginnender Neuzeit im 19. Jahrhundert entwickelt, vernetzt und synchronisiert werden.

Gleichermaßen kommt hinzu, dass der dem sokratischen Dialog gemäÙe «Kunstgriff der ‹Spaltung und Verdoppelung› der Personen» dualistische Konzeptionen verstetigt und zugleich heterogene Prinzipien von Leib und Seele entweder als Spannung und Spaltung behandelt oder in «Erlebnis-, Wahrnehmungs- und Bewusstseinsformen» (Andreas Degen) zusammenfügt. Erwartungen und der überlieferte Mehrwert «historischer Erfahrung» bewahrheiten unter dem «Götterhimmel» die «Präsenz des Vergangenen» (Karlfried Gründer): Die systematische «Fähigkeit zu historischen Erfahrungen» kann semantische Wiederholungsmomente in ihrer Vielfalt übersetzen und steuern, denn in der Perspektive der Christen ist Gottes gute Schöpfung und die Einheit der Wirklichkeit gleichursprünglich das in der semantischen Kontinuität gestiftete Eine. Das Andere konnte das Eklektische, Widersprüchliche und Selbstzerstörerische bzw. das Zwiespältige des Guten als «malum» der Bewertung und Erfahrung sein. Zur Freilegung der Bedeutungsmöglichkeiten des Wortes «Faszination» hilft gründliche historische, philosophische und komparatistische Quellenarbeit, Reflexion und Kompetenz weiter, die zur Entfaltung alternativer Kontinuität, diachroner Themendiskurse, geschichtsloser Theoriebildungen und gebrochener Kontinuität bzw. opportuner Diskontinuität beitragen oder nichtapriorische Ergebnisse überlegen und plausibel widerspiegeln.

Andreas Degens «konzeptionelle Metapher» ist selbstgebastelt, disharmonisch und hypothetisch aufgrund selegierender Geschichtsphilosophie, um die durchaus in Fabeln überlieferte «Mensch-Tier-Doppelnatur» im deklarativen Gesamtbild beispielsweise zwischen dem «Zitterrochen» und Sokrates selbst mitzubedenken. Dieser literarische «double sens», der die «kognitiv-affektive Verwirrung» veranschaulicht, zeigt Irrtümer an und macht in der Weise eine «Bedürftigkeit nach Erkenntnis bewusst», da Menschen von «Sokrates fasziniert» (Andreas Degen) sind. Das Fehlen eindeutiger Begriffe zwingt Platon (Politeia IX, 588c) indes zu wirksamen Hilfsmitteln der Sichtbarkeit und Anschaulichkeit im Bild des «Naturguten» bzw. «Naturbösen», sowohl zum Entlarven von Scheinwissen, das den Mythos der Chimäre einbezieht, als auch zur Abwehr einer «absoluten Asymmetrie» durch «Vergleiche mit Mischwesen». Als Naturvermögen entfaltet das magische Thema in Formen «verzauberter» Attraktionen eine «Faszination», die Mythologisches einer ideengeschichtlichen Wortgeschichte anhand drei «begriffswortentkoppelter» Wirkungsbereiche der Antike, Renaissancen und der Zeitenwende um 1800 jeweils prototypisch

beschreibt. Im Vergleich variabler Paraphrasen zwischen Sokrates, Marsilio Ficino (1433–1499) und Friedrich Nietzsche kommen zuerst der Philosoph Platon und dessen Lehrerfigur Sokrates ins Spiel, der die Radikalität des gestifteten Wissens als das Gute auseinander brechen lässt – in das seelische Ausdrucksvermögen einer Ordnungsidee des «Guten», aus der das «tierisch-menschliche Gerechtigkeitswesen» (Politeia IX, 588c–592b) handlungsbefähigende Merkmale des Guten und Bösen entwickelt hatte.

Antiidealistisch und mythisch-ursprünglich konturiert sich darin die literarische Monstrosität, die philosophische «Doppelnatur» des Menschlich-Animalischen: «Während in der Platonischen Tradition hinter dem Hässlichen des Sokrates ein Göttliches verborgen ist, kehrt Nietzsche dies um, insofern er Sokrates wie tendenziell allen Griechen unterstellt, dass sie «alle schlimmen Laster und Begierden *in sich* bergen: Das «monstrum *in animo* war die allgemeine Gefahr» (Andreas Degen). Die von «Hegel eingeführte optimistische Deutung Sokratischen Denkens als geistes- und kulturgeschichtliche Zäsur» wird nun pessimistisch durch Nietzsche als «Wende zum Verfall, als verhängnisvoller, bis in die Gegenwart wirkender Umbruch interpretiert». Was bei Degen überzeugt, ist seine Übernahme von Karlfried Gründers These, dass im Namen des Sokrates Konventionen überwunden wurden – «er ist ein Führer zum Leben», der die «Freiheit der Subjektivität» durch seine Innerlichkeit verkörperte, während Christus den «Bruch mit der Wirklichkeit» in der Geschichte «real versöhnt» habe. Doch «wohlgemerkt: Sokrates und Christus werden *nicht* gleichgesetzt». Magisch-spekulativ speichert die Sprache den «indikatorischen Sinn des analogischen Wortgebrauchs» (Karlfried Gründer), bringt «anámnesis» nunmehr zur Sprache als historische Erfahrung von Dekadenz, denn «auch Nietzsches Sokrates besitzt eine Doppelnatur», die «überall im Stillen» durch den Zusammenhang zwischen «Faszinationskraft und Doppelnatur» (Andreas Degen) weiterwirkt. Daraus ergeben sich semantische Konsequenzen für die Übersetzbarkeit und Begrenztheit des Wortsinns, da modellierte Erwartungen der «gefälligen Worte» (Koh 12, 10) auf Dauer Kräfte «wahrer Worte» (Koh 12, 10b) verschleifen, so dass die beliebige Äußerlichkeit ihrer «Kleidsamkeit» dominiert. Wenn modernes «Übersetzen» zeitgenössische Wirkungen des «Wortkörpers» als Möglichkeiten ihrer biblischen Ursprünglichkeit überlagert, akzeptiert das sowohl Methoden und Praktiken des Rationalismus als auch den unstillbaren Wissens- und Bewegungsdrang des Wissenschaftlers.

Wie ein antreibender «Ochsenstachel» der Willenskraft, wie ein Wissensdurst der rastlosen Unruhe, sollte nun die «Wette» des Lehrers, Forschers

und Wissenschaftlers Dr. Heinrich Faust mit dem «Teufel», dem «mächtigen Vergessenshelfer» (Harald Weinrich) in der Gestalt des Mephisto, «wahres» Erkenntnisstreben revolutionieren. Das war ein von der Religion unabhängiges wissenschaftliches Leben, als er zu Beginn der Neuzeit alle einschränkenden Grenzen seiner Fähigkeiten aufheben wollte, um zu erfahren: «Was die Welt im Innersten zusammenhält» (Faust I, V. 382 f.). Einen Ausweg suchend aus der weißen Magie des 16. Jahrhunderts verlangte Faust, unruhig vom Wechselspiel der Gedanken, Stimmungen und Gefühle umgetrieben, im spirituellen Licht-Gleichnis das Einssein mit der Natur: «Ach, könnt ich doch auf Bergeshöhn in deinem [Mondenschein, d. Verf.] lieben Lichte gehen [...] gesund mich baden!» (Faust I, V. 393 f.). Nach dem Urteil Michael Jaegers hat Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) das aufgeklärte Publikum nicht nur mit Mephistos riskanter «Gedankenfabrik» (Faust I, V. 1922), sondern auch mit dem schrankenlosen Verstand philosophischer Erwartungen und am Schluss des zweiten Teils mit der «totalitären Rücksichtslosigkeit des Diktators Faust» (Manfred Fuhrmann) konfrontiert.

Ohne Selbstbegrenzung zwischen Wissenschaft und Religion agierend, vielmehr mit «einschränkender Qualität» (Manfred Fuhrmann), habe der Dichter in der Gestalt des Mephisto den «hoffnungslos antiquierten Teufel modernisiert» (Michael Jaeger). Ausgestattet mit dem äquivalenten «Persönlichkeitsprofil» (Jan Doehorn) für «Mastema», «Satan» oder «Luzifer», sind diese diabolischen Gestalten seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. bekannt unter dem Namen des «Teufels», ohne damit gleiche «Gegenspieler Gottes» (Jan Doehorn) einzufordern. Bestimmte Interaktionen zwischen «Teufel» und Gott enden nämlich mit einem für den «Teufel» tragischen Ergebnis: «Die aktuelle Beschaffenheit des Teufels erscheint dabei jeweils durch ein urzeitliches Ereignis begründet, mit dem der Teufel sowohl von Gott getrennt als auch rangmäßig degradiert wird» (Jan Doehorn). Disparität ist also die Ursache einer Differenz, die gleichsam zur heilsgeschichtlichen Entwicklung eine Dichtung und bildende Kunst entstehen lassen hat, in der sich der «Teufel», der Urheber des sittlich Bösen, behauptet, aber nicht als Gegenüber Gottes, dem Urquell alles Guten. In der Geschichte des Christentums ist er nach wie vor der Inbegriff des Bösen und des Dämonischen, aber das Gute ist unerschütterlich: «Das Böse hat nicht das letzte Wort» (Christfried Böttrich). Schuldhaft sind immer Neugier und Nachgiebigkeit des Menschen, denn äußere und innere Einflüsse, wie das Wort, das Beispiel und die Phantasie, verschärfen die Gottvergessenheit des verführerischen Individualverhaltens auf Erden. Ein «mephistophelischer» Pa-

radigmenwechsel des Vergessens ist paradox, weil ein die Gegenwart sprengender «Glaube als memoria» (Johann Baptist Metz) Menschen bedrängt und deren Gedächtnis des Guten sichert: «Faust» in Goethes Sprach- und Weltmodell – wie Harald Weinrich eindeutig sagt – ist ein Produkt des mephistophelischen ««Schleppers»», keine geistbestimmte Seele, die sich im rastlosen Wechsel der totalen Zerstreuung und Verlockung geschichtlich stillstellen lässt.

Autonome Selbsttäuschung und selbstbegrenzte Wahrnehmbarkeit: Paradoxe Vielfalt und Zeitalter des «Anthropozän»

Dass Philosophie kontra-religiös und offen sein kann als Welt des Synkretismus und Eklektizismus, der «Bricolage» und Systemtheorie, ist für die interdisziplinäre «Cluster-Bildung» zutreffend. Damit nicht vergleichbar sind der Reduktionismus und die Negationslogik einer Gegenwelt, die monokulturell als negative «Teufels»-Hypothese und einzige geschichtswirksame Kraft existieren würde. Indem Neinsager Mephistopheles, den das naturgemäße Konstruktionsmodell als «Doppelgänger» Faust charakterisiert, mit dem Wort «Teufel» theologisch das durchkreuzt, was rezeptionsgeschichtlich der methodisch-semanticen und nuancierten Auslegung der Wörter bedarf, ist er wieder im komplexen System der Freiheit: Die schillernde Erkenntnis des Bösen manifestiert das grenzenlose Konstruktionsthema geistiger Welteroberung, wobei auch zu diesem Verhaltensmodell gehören müsste, ordnungsgemäße Seiten zugunsten des Guten überzeugender zu gewichten, zu verstehen und zu erklären. Damit wären der Kollektivbegriff des Bösen und die einseitigen Auswüchse des Übels zumindest von dem Generalverdacht befreit, die Wirklichkeit primär in ökonomischen Profit- und Gewalt-Formen absoluter Gegenwart zu sehen und zu identifizieren. Ebenso müsste die engere Zusammenarbeit von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften Theorie-Konzepte starrer Regeln und Einseitigkeiten aufbrechen, um die Dichotomie von Natur und Kultur korrigierend zu gestalten. Stabilisierende Reformarbeit ist auch dann gefragt, wenn es sich teleologisch darum handelt, dass der «Zufall als produktiver Faktor systemischer Prozesse» (Florian Rötzer) in eine wirklichkeitsnahe Professionalisierung und Empathisierung des Geschichtlichen integriert wird.

Differenzierter will Ingolf U. Dalferth gegenüber dem variantenreichen Bösen, von dem Menschen in seiner plötzlich «negierenden Negation» nur wenig gewiss sei, eine «*neue und andere Einstellung*» nahelegen: «Der Kampf gegen das Böse ist ein wesentlicher Grund für das christliche Engagement für Wissenschaft, Medizin, Recht und Technik und für eine gerechte, menschenwürdige Wirtschaft und Politik». Übles sei dann «als das zu verstehen, *was Gott so überwunden hat, dass kein Übel im Leben irgendjemanden von Gottes Liebe trennen und scheiden*» könne. Da aber entgegen allen Versuchen sprachtheoretischer Homogenisierung der Zufall im hermeneutischen Verständnis als «unhintergehbare Größe» denknotwendig ist, «beginnt die Zuschreibung des Bösen in intentionale Handlungen

eines Subjekts zu zerfallen» (Florian Rötzer). Böses der Natur ist in Wirklichkeit unvermeidlich wie die Lüge und Täuschung der Sprache, denn wie sollte sonst der selbstgerechte Heuchler seine Wesenszüge und Denkwege verschleiern können. Daran erinnerte Philosoph Ludwig Wittgenstein (1889–1951), als er 1918 warnte: «Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides, nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen» (4.002).

Auf Konsequenzen und den «Zufall als generativer Mechanismus» konzentrieren sich Gesichtspunkte von Argumentationsstrategien, um ex negativo festzuhalten, dass die «Möglichkeit einer durchgängigen, vernünftigen oder gar vollkommenen Ordnung» einerseits zerstört wird und damit andererseits «selbst ein böses Prinzip» (Florian Rötzer) werden kann. In ähnlicher Weise revidiert die zweckbezogene «Frage nach einem Natur- oder Systembösen» zwar die «anthropozentrische und überdies individuenbasierte Einengung des Bösen», aber das «absichtslose, systemische Böse ist nicht böse genug, um es als Gegner identifizieren, ausgrenzen und bekämpfen zu können: es geht durch uns durch» (Florian Rötzer). Doch das ist bereits ein Teil der Selbsttäuschung. Was für Machtverhältnisse des persönlich empfundenen Übels wegen seiner Durchlässigkeit allein auf den Körper einwirken, das will Nietzsches Genealogie ohne «große Transformation», sondern primär durch «Subversion» freilegen: «Im genealogischen Narrativ soll das Selbst in seiner Gewordenheit, Formbarkeit und Verstricktheit mit den Machtprozeduren offen gelegt und verunsichert werden – mit dem möglichen Effekt, das Ethos des Selbst einer Verwandlung zu unterziehen, einen Haltungswechsel auszulösen» (Matthias Bohlender).

Bohlenders gedachte «Metamorphose eines Selbstverhältnisses» ist außerordentlich empfänglich für Kritik, um Fähigkeiten der Menschen zu aktivieren, damit sie gegen erduldete Zustände des Überwältigtseins, der Machtlosigkeit und Handlungsunfähigkeit aufbegehren: Selbstverschuldete Passivität wäre eine «*unverantwortliche Leichtfertigkeit*» (Ingolf U. Dalferth), dessen böse Folgen des Unrechts bzw. der Untat reaktionsträge und gleichgültige Resonanz hervorrufen oder in die Komplizenschaft schlaffer Sprachkompetenz verwickelt würden. Wahrheit ist indes keinem «methodischen Lehrprogramm» der Objektivität unterworfen, so dass die «Heterogenität der kritischen Befragungen» (Matthias Bohlender) das Archaische und die aporetischen Ansprüche «Heiliger Berge» für die Freiheit bzw. Rechtllichkeit gar nicht auszugrenzen vermag. Im Sprachgebrauch ist die

«wahrheitsspezialisierte Wissenschaft» (Udo Di Fabio) immer kommunikel, bekräftigt die «Eindämmung des Bösen, das Leiden zu bekämpfen» (Ingolf U. Dalferth) und entlarvt entmündigende Strategien der Sprachregler. Klar kontraproduktiv ist das riskante «freimütige Sprechen» (griech. «parrhesia»), das sich ausdrücklich gegen die «Dogmatisierung, Verwissenschaftlichung und Ästhetisierung der Kritik» (Matthias Bohlender) wendet: Wegen der «abgrundtiefen Rätselhaftigkeit des Bösen» (Ingolf U. Dalferth) und der Intransparenz des Menschlichen, Wirklichen und Geschichtlichen bedürfen die vom «Ochsenstachel» ausgelösten Reaktionen der Kompetenz didaktischer Wachheit. Sie bündelt Wörter geistigen Inhalts in der Fülle des Erforschten nicht nur energiereich wie Lichter in einem Hohlspiegel, sondern hat ihre Verwendbarkeit im sprachlich tieferen Verständnis der Gegenwart zu überprüfen und zu begreifen.

Indem Religionskritiker Karlheinz Deschner die Relativität seiner Perspektivierung bzw. ihre eigene Historizität verdeckt, fordert er eine von traditionellen Erwartungen strikt abweichende Lösung für einen unerwarteten Humanismus. Allein seine bewusste «Wahrheitssuche» und «wertende Geschichtsschreibung» würde sich ideologischen Gefahren eines «selbstsicheren Objektivismusglaubens» widersetzen: Vorsätzliche Verteufelung wende sich gegen das «Vortäuschen wissenschaftstheoretischer Unschuld», gegen einen «Scheinobjektivismus» und Ausgleich oder gegen eine Mäßigung und Verträglichkeit. Deschner will einfach die kirchliche Tradition und «fabulierte» Heilsgeschichte extrem verschlimmern, die «Garantie für alles Gute, Große, Ewige» entwerten und ins Kontrastbild eines «heilsgestifteten Geschichtswahns» wenden – absichtlich, radikal und systematisch in etwas Böses, als täuschende Monstrosität der Gutes zerstörenden «Doppelnatur». Mit dem Kirchenmodell einer geschichtslosen Idealform diskriminiert Deschner die Christen einerseits «aus Feindschaft» durch die Determinante, permanent für eine «Geschichte des Krieges, eines einzigen Krieges nach außen und innen» eintreten zu müssen, andererseits stachelt er Interessen der Leser mit der emanzipativen «Einseitigkeit» seiner antikirchlichen Strategie an. Deschners «Subjektivität», «Sehepunkt» und «Standort» ist rigoros, denn er will «nicht verlogene «Objektivität» heucheln», sondern Erwartungen durch die «Generalisierung und Quantifizierung» krimineller Energie bis hin zur «Kriminalgeschichte des Christentums» maximal befriedigen. Da sich in dieser binär zugespitzten Kategorisierung, die einerseits das «Realitätskonstrukt» der «Kriminalgeschichte» konkretisiert habe, andererseits aber auch die «Sprache der Historiker» durch Positionen und Formen analytischer Weichheit bestimme, dürften Leser im Prinzip

nicht jedes Wort für bare Münze nehmen. Schon Theodor Mommsen habe vor dem «(kindischen Glauben)» gewarnt, die Zivilisation vermöge «(der Menschennatur die Bestialität auszuwurzeln)».

Angesichts dieser Risiken ambivalenter oder fehlerhafter Willensfreiheit postuliert das Thema «Heilige Berge» fünf Hauptaspekte des «absichtslosen Bösen»: Erstens handelt es sich um die «Perspektivenwechsel, Umakzentuierungen und die Öffnung des mit dem Bösen verknüpften Begriffshorizonts» (Bernd Busch). Zweitens ist die «Geschichte des Bösen» eine «Geschichte der Zuschreibungen» und eine «Geschichte der Auseinandersetzung mit der Macht, zu bestimmen, was böse ist» (Bernd Busch). Drittens rechtfertigt der komplexe Sachverhalt aufklärende Sondierungen über «Denkfiguren», die sowohl die Investitionen in die «Humanisierung der Natur» bzw. in die «Naturalisierung des Menschen» als auch die «von uns mitproduzierten Verhältnisse, in denen wir uns zu orientieren suchen» (Bernd Busch), äußerst kritisch in den Blick nehmen. Viertens ist die «Berg-Matrix» des Heiligen eine auf Selbstverständnis ausgerichtete Erkenntnishilfe, die nicht nur Ordnungen in Übereinstimmung mit ihrem Gegenstand konkretisiert, sondern absichtslose, unpersönliche Konstruktionen von Deutungsmustern des Systembösen zu differenzieren hilft, die den «Status des Andersseins» (Bernd Busch) zu verlieren scheinen. Fünftens reflektiert der Diskurs die Gültigkeit und Zeit-Raum-Tragweite von Werturteilen, mit denen die Wirklichkeit, Wahrnehmung und Wahrheit empirisch, sprachlich und willensbestimmt gestaltet wird.

Das Lebendige ist das irdische Maß des Außerordentlichen, von dem Kurt Hübner sagt: «Sein Verlust ist dem Tode vergleichbar» und gerade deswegen ist es auch ein «Göttliches und Heiliges». Naturgläubige Überzeugungen einer kosmogonischen Gesamtheit hatten daraus eine geistige «Grammatik der Kultur», eine Wirklichkeit gelebter Ganzheit oder eine Manifestation kultureller Ordnung entwickelt. Unter dem Eindruck dieses ursprünglichen Wirkungsgefüges erzählten schon Angehörige der Völker von animistisch vertrauten und gegenständlichen Erscheinungsformen der Natur, ihren «object-souls» (Edward B. Tylor) sozialer Zusammengehörigkeit, historisch-narrativer Gebundenheit und tiefverwurzelter indoeuropäischer Gefolgschaftstreue. Himmel und Erde, vergleichbar im menschlichen Bild eines göttlichen Ehepaars, vereinte eine «heilige Hochzeit» (Franz Rolf Schröder): Auf griechische Göttersöhne der «zweiten Generation» konzentrierte sich die Verehrung, deren schöpferischen Urkräften und Gründungsmythen nicht nur eine gemeinschaftliche Vorstellungswelt vorausging, sondern ihre Wahrnehmung geschah im Einklang mit der Natur.

Das Gedächtnis der Vorfahren verdichtete sich im Familien-Bewusstsein eines natürlichen «Stammbaums», dessen substanzieller Kernbestand von Vater, Frau und Mutter bis in die Gegenwart als Embleme ihrer Inhalte fortwirkte: Familienverhältnisse zeigen authentische Beziehungen, deren Rolleninhalte evozierter Verknüpfungen das naturalisieren, was doch meistens verhüllt und verborgen blieb. Im Rückblick formten Gestalt und Wesen oder Materielles und Ideelles ein Gedächtnis, das nicht statisch, sondern auf Dauer zumindest zwiespältig war. Exklusive Gedächtniskunst bewahrte Vergangenes, war nach Harald Weinrich «in ihrer Substanz eine ›Raumkunst‹ (Topik)» und deponierte die zuvor in Bilder verwandelten Inhalte als «feste Konstellation von ›Örtern›». Das «Vergessen durch Assimilation, d.h. durch sozialen Rahmenwechsel» (Jan Assmann) hatte dort keinen Ort, aber die Gedächtniskritik veränderte auf Dauer sprachliche Wahrnehmungsprozesse, so dass Jan Assmann von einer «höchst aufschlussreichen Asymmetrie» zwischen Erinnern und Vergessen spricht. Gemeint ist der Gründungsmythos der Gedächtniskunst und im Unterschied dazu die Geschichte des Vergessens, das «Verschwinden der inneren Merkzeichen» als kognitiver bzw. zukunftsorientierter Wissensgewinn, der Zweifel, Neugier oder den «Beitrag zur Geschichte der Selbsterfindung und Selbstmodellierung des Menschen in eindrucksvoller Weise zur Geltung bringt» (Jan Assmann). Innerhalb dieser Komplexität sind Assmann zufolge die «religiösen, kollektiven und kulturellen Aspekte» des zeitbedingten Vergessens unbedingt zu berücksichtigen, weil gerade sie die «Allianz von Gedächtnis und Geist» in Frage stellen.

Die Allianz der Gedächtniskunst lockerte sich in der Zeit von Renaissance und Humanismus, ebenso begann mit ihrer Dissoziation sowohl eine ungebrochen-dynamische Wiederkehr antiker Götter als auch ihre diesseitsbezogene Nachahmung. Gelehrte Humanisten begannen sich von der christlich interpretierten Relevanz zu lösen und beriefen sich auf die «ad fontes»-Originalität der griechisch-lateinischen Literatur. Langsam entstand eine grenzüberschreitende «Neubewertung des Wissens»: Das Blickfeld von Fiktion und Wirklichkeit erfuhr in den folgenden Jahrhunderten mehrfache Kritik, Verlagerungen, Verschiebungen, Zerlegungen, Neuordnungen, Umpolungen, Bestimmungen, «Durchdringungen» und Durchlässigkeiten, in denen die Bereiche von Literatur, Malerei, Architektur und Plastik durch neue rationale, ästhetische bzw. psychologisch fundierte Phänomene von Film, Musik und Werbung Auftrieb bekamen. Folglich will das quantitativ-machbare Prinzip der Berechenbarkeit, das dem metaphysischen widersteht und nicht festlegt, wie Teile der Welt betrachtet werden sollen, unvereinbar mit

einer empirischen Welt sein, in der ein Mensch unverblendet wahrnimmt, was ist, wie die Wirklichkeit zu erfahren ist und «wie die Welt beschaffen ist» (Anna Ijjas). Mit der Wahlfreiheit dieser Wissenserweiterung, der die zeitüberdauernde christliche Leidensgeschichte in den europäischen Kulturen als gemeinsame Erinnerungsfigur noch wie selbstverständlich «eingestiftet» war, entstand eine unendliche Vielzahl individueller, kollektiver und nationaler Leidensthemen.

Was den Menschen in der Welt als Übel widerfuhr, revolutionierte Bewusstseinsakte politischer Wahrnehmung und stachelte Menschenrechtsfragen ethischer Universalität an oder überlagerte Perspektiven des traditionellen Bildgedächtnisses durch Ansprüche interkultureller Aktivitäten. Internationale Vernetzungen und interdisziplinäre Kooperationen machten Natur-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler zu Hohepriestern der Zukunftsprognosen und dramatisierten den Wissenskanon des Lebens unter der vorherrschenden logisch-definitiven Devise, Überliefertes dürfe nichts Privilegiertes auszeichnen. Im Unterschied zu kognitiven Thesen und Ergebnissen der neurowissenschaftlichen Forschung geht Jan Assmann von der kreatürlichen Bedingung der Willensfreiheit aus, von einem Alternativismus, der die «scheinbare Zufälligkeit oder lediglich teilweise Vorausbestimmtheit» mit der «Unkenntnis des Betrachters» (Anna Ijjas) begründet. Auch von der Lebenserfahrung profitiert die Erkenntnis: «Zum Handeln, ja zum Leben überhaupt gehört das Vergessen» (Jan Assmann). Entsprechend lautet nach Anna Ijjas das Fazit, dass die «Indeterminiertheit der Wirklichkeit» als eine «notwendige Voraussetzung für jede *free will defense*» zu verstehen ist.

Ein ähnliches Thema der Vorausbestimmtheit ist in der griechischen Antike als «Schicksal» (griech. «moira») relevant: In Athen meldete sich Philosoph Platon zu Wort, der als Schüler des Sokrates der Mythologie gegenüber eine philosophisch exzellente «Königs»-Position bevorzugte, die den Übergang von der Selbsttäuschung, vom Scheinwissen weg, zur «wahren» Erkenntnis hin vorbereitete. Stadtstaatliche Gerechtigkeit reglementierte eine auf Einsicht und Charakter der Bürger hierarchisierte Ordnung, als würde sie im Vorstellungskreis und Erziehungsprogramm künftiger Wächter von Platons «Politeia» unsichere Veränderungen vom Mythos zum Logos gewissermaßen antizipieren. Modellhaft charakterisierte sich darin zwar die philosophische Ausdrucksweise und Verständlichkeit als Einheit von Natur und Tradition, aber sie konnte argumentativ keine Erfahrungen, Gefährdungen oder pragmatische Anschauungsformen der Verhaltenssicherheit voraussetzen, die der Herkunft, der Lebensweise,

den Erwartungen und Entscheidungen sprachlich konstruierter «Brücken» Sicherheiten versprochen. Während Platons idealstaatlicher «Prototyp» weder in der geschichtlichen Wirklichkeit eine überprüfbare Faktizität noch in Polis-Konzeptionen eine tragbare Anwendbarkeit erfuhr, vertrauten die griechischen Poleis-Bürger weiterhin ordnenden Traditionen ihrer Schutzgottheiten, der Blicklenkung im schroff aufragenden Felsmassiv, der Kunst gegenständlicher Wirklichkeit und der Richtigkeit archetypischer Beständigkeit.

Die hellenistische Perodisierung hatte mit ihrer kulturellen Ausstrahlung nach Osten den politischen Raum bis nach Indien erweitert: Seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. hatten Jenseitserwartungen, die in den ostmediterranen Mysterien-Kulten den Eingeweihten die «Wiedergeburt» als eine «befreiende» Begegnung mit dem Göttlichen» verhießen, existenziell lebenswichtige «Brücken» zwischen Himmel und Erde beglaubigt. Vornehmlich im Grenzbereich zwischen Tod und Leben handelten Menschen verschiedener Ethnien, um aufgrund der «zeitgenössischen Diskussion» (Christoph Uehlinger) enge Beziehungsverhältnisse zwischen Athen, Jerusalem und Alexandria durch ihre «innere Reinigung» selbst zu «überbrücken». Erfahrungen und Bewusstseinsveränderungen bestimmten ein religiöses Schema, das die «traditionellen Polis-Religionen» nicht verdrängte. Im Gegenteil integrierte nicht nur das «Motiv des leidenden» (männlichen) Gottes», sondern diese «internationalen» Prozesse des «kosmopolitischen Synkretismus mediterraner Polytheismen» (Raimund Schulz) waren ein integraler Bestandteil in der hellenistischen Kultur. Den Begriff «Hellenisierung» möchte Christoph Marksches allerdings konzentrieren auf eine «spezifische Transformation der alexandrinischen Bildungseinrichtungen und der dort praktizierten Wissenschaftskultur in der theologischen Reflexion des antiken Christentums». Denn im Horizont hellenistischen Einflusses wurde schließlich die Stadt Alexandria mit ihrer berühmten Gelehrtenakademie «Museion», die Ziele und Aufgaben der «Schule des Peripatos in Athen» samt der «öffentlich zugänglichen Bibliothek» (Siegfried Kreuzer) steigerte, zur kulturellen «Drehscheibe griechischer und außergriechischer antiker Wissensbestände» (Justus Cobet), zum Zentrum unterschiedlicher Göttertypen, zur Stätte philologischer Gelehrsamkeit, zum topographischen «Monopol der Erinnerung» (Raimund Schulz) und zur Metropole der «Erzieherin aller Griechen und Barbaren» (Justus Corbet). Wenn Siegfried Kreuzer folgert: «Das Judentum in Ägypten stand immer in Verbindung mit Jerusalem», wird einsichtig, dass die griechische Septuaginta-Übersetzung in Alexandria durch den «innerjüdischen Bedarf

veranlasst war», weil von den ägyptischen Juden die «hebräische Sprache nicht mehr verstanden wurde». Das Griechische war die Sprache ihres Alltagslebens geworden, so dass – im geistigen Umfeld der Übersetzer dieser Entwicklung – der normative Kanongedanke für das Alte Testament im 3. Jahrhundert v. Chr. nur im Zusammenhang mit der mustergültigen Gruppierung verschiedener Kanones in Literatur und Bildung seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. zu beurteilen ist.

In den Jahrhunderten vor der hellenistischen Zeit hatte sich in «Jerusalem» die historisch umstrittene Machtfülle des davidischen Königums konzentriert. Um 1.000 v. Chr. war seine Macht gefestigt, indem es nicht nur Juda und Israel vereinigte, sondern auch Jerusalem erobert hatte. David machte sie zur sakralen und politischen Hauptstadt der Bundeslade und Verwaltung: Königliche Vollkommenheit und Begabung als «fortitudo» und «sapientia» ähnelten Eigenschaften der altorientalischen «Priesterkönige der mythischen Urzeit» (Franz Rolf Schröder), die schon mit den vermenschlichten Göttersöhnen Ägyptens, Babylons, Persiens und Indiens Hierokratien begründet hatten. Die Offenheit für die griechisch-hellenistische Kultur trug dazu bei, dass Bewohner der kleinasiatischen Küstenregion in der Stadt Solyma, die gegenüber der Insel Zypern lag, nicht nur ihre «edle Herkunft aus der altehrwürdigen homerischen Welt» (Siegfried Kreuzer) ableiteten, sondern im 3. Jahrhundert v. Chr. offenbar Bewohner Jerusalems im eigenen Interesse dazu ermunterten, ihrer Stadt als «heiliges Solyma» bzw. ««Hiero-solyma»» die Bedeutung eines «anerkannten Platzes» (Siegfried Kreuzer) zu geben. Des Weiteren gehört im Bereich einer «altlevantinischen Literaturgeschichte» (Christoph Uehlinger) das Buch Kohelet zum dritten Teil des hebräischen Kanons. Es könne als eine «*kritische Relecture des Sprüchebuches*» gelesen» und das Hohelied als «Quintessenz des Koheletbuches» (Ludger Schwienhorst-Schönberger) lehrhaft angewandt werden. Entstanden ist das Koheletbuch – so der indizierte Forschungsstand von Schwienhorst-Schönberger – wahrscheinlich in der vormakkabäischen Zeit um 250–190 v. Chr. in Jerusalem.

Kohelets philosophische Glücks-Thematik, die ein «Grundmotiv *alttestamentlicher Weisheit* aufgreift, fordert – nach den Worten Schwienhorst-Schönbergers – mit der Wirklichkeit Gottes das bleibende innere «Sehen» (Koh 6, 6), genießende «Sättigen» (Koh 6, 3) und das gesellschaftskritische «rettende Wissen» (Karl Löning). In provokativer Zuspitzung ist sie auch ein «Beitrag der Aufklärung und Heilung», ein «Weg der Berichtigung, der Umkehr» oder Überprüfung und Korrektur «traditionellen Wissens» (Koh 12, 9). Eine derartige «Heilung in der Wurzel» ermahnt – so fol-

gert Ludger Schwienhorst-Schönberger in der Auflage 2011 – angesichts der verdeckten «Ungerechtigkeiten und Missstände in Gesellschaft und Politik» gleichzeitig zur Vorsicht vor Spionage und «Denunziationen» (Koh 10, 16–20). Kohelets Aufruf zu tatkräftigem Handeln (Koh 11, 1–6) zeichne seinen «innerhalb der biblischen Literatur singulären systematischen Denkansatz» (Reinhold Bohlen) aus, mache ihn anthropologisch und theologisch zum Weisen, nicht «das menschliche Glück ins Jenseits» zu verlegen, kritisch-eudämonistisch zum «Gesprächspartner antiker und neuzeitlicher Philosophien» sowie zum «Kritiker neuzeitlicher (evolutionistischer) Fortschrittsideologien», wie Ludger Schwienhorst-Schönberger bereits 1995 formuliert hat. Auf anthropologische Sachverhalte bezogen – so «Kohelet» in der Auflage von 2011 – gleicht die «Wertung des menschlichen Werkes» der Aussage «alles ist Windhauch» (Koh 1, 2), deren Bedeutung jedoch einen «idealen Leser» voraussetze, der die «übrigen Schriften des Alten Testaments» gekannt habe. Daraus leite sich auf der Grundlage theologischer Schwerpunkte eine existenzielle Sinnfrage ab, denn eine «königliche Figur sieht sich mit der Vergänglichkeit, mit dem Windhauch-Charakter des Lebens konfrontiert». Der Mensch könne jedoch Glück erfahren, denn die Windhauchaussage relativiere hauptsächlich traditionelle Werte wie Güter und führe dadurch zum «wahren Guten».

Während Christoph Uehlinger Kohelets kulturellen Kontext sowohl «im Blick auf die sonstige biblische Weisheitsliteratur» als auch «im Blick auf griechische philosophische Strömungen wie Stoa, Epikureer, Skepsis oder Kyniker» erfasst, unterscheidet Ludger Schwienhorst-Schönberger insgesamt einen «doppelten Horizont» des Verstehens: ««vor dem Horizont der israelitischen Weisheit *und* vor dem Horizont der hellenistischen Philosophie»». Ergänzend müsste ein «dritter Horizont» auch die «orientalisch-ägyptische Weisheitsliteratur des 1. Jts. v. Chr. wieder vermehrt in Betracht» (Christoph Uehlinger) ziehen. Im Fazit thematisiere der «einzige Gott ohne Offenbarungsgeschichte» ethisch und theologisch begründete «Rahmenbedingungen des Menschenlebens». Deren anthropotheologische Anerkennung sei eine «befristete Erfahrung der Freude/des Guten/des Glücks» (Frank-Lothar Hossfeld), die dem Forschungsstand entsprechend einerseits einen neuen existenziellen «Transformationsprozeß» (Ludger Schwienhorst-Schönberger) hervorbringe, andererseits das Handeln des «Menschen im Jetzt seines individuellen begrenzten Lebens» (Frank-Lothar Hossfeld) bedenke.

Eberhard Bons zweifelt aus dem Grunde nicht daran, dass durch die «Auseinandersetzung mit dem Buch Kohelet christliches Denken und Reden von

Gott, von Tod und von Erlösung hinzulernen kann». Theologisch gesehen ist Kohelets Glückserfahrung zwar ein «Modus gegenwärtigen Erlebens» unter der Norm: «Fürchte Gott und beachte seine Gebote» (Koh 12, 12–14), aber genauso die Erfahrung einer «Antwort Gottes» (Koh 5, 19), die zum «sensitiven Erwachen» (Ludger Schwienhorst-Schönberger) führe. In diesem allmählichen Prozess der Selbstwahrnehmung lasse sich «Gottes Andersheit» nicht vom «Menschen vereinnahmen» als sei er in der Lage, Gott ein «Verhalten vorschreiben» (Eberhard Bons) zu können. Kohelets Worte sind im Urteil Schwienhorst-Schönbergers viel mehr vergleichbar der wegweisenden «Tätigkeit des Treibers (Hirten)»: Diese ist «Gottes Gabe (vgl. Spr. 2, 6; Sir 39, 6)», da sie die Bergmetapher des «einzigsten Hirten», des Gottes Israels, meint – in dem Sinne ist die «Hirtenmetapher zugleich eine Königsmetapher». In allegorisch-typologischer Interpretation ist christliches Gottvertrauen eine Gelassenheit, sich für «Gottes Verfügung» bereitzuhalten, aber auch die Hoffnung auf die Auferstehung, die den «theo-logischen» Königsdienst exzelliert und in der Kirchengeschichte innere Prinzipien des Menschen an die Offenbarung Gottes bindet: In der Vorstellung des ganzen Mittelalters und noch darüber hinaus war Jerusalem ein «privilegierter Gedächtnis- und Erinnerungsort» und die «Mitte Europas» (Folker Reichert). Zum christlichen Selbstverständnis gehörte der Merkspruch: «Das Neue Testament ist im Alten verborgen, das Alte wird im Neuen offenbar».

Im Christentum ist damit die einzigartige Exzellenz-Matrix «Heiliger Berg» der Glaubenswirklichkeit inhärent, weil sie zur Verehrung der christologischen Seinseinheit mit Gott vorgegeben ist. Religionswissenschaftlich spielt diese Repräsentation für Mircea Eliade eine große Rolle, da Übergänge zwischen «Heiligen Bergen» und «Hierophanien» fließend sind. Sie bilden in der Kulturgeschichte ein natürlich-mythisches, gottnah-unbezwingbares und machtvoll-exzellentes Wahrzeichen «zwischen Himmel und Erde» ab. Performatives Ziel ist ein «Zwischenreich», in dem die Polarität der Weltwahrnehmung «von unten» und «von oben» durch die Botschaft Gottes geordnet und verbunden wird: Der Gottgesandte ist der «Brückenbauer», denn der «*Trennende* ist auch der *Verbindende* zugleich» (Franz Rolf Schröder).

Heilige Berge, die als Symbol gottgewollter Ordnung dem «*Himmel am nächsten*» sind, sollen die religiöse Bereitschaft der Menschen wahrnehmbar «nach oben» ausdrücken. Ihre Geschichte implizierte eine relative Zeit des Stillstands, denn Himmel und Erde symbolisierten in der Antike zuallererst eine die Natur einbeziehende Kunst des Einmaligen, Vollendeten und Unersetzlichen. Das antike «Wissen von der Ordnung des Wissens»

(Jan Assmann), dessen Kontinuität das «neue Wissen» des Christentums überlagert hat, transzendierte der «zur Ewigkeit berufene Mensch» durch den Einsatz neuer «Brücken-Methoden». Während sich die menschliche Weltherrschaft nun mithilfe der globalen Forschung von bisher natürlichen Prozessen radikal entfernt, im digitalen Informationsnetz innovative wie epochale «Wirklichkeitsauflösungen» (Karl-Siegbert Rehberg) im Vertrauen auf systemische Zielsetzungen und szientifisch-theoretische Richtigkeit unumstößlich macht oder ausbeuterisches Wirtschaften ohne Rücksicht auf ökologische Ausgewogenheit gestaltet, beurteilen selbst fortschrittliche Welteroberer diesen alles durcheinanderwirbelnden Evolutionsprozess bereits als ein existenzgefährdendes «Wachstumsmodell».

Zielsetzungen, die der Wissenschaftssprache durch synkretistische Qualitätsdimensionen auferlegt worden sind, unterstützen einerseits Projektionen inkohärenter Gegenbilder, Wertesysteme weltweiter Vervielfältigungen und Praktiken begrifflicher «Mainstream-Standards», andererseits Modalitäten zugunsten von Beschleunigungen theoriegebundener Diskursstrategien oder rascher risikoreicher Überschreitungen von Toleranzschwellen. Unter Einhaltung strenger Verfahrensregeln hatte das «lange Mittelalter» Anregungen und neue Maßstäbe zur Welterkenntnis beigesteuert, die nicht nur das Verhältnis zur Natur mächtig veränderten, sondern die unüberbrückbare Kluft zwischen damaliger und heutiger Naturerfahrung vertieften. Ein weiteres Phänomen ist auffallend: Bis ins ausgehende 18. Jahrhundert hatten sich Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft in konfessionellen Bruderschaften, nationalsprachlichen Sozietäten, vernunftgemäßen Freimaurerlogen, informellen Vereinigungen und politischen Clubs stabilisiert. Ihre geistige Partizipation am öffentlichen Geschehen förderte nicht nur den menschenfreundlichen Ideenaustausch und die ständeübergreifende Zerlegung, sondern diese alternativen geselligen Spielarten waren seit der «Renaissance» in Italien entstanden und ihre umfassende Geschichte reichte über die Französische Revolution ins 19. Jahrhundert hinein: Alternative Modelle sollten realistische Ansprüche der Vernunft, des Wissens und der Tugendhaftigkeit befriedigen so wie die Entdeckung der Perspektive «erst die phantastische Verfremdung» (Dieter Penning) ermöglicht hatte.

Sozial- und kulturgeschichtliche Perspektiven verfestigten und erweiterten sich auch durch genaue Analysen der «Abbilder», «Aussichten» und «Ansichten» («Veduten»). Künstler Giovanni Battista Falda (1640–1678) mit seiner architektonisch klaren «Veduta dell'ampia Basilica Vaticana» (1729) oder Giovanni Battista Piranesi (1720–1778) mit seinen phantastisch-effektvollen «Vedute di Roma» oder den labyrinthisch-undurchdringlichen «Carceri»

(1745–50: Katalog 1, Abb. 104) ragten aus dem Kreis derer hervor, die sich mit der Kunst der Illusion, der virtuosen Verfremdung, der «Abbilder» und dem Erlernen von Detail-Prinzipien der entdeckten Perspektive beschäftigt hatten. Roms kulturelle Sendung spiegelte darin sowohl die antike Tradition als auch eine innere «Wiedergeburt» wider, denn Wahrscheinlichkeit verstanden Menschen bis ins 18. Jahrhundert hinein als literarische Wirklichkeit individueller Erfahrungen – als Imagination einer freier werdenden Subjektivität oder als Reflexion einer vielschichtigen menschlichen Wahrnehmbarkeit: Die vorbereitete Indienstnahme der «äußeren» Wirklichkeit von Stadt und Land in den Dimensionen der «vermessenen Welt», Zusammenhänge des Wissens durch Erforschung und Erfindung zu produzieren, vergegenwärtigte dennoch Übernatürliches, entdeckte Religiöses als vertiefte Vielfältigkeit des «Seelischen» oder darin die Gedankenwelt der «Universalhistorie» und Kirchengeschichte. Die Anfänge des Historismus, die mutmaßlich im Umkreis der «literarisch-wissenschaftliche[n] Kultur Westeuropas der frühen Neuzeit» (Ulrich Muhlack) zu suchen sind, fanden in dem Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz den exzellenten Bekenner des individualisierenden Lebensprinzips – der handelnde Mensch wurde durch Erziehung unaufhaltsam zur ethisch entscheidenden, kritischen Instanz der «Historik und Didaktik» (Hans-Jürgen Pandel). Zeitgenössische Ansichten, Kritik der «*historia litteraria*» (Helmut Zedelmaier) und historische Forschung bilden gemeinsame Bezüge «menschlicher Willensanstrengungen», aus denen sich die interessenlose «*Entkonfessionalisierung*» (Martin Mulsow) der Geschichtsschreibung entwickelt hat.

Im Wahrnehmungsprozess des wirklichkeitstreuen «allumfassenden Rundblicks», in dem sich Landschaften oder Stadtbilder empirisch darboten, entfalteten sich in Mitteleuropa Interessen attraktiver zeitgenössischer Alpen-Erfahrungen, Besonderheiten der Naturbilder und Raumerlebnisse des panoramatischen Blicks von «Bergen», «Sehpunkten» und Höhenzügen. Dem an seinen «vorgeschriebenen Standpunkt festgenagelten Betrachter des Panoramas, dem sich seine harmonische perspektivische Gemäldewelt sofort auf bestürzende Weise verzerren muß, wenn er diesen Standpunkt verläßt» (Dolf Sternberger), entsprachen später Aussichtstürme, Plattformen, Fernrohre und arenaartige Standorte sog. «Prachtansichten». Doch mimetische Darstellungen des Gesamteindrucks stießen bald an ihre Grenzen der Wahrnehmbarkeit, denn Realitätseffekte verblassten im Technik-Transfer des Inszenierten. Das Staffeleibild des Künstlers konnte – unter Verzicht auf ein «metaphysisches Ganzheitsprinzip der Welt» (Thomas Kirchhoff) – nur das leisten, was die «Fackel des Genies» (Dolf Sternberger) erhellte.

So suggerierte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das Wort «Panorama» als «Rund- und Überblick» beispielsweise eine Kopflastigkeit ästhetischer Ganzheit, die anscheinend in der Erfindung kompletter Rundgemälde oder Längenbilder keine objektive, naturgegebene Landschaft, sondern nur eine illusionäre Wirklichkeit vergegenwärtigte. Die Panoramen, in denen mimetisch-malerische Inhalte mit einer ästhetischen «Bricolage» voneinander unabhängiger, subjektivistischer Bildeindrücke koexistierten, wirkten im «gebannten historischen Augenblick» des Malers Anton von Werner (1843–1915) wie eine «Kunst der Mischung und Zusammensetzung von natürlichen und künstlichen Elementen», wie eine «schwarze Kunst» oder wie ein «Blendwerk von Natur» bzw. wie eine «Täuschung» zufälliger «illusionistischer Artistik» (Dolf Sternberger). In diesem defizitären Wahrheitswert «Wirklichkeit», die Künstler und Dichter durch die «Mittel der Alchimie» harmonisierten, «verwirren sich die Begriffe wie die Sinne». Insofern markieren ausgesuchte Einzelaspekte des «Landschaftsmodells» ein integrales «Blendwerk des Augenblicks».

Des Weiteren zeigte die genauere Analyse, dass auch die Eisenbahn ««Natur gemacht» hat, deren «Konzentrationspunkte dieser geschichtlichen Landschaft» überall dort waren, «wo sich Gebirge und Tunnel, Schlucht und Viadukt, Gießbach und Drahtseilbahn, Strom und eiserne Brücke eigentümlich und aufs innigste verschwistert zeigen». Anhand dieses Sprachbildes, eines metaphorischen Wechselspiels zwischen «Mensch, Technik und Natur», waren «sprachliche Eigentümlichkeiten» ablesbar, auf die Dolf Sternberger 1938 in seinem Buch «Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert» hingewiesen hat. Die Metamorphose des Kulturbegriffs verengte sich auf die analytische Gebrauchsweise von Kultur, funktionalisierte Kategorien des Wertesystems und wies der Theorie in der Praxis eine Rolle zu, indem der «Charakter der Kraftmaschine auf den Organismus übertragen» wurde: Jedes «künstliche Wunderwerk» wurde nicht nur ein «in sich kreisendes kleines Abbild des in sich kreisenden Universums», sondern die Maschine machte die «Kraftverwandlung» oder die «Vertauschbarkeit von Mensch und Maschine anschaulich». Ihr «eignes Scheinleben und Doppelwesen» spiegelte einerseits die «allegorische Figur der Dampfmaschine» eindeutig wider, andererseits besiegelte die «Vergleichbarkeit» die «Nachahmung der Welt» und die «Welt selber eine Nachahmung».

Kunst und Wirklichkeit sind Begriffe, die zwar dem Betrachter mit allen technischen Effekten der Licht- und Blickrichtung Möglichkeiten boten, um aufgrund der imaginativen Raumkonstruktion der «Panoramen» einen vermeintlich wirklichen Einblick zu erhalten. Wahrnehmbare Bedingungen,

die Dolf Sternberger nach der Einbildungskraft im «Panorama» fragen ließen, hatten indirekt auch Wege einer historiographischen Methode fundiert. Diese baute darauf, dass sich der äußere «Überblick» zwar aus der Standortgebundenheit des Betrachters augenscheinlich ergeben sollte, aber insbesondere das innere Auge des Betrachters trug zum Erkennen bei, weil die Anordnung disparater Analyse-Eindrücke Deutungen der «Abbilder» auslöste. Vergegenwärtigung konnte täuschen, brach Einheitliches auf und provozierte zum Widerspruch, weil sich methodisch aus dem Partikularen, «Einzelstück» oder Fragment schwerlich ein sinnvolles Ganzes ergab. Das Kunstwort «Panorama» suggerierte den Status einer Analysekatégorie, die interne Grundlagen der Wahrheit wie im großen «Überblick» noch abzubilden schien. Immerhin zeichneten sie methodologisch den kontinuierlichen Kulturansatz durch Geltungsdauer aus, doch in einem externen praxeologischen, mechanologischen oder ökonomischen Naturalismus verwandelten sich Wahrheitsgehalte in den kulturalistischen Wechselstatus der Wahrscheinlichkeit. Historiker des 20. Jahrhunderts erfuhren diesen Wandel nicht von ungefähr, denn ihre parteilichen Positionen und Perspektiven dokumentierten Differenzen, als hätten ihre Ansichten der Welt bereits die zielgerichteten Absichten ihrer Analyse antizipiert.

Auch im Bild der «Brücke», das als universales Bindeglied den metaphorischen Bereich einer kosmischen «Lücke» veranschaulicht, sind «Berg» und «Brücke» wahrnehmbare Beziehungsgrößen im heiligen Raum, die schmale «Pforten des Übergangs» zwischen Himmel und Erde versinnbildlichen. Dieses religiöse Weltsystem, dessen geoffenbarter Schöpfungsakt die kultische Gründung samt einem heiligen Berg-Zentrum herbeigeführt hat, erinnert in der antiken Kulturgeschichte an «Kosmische Berge». In Wahrheit symbolisiert ihre Exzellenz diejenige Wahrnehmungsschwelle gegenüber der Heiligkeit zentraler Realpräsenz, die im Wortsinn «los-gelöster» Ausnahme-Macht wie ein «Weltenherr» bzw. eine «Weltsäule» wirkt. Der in den religiösen Kult eingebundene Mensch gewinnt indes Vertrauen und Maßstäbe der Urteilskraft, um einerseits dem natürlichen Rhythmus des Lebens offensichtlich zu folgen und andererseits in seinem Geltungsbereich nachhaltig Orientierungshilfen und Denkmöglichkeiten zu verarbeiten.

«Heilige Berge» haben im Christentum aufgrund ihrer Unerschütterlichkeit und «Standfestigkeit» von früher Zeit an eine dem religiösen Leben und Handeln konsequente, dem Gleichmut entsprechende Einsichten der Seelenruhe (griech. «ataraxia») vorgegeben und den Gläubigen demütige Verhaltensweisen und typologische Bedingungen der Wahrheit vorge-schrieben. Was sich im Wissen zur Weisheit ausbalancierte, konkretisierte

die Zeitlosigkeit der wahren Religion in der Christologie. Sie repräsentierte die kirchliche Autorität als exzellentes Vorbild, deren Personifikation Kirchenmänner befähigte, auf zeitbedingte Veränderungskräfte, Friedlosigkeit, Differenzen und Relationen gläubig, initiativ und kollektiv zu reagieren. Ob entsprechende Machtverhältnisse und Konstituierungsprobleme, die insbesondere gleichrangige Ansprüche der päpstlichen Suprematie über die westliche «christianitas» mit denen der «monarchia universalis» bis zur politischen Konkurrenz zutiefst vereinte und ineinander verwickelte, in der historischen Lebenswirklichkeit der Menschen als etwas Persönliches, Gemeinsames oder spezifisch Kirchliches verstanden wurde, hat heute eine objektive Bestandsaufnahme im Einzelnen zu beantworten.

In der Antike wurde diese Frage in idealistischer Konsequenz zielgerichtet reflektiert, im «langen Mittelalter» der letzten drei Jahrhunderte heilsgeschichtlich gläubiger interpretiert und in der Neuzeit seit Karl Marx (1818–1883) auf eine materialistische, deterministische und strukturalistische Geschichtsauffassung reduziert. Damit wurden ursprüngliche idealistische Konstruktionen vermieden. Demokratisch vielfältige Formbestimmtheit legitimierte und verband Menschen in verschiedenen gesellschaftlichen Formationen: «Formation» ist ein im 19. Jahrhundert entstandener «geognostischer» Begriff, der wissenschaftlich die «Geologische Einteilung» von Landschaften «übersetzte». Literaturtheoretische Denkarbeit kombiniert nun bewusste Formveränderungen mit dem phantastischen Zweck, den Formungsprozess zukunftsgerichtet, modellhaft und ökonomisch bedürfnisgerecht zu gestalten, wobei in dieser bildtheoretischen Konzeption die aktive «Form kein immaterielles Wirkprinzip» (Dieter Pasemann) ist. Abstrakte Universalien wie die der Transformation, Identität, «Brücke», Hybridisierung und Subjektivierung vereinheitlichen hermeneutische Strategien. Die Metaperspektiven, Wissenschaftstheorien und der «Prozesscharakter der Interdisziplinarität» (Bertold Schweitzer) definieren fortan die vermutete und denkbare «Kulturalisierung im Sinne einer Essentialisierung», durch die sich eine «grundsätzlich graduelle Kulturaffinität unterschiedlicher analytischer Idiome» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) ergeben habe.

In analoger Weise bestätigt damit der Paradigmenwechsel in der Anthropologie einen theoriesprachlichen «Mainstream», in dem das abstrakt «vermessene» Individuum, die instrumental-optimierten «Brücken»-Dinge bzw. «Brücken-Figuren» und die systemische Interdisziplinarität wie fremdgesteuerte Handlungsauslöser funktionieren. Dass die «strukturelle Methode» (Günther Schiwy) in formal-sprachlichen Theorie-Modellen ihre Objekte durch «Wahlverwandtschaft» der Wörter für Deutungsmuster

erschloss, ebenso Gedankenbilder und das Denken willentlich «transformierte» und zum Zwecke der «Verwertung» semiotisch zielsicher «verarbeitete», beschleunigte insbesondere das Vergessen des Uranfänglichen. Wirklichkeitsauflösende Virtualität verschmolz mit einem alltäglich verharmlosten Synkretismus, der möglichenfalls die oberflächlichen ideologischen «Anpassungen» durch individuelle Wahrnehmbarkeit als «öffentlich Böses» konterkarierte, enthemmte und damit das öffentliche Wertesystem erschütterte.

Sprache und Bilder geraten in die Interpretationsdienste interdisziplinärer Kopplungssysteme und interdiskursiver «Brücken»-Wege, die nicht nur die Wissenschaften vom Menschen revolutionieren, sondern den Optimismus der Forscher durch Säkularisierungsgewissheiten bestimmen. Synkretistisch darstellbar planen und fördern sie metadisziplinäre «Brücken» im Grenzgebiet von Natur- und Humanwissenschaften, die auf «Übertragung und Rückübertragung» der Worte basierende komplexe «Wahlverwandtschaften» (Uwe Pörksen) modellieren. In Diskursen konkurrieren nicht nur Worte und «Gegenworte», sondern sie verstärken zugleich die kognitive Wucht und die verunsichernde Zwiespältigkeit als «Wahrscheinlichkeit» und Wahrheit. Diese «Gewinnung eines reichhaltigen Begriffs» eignet sich für menschliche Beziehungen, um «die *Unterschiedenheit* der äußersten Pole der Natur, an denen der Mensch Anteil hat, und ihre *Einheit* synchron zu erfassen» (Uwe Pörksen). Die für die menschliche Weltbewältigung gewagten metaphorischen «Brückenwörter» sind begrifflich nicht faktenweisend kongruent, sondern in Wirklichkeit mythenbildend, denn sie steuern, verdichten, verschieben, vermischen, «verschweißen» oder «verwirren» Sphären in Sinnkontexten, signalisieren viele «Ähnlichkeiten» und erschweren Fragen nach der wahren «Analogie». Das von Metaphorologen radikalisierte «passgenaue» (Niklas Luhmann) Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt ist der Versuch einer epistemischen Bewältigung, die durch «kreative Migranten» (Rüdiger Zill) metaphorische Beziehungen grenzüberschreitend riskiert und die Produktivität «wahlverwandter» Selbstmodelle beschleunigt sowie anthropologisch zurechtlegt. Da Metaphern im Unterschied zu Begriffen für «Migrationen» anfällig sind, wirken Metapher und Modell wie «zwei ungleiche Geschwister» (Rüdiger Zill).

In der Evolution sind Täuschung und Lüge, wie Volker Sommer dargestellt hat, selektions- bzw. «wahlverwandte» Faktoren der geistigen Entwicklung. Dabei ist die Sprache «das gerissenste Werkzeug der Lüge», denn Aurelius Augustinus hat gesagt: «Es lügt, wer täuschen will». Im Blick auf die Interpretation von Modellen kommunikativer Prozesse ist die Lüge

eine «*systematische Produktion von Schein*» (Robert Hettlage) und individuelle Realfigur disziplinärer Schadensfälle. Analoges gilt für Plagiate oder für eine «Plagiatsformenlehre» (Volker Rieble), deren «Verfremdungen» jedoch wissenschaftliche und symbolische Ordnungen der «Wahrscheinlichkeit» bzw. Modelle des Gedachten und Konstruierten nicht tangieren. Aber noch einmal: Das «metaphorische Kunststück der Übertragung und Rückübertragung» ist indes ein Mittel der Theoriebildung, das «griffige Termini einer wissenschaftlichen Leitdisziplin» (Uwe Pörksen) in die Lage versetzt, einerseits Modelle zugunsten eines methodischen Kulturalismus des Wissens neu zu definieren, zu relativieren, aufzuweichen und zu sprengen, andererseits pilotierende oder epochale «Generalschlüssel» aufzubieten, die je nach Bedarfslage Analoges des Konstruierten begünstigen und deswegen methodisch der ««prüfenden Kritik»» (Rüdiger Zill) bedürfen. Im Licht öffentlicher Evaluationen scheinen der Antrieb kognitiver Strategien und die ökologische Position politischer Verhaltensweisen zu signalisieren, dass sie gegenüber Institutionen staatlicher Autoritäten «wahlverwandte» aktive Zielsetzungen ihrer Vorstellungen in Anschlag bringen. Vor allem Ausführungen gesetzlicher Verfahren verursachten im Ernstfall öffentliche Solidaritätskonflikte, weil ihre politischen Handlungsaufträge nicht nur «wahlverwandte» Gegenhandlungen auslösten, sondern auch immer häufiger im Alltag paradoxe Alarmierungen wachrufen.

Reaktionen richteten sich gegen umstrittene Auslegungen der Bürger- und Menschenrechte oder engagierte Bürger bildeten Initiativgruppen und wehrten sich mit Entschiedenheit gegen staatliche Absichten, gesetzliche Vollzüge oder konformistische Entscheidungen. In Wirklichkeit reagierten Bürger, als gäbe es keinen ««strukturalen Menschen»», weil niemand wie ein «gläsernes» Objekt behandelt werden möchte. Ziviler Ungehorsam gleicht viel mehr dem «Aktionswissen» um eigenverantwortliche Partizipationen: Selbstbewusste Praxisorientierung arbeitete sich ab an sozialpolitischen Konstellationen, die zu konsensfähigen Reformansätzen «menschenunwürdiger» Wirklichkeit zwangen. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts erklärten viele Bürger in der Bundesrepublik, Luthers inneres Freiheitsverständnis habe sie vorbildhaft zur Aufarbeitung des Nationalsozialismus und zur widerständigen Haltung gegen äußeren Zwang ermuntert – in der Rebellion der Studentenschaft, die der entscheidenden anthropologischen Kategorie des «freien Willens» entsprochen habe. Seitdem scheint der Begriff «Selbstbestimmung» nicht mehr widerspruchsfrei die Freiheit eines Christenmenschen oder die «Konformität von innerem und äußerem Menschen» (Karl-Heinz zur Mühlen) zu konstituieren. Die paradoxe Vielfalt der

Begriffe und Argumente verkleidet selektives Scheinwissen und fragmentarische Fragestellungen durch Missverständnisse bis zur «kognitiven Überforderung» (Gregor Maria Hoff), befruchtet bisweilen freiheitliche Fraktionen und Positionen, stimuliert politische «Parteienverdrossenheit» oder motiviert Bürgerinitiativen. Ist das auf Verantwortung beruhende Leitprinzip «Autonomie», das durch die «Konsequenzen des Strukturalismus für das anthropologische Paradigma» (Dietmar Kamper) muterfüllte Invasoren gegen Perspektiven der inneren Kultureinheit aufgebracht hat, mental «wahlverwandter» und nachhaltiger politisiert worden? In der «Kultur des Jetzt» (Christian Schwägerl) trifft das partikularistische Selbstverständnis bisweilen «mit einer massenhaft organisierten Entweder-Oder-Mentalität» (Dietmar Kamper) zusammen. Als regulatives Schlüsselprinzip freiheitsorientierter Erkenntnis artikuliert sie das Mitspracherecht in mobilen Exekutivgruppen der Protestbewegung.

Zu Beginn des dritten Jahrtausends herrscht der Eindruck vor, dass ein neues wissenschaftliches Erdzeitalter, welches der Nobelpreisträger für Chemie und niederländische Meteorologe Paul J. Crutzen (geb. 1933) im Jahre 2.000 mit dem Begriff «Anthropozän» systematisierte, auf der Basis naturwissenschaftlicher Prävention fundamentaler Kompetenz- und Lösungsstrukturen bedürfe. Abstraktion reicht aus, denn der theoriegebundene Begriff «Transformation» verdinglicht und vernetzt universale Modelle wie ein intellektueller «Dieu calculateur» (Lucien Sebag). Im beschleunigten Austausch von Wissensvorräten der Naturwissenschaften werden quantitative Messverfahren die transdisziplinäre «Brücken»-Regel, die umweltfreundliche Vorschläge zum Thema «Natur» primär als naturalistische Vorgehensweise erledigen. Dieser Szientismus vieler Anthropozän-Befürworter objektiviert und organisiert transdisziplinäre Transformationsfelder wie «Energie», «Landnutzung» und «Urbanisierung», die angesichts der extrem wachsenden Weltbevölkerung durchgreifende Aktivitäten interdependenter Forschungsfelder, –fragen und –strategien zuspitzen. Versprechen Tatsachen der Klimadebatte eine Lösung im Sinnhorizont der Wahrheit?

Gegen eine katastrophische Unschlüssigkeit rebelliere das «Anthropozän»-Konzept (Hans Joachim Schellnhuber u.a.), das die seit Charles Percy Snow kritisierte Ineffizienz der Geisteswissenschaften ausgrenzen wollte und ein von amerikanischen Forschern fortgeschrittenes Postulat «Dritte Kultur» (John Brockman) jetzt wie im Alarmzustand mobilisiert. Das würde eine vom Szientismus – bisher nur wenig verlässlich – eingeleitete metadisziplinäre bzw. hybride Verschmelzung von «Natur» und «Kultur» erkenntnistheoretisch zur verhandelbaren «Naturalisierung» und «Kultur-

alisierung» vorantreiben. Ebenso würden – wie in Beiträgen der »Zeitschrift für Kulturphilosophie« des Jahres 2011 vorgestellt – diese methodologischen Konstruktionen und inhaltlichen Rasterungen wiederum neue partikuläre Konzepte der «Naturalisierung» (Petra Gehring; Kristian Köchy) und «Kulturalisierung» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) zur Kritik anstacheln, zur «Kritik der Hermeneutik», in deren «kulturalistischer Praxis hermeneutische Verfahren die Kluft zwischen Ego und Alter legen, die sie dann zu überbrücken beanspruchen» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl). Würde diese «hermeneutische Geste» abgelehnt, dann bekämen Transformationsprozesse «im reflexiv gewordenen Konstruktivismus» eine mythenhafte «Brücken»-Relevanz: Die Kulturalisierung des Wissens ist ein naturalistisches wie reflexiv-konstruktivistisches Aufgabenfeld, das zu «inneren» Anwendungen im Geist essentialistischer Rationalisierung, Modernisierung, Globalisierung und Theologisierung geradezu einlädt.

Benötigt aber die Relevanz globaler Umweltveränderungen gleich einen «neuen Gesellschaftsvertrag», in dem die «Fiktion völliger Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder» gepriesen wird? Vielmehr will eine neue «Kirchlichkeit» des Anthropozäns gesellschaftliche Verantwortungsziele für die Wirklichkeit bis weit in die Zukunft vorschreiben: Das «Anthropozän», die erste von Menschen gigantisch durchpflügte Erdgeschichte, dramatisiert Hilferufe der Forscher und signalisiert polyvalente Gefahren radikalen Raubbaus, weil für alle sichtbar die Grenzen naturorientierter Verträglichkeit, Geologie und Umweltschutzes gesprengt werden. Angesichts säkular-prägender Imperative ist die Liste der Gründe Legion: Beispielsweise geht es um die rasante Plastik-Vermüllung der Meere und Flüsse, die «verzweckte» Zerstörung tropischer Regenwälder im Amazonas und in Indonesien, den unaufhaltsamen Fallout von Atombomben-Explosionen, das Ansteigen der Meeresspiegel und Überschwemmungen, die katastrophale Überfischung der Meere, den Verlust von Nahrungsquellen, die Verbreitung synthetischer Mineralien wie des reinen Kupfers und Aluminiums, die Verseuchung des Grundwassers durch Überdüngung, die Infragestellung von Ölreserven, die Ausbeutung von Rohstoffen und fossiler Brennstoffe, den Kampf um Wasserressourcen oder die Ausrottung von Tierarten. Da Industriegesellschaften heutzutage rücksichtslose Eingriffe in Prozesse des Klimas, der Evolution und Genetik durchführen, steht nicht nur die Zukunft der Welt und des Menschen insgesamt auf dem Prüfstand, sondern schonende Prozesse und komparatistische Methoden naturwissenschaftlicher Naturverträglichkeit sind Versuche praktischer Ausgleichsforderungen. Während in der Anthropozän-Zeit stratigraphische Hypothesen längst

an Bedeutung verloren haben, wurde die Metaphysik, die von Szientisten unbeachtet bleibt, als nutzlose Wortzauberei abgetan.

Angesichts der Dringlichkeit erscheint die vom Geobiologen Reinhold Leinfelder begründete Institutionalisierung von zukunftsorientierten Modell-Zentren für Anthropozän-Wissenschaften konsequent. Denn Sprache, Methoden und Themen stehen unter «*kognitiven Druck*», auch wenn sie im metadisziplinären Wettbewerb der Wissenschaften den «Handel mit der Modernität» (Peter L. Berger) selegieren und determinieren. Während innere Erfahrungen nicht wesensfremd sind, partizipieren rasch wechselnde Diskurse davon, dass Individuen die paradoxe Vielfalt mit dem «Zusammenstand heterogener Heterogenität» (Friedrich A. Kittler) kombinieren, der Strukturen selbst ethischer Implikationen zu sprengen vermag. Die Kombinatorik ständiger Wechsel ist ein Puzzlespiel der Selektion, Integration und Innovation, das objektiv orientierende Zuständigkeiten und unifizierende Konsequenzen sowohl für vermeintlich praktisch-relevante Entscheidungen als auch auf der Erklärungsebene diskontinuierlich macht. Soziotechnologische und interdisziplinäre Optimierungen stellen zudem permanent Prinzipien der Subjektivitäts-Thematik in Frage, die in gemeinsamer Sprache synchron-gegenständliche, sichtbar-formalistische und verwertbar-zukunftsweisende Determinanten ablösen, ersetzen und (multi-)kulturalistisch auslegen: «Imperialisten» wie «Symbolisierer» schaffen ein anderes metaphysisches Weltverständnis, wie Glücksbringer eine «himmlische Wahlverwandtschaft» (Peter L. Berger) mit einheitswissenschaftlichen Evokationen, die in die Realität, in Menschen, in Genotypen oder wie in die Schaustellung der Körper-Kombinationen etwas objektiv Perfektes hineinprojizieren. Zweifelsohne ist die Funktionalität der «Prothesen-Körper» (Sabine Kienitz) nur durch Interdisziplinarität zu verbessern, aber das heißt nicht, damit prinzipiell einer «Dritten Kultur», einer verdinglichten Anthropologie gleich Vorschub leisten zu wollen.

In der Lebenswirklichkeit des so genannten «Dazwischen» ist Gott immer «der Eine, dem jeder und alles sich verdankt», so der evangelische Theologe Ingolf U. Dalferth. «Derselbe Eine» erwarte von den Menschen durch seine Botschaft, der in Worten uneingeschränkten, «eingestifteten» Herrschaft Gottes, dass sich die «Ursprungszeit in der Jetztzeit immer wieder neu ereignet» (Mircea Eliade). Eine damit «eingestiftete» Perspektive religiöser «Wiederholbarkeit», einer kulturellen Kontinuität des Uranfänglichen, hat organisierten Gemeinschaften sprachliche Zusammenhänge von kognitiven Modellen und Erwartungshorizonten vermittelt – allerdings ohne die wissenschaftliche «Reperspektivierung» durch theoretisch fundierte

«Kulturalisierer», auch wenn sie Zweifel an der «Aufrechterhaltung rigider Differenzen» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) hegen dürfen. Religiöse Hoffnung ist gottgegebenes Vertrauen, ein religiöses Gefühl des Getragenseins, das nicht auf Wahrscheinlichkeit und Kalkulationismus beruht, sondern Lebens- und Wertentscheidungen auf der Grundlage des mosaikalen Dekalogs legitimiert. Sittliche Grundlagen und Forderungen menschlichen Zusammenlebens sind somit ein Vermächtnis der Nachwelt. Als geoffenbarter Gotteswille ist der Dekalog im Christentum (Mt 5, 17) von dauerhafter Geltung und hat dem überzeitlichen Glauben an das Wort kulturabhängig, normativ und machtvoll zur inneren Geschlossenheit verholfen.

Während «Religionsberge», die ebenso kirchengeschichtliche Stätten des Gedächtnisses und typologische Orte der Verehrung auszeichnen, Macht, Außergewöhnliches sowie Exzellenz symbolisieren, haben sie Menschen geistig und seelisch zu naturgemäßen Sinnstiftungen der Wirklichkeit motiviert. Literatur und Kunst sind Ausdrucksformen, die nicht nur das Privileg der Phantasie, Fiktionalität und Ästhetik auszeichnen, sondern deren Deutungen sind als Ziel der rationalen Erklärbarkeit des Ungreifbaren generell zum individuellen Problem geworden. Ihre Evozierung der kumulierten Effekte hat der Philosoph Georg F.W. Hegel (1770–1831) in seinem Werk «Phänomenologie des Geistes» (1807) im Kapitel «Der Werkmeister» als Paarbildung zwischen der «Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Äußerung» zu verstehen versucht. Im Spannungsfeld des bildlichen Ringens, in dem sich das «einfache Innere mit dem vielgestalteten Äußeren oder das «Bewusste mit dem Bewusstlosen» vermische, brächen die »zweideutigen sich selbst rätselhaften Wesen« in die «Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus». In dieser «Einheit des selbstbewussten Geistes mit sich selbst» würden dann die «Ungeheuer an Gestalt, Rede und Tat» einfach in der Synthese «geistiger Gestaltung» zusammenfinden, die vornehmlich mit dem Ergebnis in der Rede «Der Geist ist *Künstler*» korrespondiert. Nahezu zeitgleich hatte Immanuel Kant (1724–1804) in seiner Schrift «Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft» (1793) menschheitliche Bedingungen im Unterschied zum Kontrastwesen «Tier» spezifiziert und anthropologische Aspekte der freihandelnden «Persönlichkeit ins Innere des Menschen verschoben» (Iris Därmann). Ungefähr 135 Jahre später reflektierte Dolf Sternberger über den äußeren, trügerischen «Idealisierungsapparat», über die scheinbare «Harmonie im Auge», die künstliche «Illumination der Geschichte» und über «Einzelstücke» bzw. «Bruchstücke» der Geschichte, um das Interesse vom «Panorama» des illusorischen «Alles sehen» aufklärerisch und methodisch detailliert auf das

«Sehen lernen» zu lenken: «Ausgewählte Anordnung» allein fördere einerseits Illusionäres, das andererseits keine Wirklichkeit widerspiegeln, jedoch den Betrachter in die Lage versetzte, vom «Einzelstück», dem Fragment, über beliebig größere Zusammenhänge zu reflektieren.

Wirklichkeit, Wahrnehmbarkeit, Weltorientierungen und Konstruktionen beeinflussen einerseits menschliche Erfahrungen durch Texte, Thesen, Theorien und Interpretationen literarischer Sinnstiftung, andererseits qualifizieren sie Termini wertneutraler Spiel- und Hohlräume, in denen logische Verständigungsvorschläge in Zeit, Raum und Kausalität für weitere konsensfähige Imaginationen, objektive Verbindungen oder konstruktivistische Verfremdungen offen sind. Kulturwissenschaftliche Forschung wird reichhaltiger, vielschichtiger und erschafft komplizierte Zusammenhänge, deren pluralistischen, nützlichen und spekulativen «Panoramen» auf die Gesellschaft ständig zugenommen haben. Hegels «Künstlertum», das er nach seiner Ankunft 1818 in Berlin – wie Dieter Suhr anmerkt – um der Vernunft und eines neuen Reiches des versöhnten Lebens willen als jugendliche «Morgenröte eines gediegenen Geistes» angerufen hatte, sollte statt Deutschtümelei mental, reflektiert und wertbesetzt sowie rechtspraktisch eine wichtige orientierende Aufgabe ausüben. Hegels erwartungsvoll angesprochene Versöhnung von Religion und Welt war eine vernünftige, objektive wie pragmatische Maxime und ging von einer Freiheit aus, die das Handeln im Verlauf der Industrialisierung auf die Lösung schwerwiegender Gesellschaftsfragen im 19. Jahrhundert zuspitzte. Sowohl im Bildungsbürgertum als auch im bildungssprachlichen «Verjüngungsprozess» artikulierten sich zugleich zentrale Lebensprobleme im Wandel der Religion: Die Antonyme von Natur und Kultur bestimmen Menschen durch die schleichende Verweltlichung im Denken, die emanzipative Selbsterzeugung und die Pluralisierung der Wissensbereiche, indem sich hermeneutische Fragen der Wahrnehmung und des Gestaltens entwickelten. Den Wandel verschärften «polarisierende Analysen von Gesellschaft und Kultur» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl). Sie haben mithilfe des Oberbegriffs «Trans-Formierung» auch das Veränderungsthema ««Kultur sollte ungebärdig sein»» (Wolfgang Kersting) durchweg aktualisiert.

Der vielfältigen Perspektivierung verschiedener Modelle, Methoden, Begriffe, Interpretationen, Kulturtechniken und Praktiken, die zudem wissensabhängige Diskurs-Positionen und Prozesse der «Naturalisierung» und «Kulturalisierung» auffächern, genügt zuerst die Sachkompetenz für den generalisierenden «Überblick» und dann vertiefend die Detailkompetenz für die Auswahl von «Einzelsichten». Dass Schüler/innen dabei in empirische

Bereiche der kenntnisorientierten Sach- und Methodenkompetenz eingeführt werden müssen, kann am «Vetorecht der Quelle» (Reinhart Koselleck) nicht oft genug für die Praxisrelevanz eingeübt werden. «Kompetenz» ist eine mehrdimensional vergleichende, differenzierende und dechiffrierende menschliche Fähigkeit in der globalisierten Welt: Das Schulbuchthema «Spanischer Kolonialismus» soll hier das «Wechselspiel von Wandel und Kontinuität» demonstrieren, dem der «Theorie-Baustein: Transformationsprozesse» (Ulrich Mücke) zugeordnet ist. Für diesen Sachverhalt sind «Modernisierung» und «Globalisierung» Aspekte homogener Verläufe, so dass unter dem Deckmantel der essentialistischen Universalie «Transformation» durchaus «alle [!] Bereiche des menschlichen Lebens (einschließlich der Wertvorstellungen und Weltanschauungen)» gesteuert werden können. Dabei ist umstritten, ob Universalien, die hermeneutische Strategien scheinbar plausibel machen, wirklich, komplementär und zumutbar einerseits dem historisch handelnden Menschen in der Geschichte gerecht werden und andererseits den theoriegeleiteten Lernerfolg der schülerbezogenen Unterrichtsabläufe im Sinne von Persönlichkeitsbildung zu optimieren vermögen: «Exakte» Messbarkeit gerät in den Options-Verdacht des erfolgreichen «Panideologismus» (Justin Stagl), weil seelenlose Kriterien der methodologischen Kompetenz das «erfahrungslose Sprechen von fremden Erfahrungen» (Eugen Drewermann) leicht machen.

Da Kompetenzen die sinnstiftende Kontinuität der «anthropologischen Hermeneutik» gestalten, die das «Woher» des Menschen mit seinem «Wo-hin» in einer «Hermeneutik der Zukunft» (Martin Gessmann) vereinbaren, müssen jetzt erst recht prozedurale Zäsuren überkommener Wahrnehmungsspielräume das hermeneutische Kernproblem radikalieren: Multidisziplinäre Schlüsselkompetenzen, die eine hohe Lehrerkompetenz voraussetzen, dynamisieren einen Konstruktionsenthusiasmus als Transformismus der Interdisziplinarität, in dem die Rationalität und Kompetenzprogrammatisierung zielführender lebenspraktischer Verfahren genügt. Denn als objektivierte bzw. technologische «Naturalisierung der Hermeneutik» hat die «Existenz Vorrang vor der Essenz» mit einer «Ich-Zentrierung», deren zumeist «digitalisierten» Handlungsspielräume die «Aufwertung des Zukunftshorizonts» optimieren «bei gleichzeitiger Abwertung der Vergangenheitperspektive» (Martin Gessmann). Existenzphilosophisch reduzierte Vergangenheitsverhältnisse verwässern nicht nur Anforderungen traditioneller Sinnstiftung, sondern die kulturwissenschaftliche ««Wirkungsgeschichte» von Texten» (Martin Gessmann) treibt Szenarien der Vergänglichkeit auf die Spitze: Eine Kompetenzorientierung, die dem wechselseitigen

Gelingen von Gegenstands- und Schülerorientierung selbstverständlich sein müsste, geht Universal-Kategorien einer formalisierten Scheuklappen-Botschaft auf den Leim, wenn sie navigatorische Handlungen als beabsichtigte Wirkungen modellieren, als gäbe es zur didaktischen Agenda der «Dritten Kultur» keine Beunruhigung aporetischer Kritik:

1. Der Begriff «Kompetenz» wirft gegenwärtig aporetische Fragen seelisch-geistiger Verstehensbedingungen auf, die das «Sehen lernen» auf Innen- wie Außenperspektiven beziehen. Weder die Kompetenz- noch die Output-Orientierung seit Pisa 2.000 darf den empirischen Beobachterstandpunkt des Lernenden und das geisteswissenschaftliche Paradigma insgesamt unterschätzen. Persönlichkeitsbildung integriert Kompetenzen der Lebenswirklichkeit, die «unverhandelbare» Werte-, Verhaltens- und Wesensmerkmale des historischen Menschen wie Weltanschauung, Gelassenheit, Aufrichtigkeit, Verantwortung und Solidarität reflektieren und kritisch den raschen diesseitigen «Essentialismus von Kultur» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) in der Gegenwart «verhandeln» müssen. 2. Prognostizierte Kompetenzen gestalten im Lehr-Lern-Prozess einerseits Wertesysteme reflektierter Urteilskompetenz, andererseits bestärken sie fachliche Einsichten zur Bildung gesellschaftlicher Toleranz: In der Demokratie löst die «politische Kultur» wichtige Gemeinschafts- und Handlungssignale aus, die in der Öffentlichkeit sowohl Zustimmung und Grenzen bestimmen als auch die Wirklichkeit institutioneller Operatoren- und politischer Vermittlungskompetenz einfordern. 3. Weder Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bildungsziele prozesslogischer Kompetenzmodellierung, die «Transformationsprozesse» optimieren, noch die auf Schüler projizierten, evaluativ vermeintlich hilfreichen wie erfolgversprechenden Bildungsstandards sind durch objektivierte «Kompetenzmessungen» eindeutig zu ermitteln. Evaluationen kulturellen Wissens müssen die individuelle Lernsituation einzelner Schüler berücksichtigen, wenn diese empirisch in die Lage versetzt werden sollen, «frontal über eine unverstellte, d.h. kulturell noch nicht transformierte Natur» zu sprechen: «Es gibt keinen Schritt hinter die Kultur zurück, keine Regression in ein Diesseits von Kultur, zumindest nicht für Menschen» (Iris Därmann).

Abstrakte Konstruktionsthemen «akademischer Utopien» (Uwe Pörksen), in denen neurologische, neurotechnologische, genotypische, evolutionistische, technologische und «phantastische» Erkenntnisse besonders objektive Potenziale von Hegels Ästhetik als «symbolische Kunstform» (Hans Holländer) auszeichneten, besitzen jetzt «oberste Priorität» und behandeln in den Human-, Kultur- und Sozialwissenschaften das epistemologische

Thema der «*Reperspektivierung der wissenschaftlichen Fragestellungen und Gegenstände*» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl). Das diesseitige «Jetzt» ist gewissermaßen darauf geeicht, objektive Wissenschaftlichkeit als rational richtige Wertung, «zauberhafte» Plastifizierung oder konstellierte «Jedermannvernünftigkeit» (Wolfgang Kersting) verbindlich zu beglaubigen, indem die «Rhetorisierung» von Sprache, Literatur und Kunst naturalistisch das ist, was die konstruktivistische «Verwertung» als ein «idealistisch untermauertes System» (Katrin Kohl) des freischaffenden «Künstlers» essentialistisch hervorbringt: Zur forschungsbasierten Signatur der Anthropozän-Kompetenz, die Christian Schwägerl mit dem evolutionistischen «Geist aus Materie» als eine «echte kulturelle Heimkehr des Menschen auf die Erde» beschreibt, gehören im «objektiven», «offenen», «freien» und «transparenten» Weltsystem mediale und virtuelle «Kommunikationen» mit «identitätsstiftenden Metaphern» (Katrin Kohl). Was widerspricht der alltäglich-digitalen Erfahrung, das Mediensystem sei heute in «bergfernen» und «mythenlosen» Gesellschaftsstrukturen mit dem Wissenschaftssystem «verschweistert»?

Der lange Zeitraum, in dem sich Hegels Diktum «Der Geist ist *Künstler*» nachhaltigkeitsrelevant entfaltet hat, fokussiert heutzutage wissenschaftliche Überlegungen, inwieweit Forschung, Bildung und Systemtheorie in einem funktionalen Transformationskonzept, das den Planeten «Erde» im totalen Gestaltungs-Imperativ des Szientismus organisiert, zu integrieren sind. Das hochaktuelle Thema «Menschenzeit. Zerstören oder gestalten»? behandelt der bereits zitierte Wissenschaftsjournalist Christian Schwägerl in seinem Buch, in dem er fordert, alle Wissenschaften im gegenwärtigen Stadium des «Anthropozän»-Bewusstseins durch kulturelle Kooperation, Integration und Interdisziplinarität zugunsten der «Schatzkammern des Anthropozäns» zu synchronisieren. Nahezu gleichzeitig liegt der Bundesregierung zur angesprochenen Problematik seit April 2011 ein zielorientiertes «Hauptgutachten» vor, das einen umwälzenden «Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation» (Hans Joachim Schellnhuber u.a.) vorschlägt. In diesen wissenschaftlichen Kontext projiziert der erwähnte Reinhold Leinfelder Symbolisierungen seiner Überlegungen, die er in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung am 12. Oktober 2011 im Artikel «Von der Umweltforschung zur Unsweltforschung» skizziert hat. (Multi-)kulturalistische Wende-Intentionen eines global-ökologischen Gemeinwillens unterstellen Schwägerl und Leinfelder sowie die Verfasser des «Hauptgutachtens» wechselwillig der «deutschen Nachhaltigkeitsstrategie». Sie wollen der unbefriedigten Öffentlichkeit den Mythos eines kompetenzorientierten

«Kompass»-Kurses, den Psychologismus einer präventiven «ordre naturel», den Erfolg einer «Zucht der neuen Natur» (Christian Schwägerl) oder die Reduktionsstrategie einer neo-materialistischen Transformationsforschung einreden. Keinesfalls können damit «Ungleichheiten global gerecht ausgeglichen werden» (Udo Di Fabio).

Einheitswissenschaftliche Transformationsregeln, die das Konzept der «Kernkompetenzen» mit der Produktivität des proteischen Selbst verknüpfen, gehen in der Schematransformation auf. Diese ist vergleichbar der digitalen Datenmigration, Daten- und Informationsintegration, die der Übersetzung natürlicher Sprachen in vielen Bereichen analog sein sollen, indem Schemata ineinander überführt und mehrere miteinander kombiniert werden sowie die Integration im neuen Schema folgerichtig ist: Beziehungen, Formen und Verlauf sind im «Hauptgutachten» nicht nur «machbar» bzw. «forschungs- und wissensbasiert», sondern würden programmatisch «planetarische Leitplanken» gestaltbarer «Transformationsvisionen» voraussetzen. «Hoher Zeitdruck» und ein «verantwortliches Miteinander aller gesellschaftlichen Akteure» wären von existenziell-kognitiver Dringlichkeit, so dass gegenüber dem gegenwärtigen «toxischen Anthropozän» keine Alternativen möglich sein würden. Während Schwägerl den «Menschen als globalen Gärtner» in den Blick nimmt, damit insbesondere das «Denken vom Ganzen» her und das «kollektive Lernen» als Kompetenz-Beginn des neuen «Weltaufgangs» vehement verteidigt, manifestiert das «Hauptgutachten» stärker die «Große Prognostizierung», das unter dem «Wissens»-Druck die Zeiträume des diskursiven Evokation-Heils standsicher «überblickt»: «Die Transformation zur klimaverträglichen Weltgesellschaft gleicht im Ausmaß einer neuen Industriellen Revolution im Zeitraffer».

Effizientes Transformationswissen, das Wissensformen der Plastifizierung in intellektuell verblüffender Genauigkeit kombiniert, metamorphosiert vielgestaltige Geschichte zu atemberaubender Aggregat-Dynamik, die den «Berg des *erfahrungsfreien* Wissens» (Bernd Guggenberger) wie im internationalisierten Medienspektakel «alternativer» Fortschrittlichkeit rasch wachsen lässt. Der Historismus der Geschichtswissenschaft an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hatte schon eine literarische, wissenschaftliche, positivistische und ideologische Welt des Wertrelativismus, des Dynamismus, des Phrasenhaften wie Destruktiven, der «Machbarkeits-Bricolage», der abstrakten Kompetenz-Gestaltung von Lebensproblemen und selbstbestimmter Weltanschauungen entstehen lassen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dynamisierte sich die industrielle Wissensrevolution bis zur künstlichen Entfremdung des Menschen von der Welt, als würden

äquivalente Zielsetzungen der «Dritten Kultur» und des «Anthropozäns» bereits gegen alle Widerstände integriert und ökologisch regeneriert.

Christian Schwägerls Reoperspektivierung, zu der durchaus eine «normative Institutionenwissenschaft» und ein «selbstkritisches Bürgerbewusstsein» (Udo Di Fabio) der Praxisformen gehöre, soll des Rätsels Lösung sein: «Menschen als Hüter des Anthropozäns» seien eine «finale Antwort auf die Evolution». Zur abendländischen Selbstverständlichkeit gehört der Glaube zur Vernunft: Institutionen sind freiheitsorientierte Rechtsformen, die nicht nur «Einrichtungen des Sozialen», sondern «Kulturen der Sinnstiftung» (Benno Zabel) durchsetzen. Historiker des 21. Jahrhunderts sind jedoch weder dem absoluten Konformismus noch der «Einseitigkeit des Rationalismus» (Theo Kobusch) verpflichtet, vielmehr mental der Partizipation und Antizipation einer ethischen Haltung, die der Würde persönlicher und überpersönlicher Paradigmen als universale Nachhaltigkeit schöpferischer Kräfte entspricht. Angesichts der Leitsätze Schwägerls ist von einem machbaren «Weltorganismus mit Würde» auszugehen. Der genannte Autor ist der Meinung, die «Wucht des Anthropozän» stelle auch die christlichen Kirchen unter «Erneuerungsdruck», denn ein «systembiologischer Humanismus» sei die lebensnotwendige Kompetenz-Strategie. Das kulturelle Dilemma ist nicht wertfrei, denn einerseits definiert die scheinbar ausweglose Systemrelevanz den rigorosen «Kompass-Kurs» der «Großen Prognostizierung» – andererseits radikalisiert die ganzheitliche Anthropologie die «eingestiftete» Botschaft Gottes als Entschiedenheit des Wahren, die sich gegen den Schwund des Besonderen und des Orientierenden richtet. In dem Maße, wie «Heilige Berge» einer religiösen Matrix regulativ lebenswichtige Einsichten offenbaren, sind sie die uranfängliche Alternative gegenüber instabilen «Kompass-Kompetenzen», deren «Ensemble von Operationen» nicht nur Fakten (multi-)kulturalistischer «Tausch-Verhältnisse» in sprachliche «Verwandtschaftssysteme» (Claude Lévi-Strauss) integriert, sondern in phantastischer Umgestaltung die «Auflösung der Ich-Identität» und «Liquidation des Menschen» (Dietmar Kamper) zugunsten einer interdisziplinären Humanisierung ins Werk setzt: Wissenschaftler sprechen von einem «stillen Paradigmenwechsel» (Klaus P. Hansen), der Wachstumsschübe neuer Weltverständnisse initiiert, eben als Welt-Modelle der «Dritten Kultur» oder der «Großen Vereinheitlichung».

Indem der «Kulturalismus von unten nach oben verfährt», drängt sich die Frage auf, ob er wirklich «Kulturelles nur durch Kulturelles erklären» (Justin Stagl) will. Dabei dynamisiert der «antimetaphysische Transformationswillen» (Iris Därmann) sowohl die politisch-ökonomisch verengte

Partizipation und das zweckrational-instrumentalistische Handeln als auch ein ausdifferenziertes «systemisches Verständnis der Handlungsoptionen». Dementsprechend ermächtigt die «Große Transformation» das Darstellungsprinzip der hypothetischen Dramaturgie, um den systemrelevanten «Paradigmenwechsel für eine Wissensgesellschaft herbeizuführen» (Hans Joachim Schellnhuber u.a.). Wer sind dann die «Subjekte des neuen Gesellschaftsvertrages» (Udo Di Fabio)? Im historischen Prozess der industriellen Aufstiegsmobilität bis zur globalen «Endzeitstimmung», die den Klimaschutz als Weckruf der «Umkehr» gegen jegliche Starrheit und zögerliche «Korrektur-Bricolage» revolutioniert, haben «Imperialisten» und «Migrationen» der Wörter zwischen Bereichen der Natur- und Humanwissenschaften seit dem späten 19. Jahrhundert in einer beschleunigenden Evasion spektakuläre, effiziente, umstrittene und begrifflich populäre Sinnverschiebungen der Sprache produziert. Zwar radikalisierten ihre «Ideologien» Weltanschauungen unmenschlicher Konfrontationsstrategien, aber ihr Versagen scheint «verkräftet» zu sein.

Das Verstehen der «Geschichte» nähert sich unaufhaltsam der Prozedur – sprachskeptisch spricht Uwe Pörksen von irreführender Umdeutung, einer Gültigkeit, die «naturwissenschaftsförmige» Richtigkeit anstrebt: Ihre Objekte kombinieren die kognitive Ebene der «Selbstreproduktion» mit der kulturalistischen, denn die «Reperspektuierung» ist das Werk analytischer Zuchtmeister der Wissenschaftsfreiheit, die Kategorien der Verfahrenstechniken, «Verkehrsregulierungen» und «Transformationsprozesse» nahelegen. Anpassungsfähig verstandene Kongruenz reglementiert Aufgaben kulturwissenschaftlicher Beobachtungsobjekte, Deutungs- und Handlungsmuster sowie die Kulturalisierung der Denkrichtung, weil Menschen im weltweiten Wettstreit ein dezidiertes Verlangen nach Fortschritt in der Zukunft fordern. Doch die Rede von der Finalität der Evolution kann im globalen Aufbruch überhaupt kein schlagkräftiges Argument sein, da der Mensch pauschal kein Transparenz-Objekt des instrumentalisierten Zugriffs ist.

Schon der von Aurelio Peccei 1968 gegründete «Club of Rome» hatte im Buch «Der Weg ins 21. Jahrhundert» (1983) interdisziplinäre und somit kühne Entscheidungen als die Konvergenz der Formen mithilfe der Begrifflichkeit «Unvorhersehbarkeit» kommentiert. Zunehmend signalisieren Diskursmodelle im Spiegel der Sprache das Dominieren und Vernetzen begrifflicher Universalien, deren Derivate als banale Worthülsen allenfalls dazu taugen, Phantombilder der Totalität zu «transportieren». Bisweilen stoßen Kritiker entweder auf «Geröllfelder überholter Theorien» (Uwe

Pörksen), die allenfalls noch von Fragmenten des Optimierten, Konstruierten und Spekulativen zeugen. Engagierte Wissenschaftler treten dann die Flucht in die mediale Öffentlichkeit an: Rationaler Optimismus phantastischer Kompensationen verknüpft in dynamischen Operationen, die mit immer prinzipieller wertender Folgerichtigkeit spekulieren, ahistorische «Systeme». Pilotierende Anbieter versprechen gelingende Interaktionen, indem sie sowohl Konditionen der Selbstinszenierung oder Wagnisse der Selbsttautologisierung hinreichend «coachen» als auch Toleranz-, Denk- und Handlungsstile der Menschen vertrauensvoll «managen» wollen. Diese transformationsrelevante Matrix, die kulturwissenschaftlich der «Bergsteiger-Mentalität» scheinbar vergleichbar sein soll, wertet systemische Erfolgsprinzipien auf, als würden nur Identitäts-Imperative des wissenschaftsbasierten Leistungsrationismus menschliche Zukunft gestalten.

Allein aus dem Grunde dürfen «Einführungen» in die historische Perspektive keine Mühen scheuen, um im «Dazwischen» Beziehungen des Wahrnehmens und Denkens zu rekapitulieren. Das reicht aus, um ausführlich, kritisch, beispielhaft und «konsensfähig» kooperative Modelle, inszenierte Wirklichkeiten, menschenleere Objektivationen oder abstrakte Erkenntnisse (inter-)disziplinärer Wissenschaftssprache anhand von Beispielen methodisch, inhaltlich und zukunftsorientiert genauer unter die Lupe zu nehmen. Ein zweiter Aspekt ist wesentlich: Im tieferen Sinnzusammenhang überliefert und symbolisiert die historische wie literarische Rezeption prominenter «Berg-Tempel-Metropolen» wie Babylon, Jerusalem, Athen und Rom nicht nur «Geltungsansprüche von Herrschaft und Geist», sondern genauso einen «metaphorischen Dialog» als «Inbegriff europäischer Tradition» (Justus Corbet), der sich historisch im Zusammenspiel «von unten» und «von oben» entwickelt hat. Die literarische Traditionsbildung erinnert zuerst an naive und mythogene Naturvorstellungen, aber dann auch daran, dass sie durch die «Überlegenheit des *Mündlichen vor dem Geschriebenen*» manchem antiken und mittelalterlichen Menschen vertraut waren. Für Giovanni Reale besteht kein Zweifel daran, dass beispielsweise «Platon ein System präsentieren wollte, das geeignet ist, das Wirkliche sowohl als Ganzes wie auch in seinen Teilen zu umfassen». Der Teil und das Ganze, das der Historiker als das «Ganze» weder wirklich zu wissen noch zu erreichen vermag, sind nicht personenbegründend. Die Relation von Teil und Ganzes ist geschichtsphilosophisch eine Denkfigur, die eine gelebte Komposition von Natur und Kultur relativiert und die ursprünglich überlieferte Weltordnung durch eine lebenssteigernde evolutionistische Fortschrittlichkeit übertreffen will: Die Bezugsgröße «Natur» vereint irdisches Wachsen

und menschliches Wesen; es spiegelt in der Antike ein begrifflich vages wie wissenschaftlich frühes Weltverständnis wider, in dem die «Natur» des Griechentums Zeus mit der Götterwelt vereinigt. Als kosmische Potenz besitzt sie eine unerschöpfliche Lebenskraft: Ihr Organismus ist Abbild der als lebendig gedachten Welt – im Mikro- und Makrokosmos. Während Gott allein im Mittelalter Herr der Natur und menschlicher Willenshandlungen ist, scheint die Natur im «Dazwischen» heute dem Szientifismus zu weichen, denn Bereiche von Kultur, Philosophie, Bildung, Kunst, Ethik und Geschichte werden zu akademisch-elektronischen Lerneinheiten oder kompetenzorientierten «Handlungsebenen» der «Nachhaltigkeitswissenschaft und Global-Change-Forschung» (Hans-Joachim Schellnhuber u.a.) vereinheitlicht.

Anfang des 19. Jahrhunderts, anlässlich der Tell-Aufführung von 1804, inszenierte Friedrich Schiller (1759–1805) das «Festspiel der Freiheit», das «äonenweit von der Schweiz seiner Zeit entfernt» gewesen sei. Denn «Wilhelm Tell» – betont Uwe Pörksen – sei eine aus den «Gesta Danorum» des Saxo Grammaticus (ca. 1140–1220) übernommene Sagengestalt gewesen und habe in «dem Stück keine historische Realität» wiedergegeben: Das Land war um 1804 «vom Krieg verwüstet und so unfrei wie möglich». Schiller habe insofern seine «ethisch durchdeklinierte Staatsstiftungs- und Widerstandsparabel» psychologisch und moralisch geschickt entworfen sowie gewusst: «Natura fictionem sequitur» – die Natur folgt ihren Erfindern». Was Schiller für die Zukunft als «utopisches Modell» imaginiert hatte, waren eigentlich realisierbare Vorstellungen, deren «Wahrheitsmut» (Uwe Pörksen) populäre Keime weiterer Entwicklungen in sich trug: Im Brief an Goethe vom 30. Oktober 1797 gab er seiner Hoffnung Ausdruck, dass der «schöne Stoff» des «Wilhelm Tell» den «Blick in eine gewisse Weite des Menschengeschlechts» eröffne, «wie zwischen hohen Bergen eine Durchsicht in freie Fernen sich auftut». Worte der Schriftstellerin Ingeborg Bachmann (1926–1973), die 1959 den «Hörspielpreis für Kriegsblinde» empfangen und eine Dankesrede gehalten hatte, erinnerten in der Nachkriegszeit an wahrhafte Optionalisierungen der Literatur. Insofern schien Schillers «Durchsicht in freie Fernen» mit Bachmanns «Einsicht» in die Kunst des Schriftstellers im Einklang zu sein, dass leidgeprüfte Menschen sowohl «ohne Täuschung» als auch in der «Dunkelhaft der Welt» die grenzüberschreitende Kraft aufbringen, dass ihnen «die Augen aufgehen», um «nach dem Rechten zu sehen». Diese «Art des Stolzes» – so fragwürdig, unerträglich und kalt sie sich besonders in ihrer Zuspitzung und Wirkung im Einzelnen gegen Ingeborg Bachmann wendet – sei ihnen erlaubt, weil

sie die Größe, das Risiko und Elend endlicher Freiheit und menschlicher Verantwortung einzulösen scheine: «Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar».

In den letzten zwei Jahrhunderten hatte die Naturspekulation im «Deutschen Idealismus» noch glaubwürdige Züge zeitloser Orientierung. Die von Künstlern beabsichtigte und die das Bildungsbürgertum sozial wie exzentrisch übertrumpfende, lebenserneuernde Qualität des «Jugendstils» wurde um 1900 gegen Industrialisierung, Konventionen und Kirchenglauben verteidigt oder im «Wandervogel» zur naturnahen Lebensweise hochstilisiert. Aber ihr ehemals «innerer Sternenhimmel», ein potenzielles Bezugssystem menschlicher Orientierungssuche, wurde durch begriffliche «Mobilmacher» (Uwe Pörksen) in den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts instrumentalisiert, ideologisiert und vom mechanistischen Naturbegriff rasch ökonomisiert. Sprache und Wissenschaft von der Natur sprechen nicht mehr von einer Wirklichkeit, sondern zweckdienlich von mathematisch-quantitativen Realitätsbedingungen. Es ist der Mensch, dessen Rationalität objektivierte wie einheitswissenschaftliche Modelle der Perfektion, Präzision und Optimierung entwirft, damit auch «oszillierende» Seelenbilder der «personalen Identität» (Matthias Stefan) definiert, selegiert, arrangiert oder auflöst: Internationalisierte Kompetenz-«Prozesse» in «offenen» komplexen Systemen sind «analog», «differenziert», «digitalisiert», «verflüssigt», «durchlässig», verlaufen «parallel» oder «transferieren», «transformieren» und «vernetzen» Vorgänge wie die zwischen der «Rhetorisierung» natürlich-biologischer Kultur und ökonomisch-realer Umwelt, die allmählich synergetisch in wirkmächtigen wie moralfreien Systemstrategien «kultureller Evolution» zusammenfließen.

Johann Wolfgang von Goethe hatte noch ein Naturbild vor Augen, das mit seinem natürlichen Wachstum an die frühgriechische Physis-Vorstellung anknüpfte, die keine «abstrakte Naturgesetzlichkeit im neuzeitlichen Sinne» (Christian Pietsch) war. Der Dichter erinnerte Natur und Wesen, die ihm individuell wie existenziell reichten, um sich selbst poetisch und evokativ zu entwickeln. Im hohen Alter kritisierte Goethe in den «Maximen und Reflexionen» den zeitgenössischen Gestaltwandel der Natur und bemerkte zur Wechselwirkung von «Mensch und Welt» oder «*Denken und Tun*» (Hamburger Ausgabe 12), während er sich der ganzheitlichen platonischen oder aristotelischen Naturbetrachtung vergewisserte, dass die rationale Naturwissenschaft Newtons «gar keine Natur mehr ist, sondern ein ganz anderes Wesen als dasjenige, womit sich die Griechen beschäftigten» (48). Das ist nicht überraschend, denn das europäische Leben entwickelte

spätestens seit dem 19. Jahrhundert moderne Anstöße und lernbewusste Fähigkeiten der Reflexion, Bewegung und Veränderung, deren maßgebenden Begriffe Menschen politisch, handlungsmotiviert und wissenschaftlich wie Determinanten verstanden, um Wirklichkeit sowohl in großen Erfahrungszusammenhängen zu gestalten als auch gänzlich in Frage zu stellen.

Kapitel 5

«Grenztiere der Menschen» und
«Übersetzungsleistungen»:
«Konsensfassaden» und
«Beglaubigungen»

Ideale Polis und «Urgleichnis»: Modell für Exzellenz-Utopik und «Urbild»-Kompetenz?

Goethe charakterisierte das Griechentum mit Ansprüchen idealer Naturbeachtung, der Vollkommenheit und Reinheit des Wesens in der Weise, dass er dem religiösen Synkretismus keinen Spielraum überlassen wollte. Aus Goethes Alterssicht hatte Platon vor ca. 2.300 Jahren konkrete, substanzielle Sachverhalte der Natur in Frage gestellt, deren Wahrnehmung er im Leben der Polis programmatisch und ideal auf überzeitliche, kulturphilosophische Utopik-Prinzipien bezog. Platons Erfahrungen, denen teils politisch krisenbedingte Normenverluste – wie der sophistische Individualismus des 4. Jahrhunderts v. Chr. – vorausgingen, bündelten eher ein «Tadelsprädikat» (Rudolf Schottlaender). Als eventuelle «Renaissance»-Alternative, die Platons Staatsmodell «Politeia» inspiriert haben könnte, will Wolfgang Kersting den Gegenstandsbereich mit modernen gesellschaftlichen Theorie-Kategorien wie «Exzellenz» und «Kompetenz» erläutern.

Wenn besonders aus Reinhold Bichlers Sicht in diesem retrospektiven Blickwinkel durchweg eine «zeitspezifische Polis-Mentalität», «retrograde Orientierung» und «Liebe zu einer traditionell griechischen Topik der Utopie» dominiert, dann ist allen nachdenklichen Interessenten klar, dass Platons Staatsmodell für die «Frage der Verwirklichbarkeit dieses Entwurfs zum Teil auch andere Antworten» in sich birgt. Unbeachtet bleibt die «metaphorische Kolonisation» (Uwe Pörksen) der politischen, sozialen, ökonomischen, verwalteten und virtuellen Welt, die im Sprachgebrauch der Plastifizierung ähnelt. Diskutabel sind pilotierende Thesen vom «Fort-schrittsbewusstsein unter den damaligen Zeitgenossen», von der «unverdorbenen» Frühzeit, von Erkenntnissen der griechischen Atlantis-Sage, dem «Klischee vom edlen Wilden als Kontrastmittel zur Erhellung der eigenen Dekadenz» oder – insbesondere zur Anschaulichkeit literarisch fiktiver Geographie – die großräumig «durchgängige» Reperspektivierung kleiner und großer, «geistiger Brücken», deren «Funktionswechsel» (Uwe Pörksen) über manche «frühneuzeitliche Utopie hin zu den ersten Sozialutopisten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts» (Reinhold Bichler) reichen würden. Dieses «Große Erwartungsbild» ergänzen nicht nur jüdische Hoffnungen auf das «Neue Jerusalem» und das «Tausendjährige Reich», sondern auch Gemeinschaftsmodelle der jüdischen Essener-Gruppe und der mittelalterlichen Klöster, die in der benediktinischen Regel aufgingen. Bichlers pilotierende Perspektive enthält zudem noch zitierte Beleg-Hinweise auf

das «staatssozialistische Gesellschaftsmodell» bzw. den «totalen Kommunismus». Im Marxismus ist die letztgenannte Gesellschaftsform das «erste Lebensbedürfnis» des klassenlosen Kommunismus. Das ist die «höhere Ökonomik» des Schrankenlosen, in dem die Gestalten des Phantastischen ihren allegorischen Charakter verloren haben.

Was Bichlers Denkansatz mit der Reperspektivierung moderner «Brückenköpfe» (Uwe Pörksen) und «Brückenschläge» anstrebt, ähnelt wissenschaftlich Kerstings linearer Methodik. Wenige Jahre nach der Gründung der Athener Akademie um 387 v. Chr. thematisierte Platons «Politeia» um 370 v. Chr. gerechte Vorstellungen von den Philosophenkönigen (Buch V, 473c–e), der Philosophenherrschaft überhaupt und radikaler innerer Reformen. Den Einklang von Mythos und Philosophie sieht Platon, der Urheber des idealen Staates, im «Mythos der Erdburg und der Metalle» ((Monique Canto-Sperber/Luc Brisson). Kersting zufolge privilegiert die «Bildung der Seele», der das «Berg-Gold-Metall» (Buch III, 415a–d) beigemischt ist, sowohl die erste «Gold-Gruppe» der Staatsform als auch deren «Meinung», nämlich den «Bereich der *doxa*» (Robert Spaemann) in vielen «Brechungen»: Polis-Auserwählte verkörpern wegen ihres Stellenwerts den moralischen Seelenadel der «Gold»-Tugend «Gerechtigkeit». Traditionsterminologisch symbolisiert «Gold» seit 6.000 Jahren im Übrigen einen magischen Kultgegenstand, eine Kostbarkeit, «Sonne» und «Licht» der Lebensfreude und des Herrscherkults oder die edelste Totenbeigabe. Bekanntlich tanzten die abtrünnigen Israeliten um Aarons «Goldenes Kalb», glänzten Salomons Tempelsäulen goldfarbig und für die «Gottkönige der Pharaonenreiche war Gold Fleisch der Götter» (Hans-Gert Bachmann). Analog verkleideten das «Gold-Elfenbein-Standbild der Athena Parthenos» etwa «Goldplatten von insgesamt 44 Talenten (1.150 Kilogramm) Gewicht»: Athens Gold-Mythos hat sich gewissermaßen in Platons Modell-«Gemälde» (Buch V, 472d) erhalten. Dementsprechend symbolisierte «Gold» die wortmächtige «Rede» (Buch V, 473a) mehr, als es die Praxis in Wirklichkeit zu leisten vermochte. «Exzellenz-Utopik» (Buch VI, 500b) erhöht somit nicht nur Platons Entwurf aristokratischer Kultur, sondern in der Gemeinschaft privilegiert sie etwas Heiliges, Reines, Auserwähltes, Herrschaftliches und Repräsentatives, die Herkunft, Eigenschaften und Lebensweise sowie herausragendes moralisches Vermögen und tugendhaftes Können als etwas Besonderes hervorheben.

Der «Exzellenz» analog ist der selegierende Begriff «Kompetenz», die im Sinnkreis von Glanz und Macht wie ein «goldenes Wort» wirken soll.

Im «Gedankenexperiment» (Burkhard Gladigow) ist diese «Kompetenz» kein «Urbild»-Vermögen des philosophischen Gesetzgebers, im Gegenteil organisiert es die Relation einer anwendungsbezogenen Kompetenz, einer Unterscheidung von «*dóxa*-Besitz und *épistème*-Besitz». Anhand dieser «Dichotomie von Meinen und Wissen» (Christian Horn) obliegt es dem Philosophen, was ideentheoretisch das «Eine» und praxeologisch das «Viele» oder das «Urbild» und das «Abbild» ist. Nach dem platonischen Begriff des «Einen» bzw. des Urbilds ist der Philosoph der «einzige Wissende», denn die «*doxa* sei nicht frei von Täuschung» (Christian Horn). Eine unbeständige «*doxa*», die erst im Licht des Logos zukunftsfähige «*épistème*»-Funktionen erreicht, ermöglicht demnach eine retrograde Vielzahl zeitgemäßer Befähigungen. Dadurch wird dem idealstaatlichen «Parádeigma (im Himmel)» (Buch V, 472e; Buch IX, 592b) «etwas von seiner historischen Befremdlichkeit» (Christoph Horn) genommen, das aber nicht für moderne Theorien dynamischer Handlungsmuster gleichermaßen gelten muss. «Als erste rational durchkonstruierte Utopie», so Wolfgang Biesterfelds Urteil, ist die «*Politeia*» kein «Urbild totalitärer Systeme der Neuzeit», sondern «in hohem Grade mißverständenes Vorbild» – vom platonischen Modell her ist die Relation treffender ein «Abbild» im Kleinformat, denn der «Idealstaat sollte 5.400 Bürger haben» (Wolfgang Reinhard).

Insofern schützte Platons Aussage vom «Rekrutierungsprogramm der Regenten» in der «*Politeia*» einen «Ungleichheitsmythos», denn die defensiv «wohlgemeinte Lüge» (Buch III, 414c) wahrte erhaltenswerte Loyalitätseffekte: Platon wollte aristokratische Überzeugungsfestigkeit – in gerechter Gestalt seelenstarker, «goldener Worte» – als «Exzellenz aussortieren» (Wolfgang Kersting). Exzellente Konformität im «Ausgewählten», die sich von modernen Wahrscheinlichkeitsauflagen der Transformationen grundsätzlich unterscheidet, ist bei Kersting sowohl eine staats-theoretische Idealität als auch ein individualethisches Zensurprogramm, das auf antike Leser – wie Christian Tornau bemerkt – befremdlich gewirkt haben soll. Aber zur Legitimation des solidarischen Glaubens, die Polis und Burg (Akropolis) samt der Tempel, Gerichtshöfe, Gymnasien und «Heiligen Schutzgottheiten» (Buch V, 469a) durch Hochschätzung repräsentierte, beabsichtigte der philosophische Architekt, dass die lebenspraktische Stärke (griech. «*phýsis*») der Handelnden – und damit die Natur belebter Wesen wie die in der Wachsamkeit von Menschen und Hunden – als präparierte Wirklichkeitserfahrung gegen das Gesetz bzw. positive Recht (griech. «*nómos*») ausgespielt wurde.

Platons Gewährsmann Sokrates, der eventuell situationsspezifisch mit Hilfe der lösungsorientierten Aporetik der Offenheit argumentierte, lehrte

die auf gegenseitigem Wohlwollen gründende Idee der Gerechtigkeit als geschichtsphilosophischen Kontrastentwurf des geordneten Ganzen gegenüber den moralfreien Verhältnissen des Naturgemäßen: Sein Maß philosophischen Eigenwertes entfaltete die Idee des zeitlos «Guten» (griech. «agathón») und ein Gutsein seelischer Handlungen unter politischen Vorschriften der öffentlichen Kultgemeinschaft, zu denen die Götterlehre (Buch II, 379a), darunter die «Asebie- und Atheismusgesetze» (Christian Schäfer), gehörten. Jedoch widerstand Platons Standpunkt der dichterischen Phantasie samt mimetischer Natur-Technik und löste im Widerstreit von Idee und Wirklichkeit – wie Glenn W. Most ausführt – einen «ancient quarrel» aus. Sokrates belegte ihn mithilfe von vier poetischen Fragmenten, die ihm als Beweismittel für den Streit zwischen Philosophie und Dichtkunst (Buch II, 377d5–6) genügten: Hesiod, Homer und andere Dichter hätten täuschende und unwahre Geschichten (griech. «mythous pseudeis») erzählt und nicht erwähnt, dass die «nachahmende Kunst mit Wertlosen» (Buch X, 602b–603b) kein wahrheitsfähiges Wissen darbietet. Die «taxonomic ladder» (James Romm) der Tiere, die beispielsweise Schafe, Lämmer, Füchse, Wölfe, Hunde, Adler, Krähen und Affen enthält, stellt mithilfe der Hunde vier Aspekte des Verhältnisses zwischen Philosophen und Dichtern zur Debatte. «Der seinen Herrn ankläffende Hund, ist derjenige, der ihn «verbellt»» (engl. «The «dog yelping at its master», the one that is shrieking») und verdient am Beispiel des Verhältnisses von Mensch und Hund Beachtung. Die «Hündin» (Buch X, 607b) verkörpert in der «Politeia» das pejorative Bild, das weibliche Pendant zum «Hund», der seit dem 7. Jahrhundert im griechischen Kult-Ritual des «heiligen Hundes» verehrt wurde.

Für Platon und Aristophanes (um 445–385 v. Chr.) konstituierten sich – wie beispielsweise in der Komödie «Die Wolken» – im philosophischen Idealstaat der «Politeia» einerseits und in Inhalten mimetisch-fiktiver Dichtung andererseits kontroverse Absichten gegenüber bestimmten Konventionen. Die mythopoetische Überlieferung machte auf der Bühne ohnehin die Choreografie einer theatralischen «Kombinationstechnik» von Mensch und Tier erforderlich, die nur im Zusammenhang mit mythogen zensierten Denkformen zu verstehen war. Mimetisch aktivierte sie Platon politisch, philosophisch und inhaltlich in einer unsystematischen Kritik gegen Dichter (Buch II, 376d–403c; Buch X, 595a–608b) bzw. Bildhauer und Maler, um dem konkreten einzelnen, wie den (Natur-)Gesetzen und den mythischen Gewaltpotenzen die Stirn zu bieten. Im Einzelnen lehnte er die «gegen den Herrn heiser kläffende Hündin» ab, die «groß in leerem

Torengeschwätz» sei und zum einen den von «Überweisen herrschendem Haufe» angehöre und zum anderen die «aus Armut scharf Grübelnden» (Buch X, 607b) vertrete. Gleiches galt den neuen Göttern, den er mit seiner ontologischen Vorbildlichkeit des zeitlos Guten widersprach. Platon, dem es um die Wachheit und Wirksamkeit seiner Anordnungen ging, nahm die göttliche Autorität zur Hilfe, um sein eigenes Verhältnis und das der Regenten zu den Mythen und der Tradition durch Überlegenheit schaffende Handlungsspielräume des «Zugleich von Begründung und Abhängigkeit» (Konrad Gaiser) abzusichern.

In Platons politischer Welt der Gleichnisse – übertragen auf die ideal organisierte Polis – war die Urszene der «Trias von Herde, Wachhund und Hirt» aller Lebenwesen durch pythagoreisches Denken beeinflusst: Das betraf sowohl den fundierenden Gleichheitsaspekt, der die wunderbare Anerkennung des Tierhaften im Motiv des «Tierfriedens» (Eugen Drewermann) sicherte, als auch die Notwendigkeit der wirkungslogischen «Wächternatur» (Buch II, 374e–376c) am Beispiel «Hund» unterstrich: «Wachen» bedeutet etymologisch «frisch, munter sein». Das philosophische «Mensch-Tier-Modell» stattete Leistungsfähigkeiten des «Wachens» und der «Wachsamkeit» dadurch aus, dass die «Wächternatur» als zweite Funktionsgruppe mit dem «Berg-Silber»-Privileg modelliert wurde. «Wächter» sind eigentlich anthropozentrische Annahmen eines Ungleichen, die wirkungsästhetisch die Wahrheit und Asketik der tugendhaften «Seelenverfassung» (Wolfgang Kersting) mit einem «höchsten Wissen» (Buch VI, 505a) ausdrücken sollten. Während das «Volk» die dritte Funktionsgruppe durch die Seelenfähigkeiten «Berg-Erz» und «Begierden» qualifizierte, konnten Nachkommen der «goldenen» bzw. «silbernen» Funktionsgruppe eine beschränkte soziale Beweglichkeit aufbringen. In diesem indoeuropäisch begründeten Weltmodell der Dreiteilung wechselten Leistungsträger entweder von der ersten in die zweite oder sie stiegen von der zweiten in die erste auf. «Euthanasie» empfahl Platon allerdings allen drei Funktionsgruppen. Platons Erziehungserwartungen, die das Verhältnis zum modellierten Objekt betrafen, mussten in Fragen der Zuverlässigkeit rasch an ihre Grenzen stoßen, weil entweder die praktische Überprüfung fehlte oder ihre Approximationen versagten.

«Wachhunde» des Regenten waren gut, wenn sie in der Polis das Prädikat einheitsstiftender «Verhaltensqualitäten» auszeichnete: «Sie müssen edel sein, einen Stammbaum haben; sie sind durch diese Eigenschaften herausgehoben aus der großen Menge der Hunde; sie sind von besonderer Art» (Wolfgang Kersting). Ein «guter Wächter» war aufmerksam und mutig wie

ein ausgewählter «Wachhund», in dem sich «scharfes Wahrnehmungsvermögen» mit «Stärke», «Beherztheit» und auch «Sanftmütigkeit» vereinigte. Zum elementaren Gesamtkonzept gehörte das literarische Vermächtnis, dass Hunde in der «philosophischen Erkenntnis- und Wahrheitsutopie» (Wolfgang Kersting) auch zwischen «Freund» und «Feind» klar, gut und trennsicher zu unterscheiden vermochten. Glenn W. Most unterstützt diesen Transfer-Standpunkt, weil Grundzüge der ideentheoretischen Tugenderziehung Platons wahrhafte Kriterien der Vollkommenheitsgrade zur Geltung bringen würden: »Der Hund, der seinen Meister anbellt, zeigt eine Kombination von Aufsässigkeit und Dummheit: ein gut ausgebildeter und intelligenter Hund bellt Fremde und Feinde an, aber nicht seinen eigenen Herrn, und aus diesem Grunde ist ein gut ausgebildeter Hund das Modell für den philosophischen Wächter» (engl. «The dog barking at its master suggests a combination of insubordination and stupidity: a properly trained and intelligent dog barks at strangers and enemies, not at its own master, and for this very reason such a dog is taken as the model for the philosophical guardian»: Buch X, 607b).

In Platons «erkenntnisethischem Erziehungsprogramm» besitzen die poetischen «Hersteller von Bild und Schein keine Heimstatt» (Wolfgang Kersting): Dichter und Maler ahmen Abbilder mit der «Scheinrealität eines Spiegelbildes» (Buch X, 596e) nach, «das nicht einmal die Wahrheit selbst, sondern nur deren Repräsentation wiedergibt» (Kathrin Kohl). Dagegen ist der Philosoph durch Logos und vernunftorientierte Seelenzensur in der Lage, dass in seinen Überlegungen dem «Nachgeahmten der Vorzug vor der Nachahmung» zugeschrieben wird. Oder noch zwingender ausgedrückt – die philosophische «Taxonomie» war besser als eine charaktergefährdende dichterische «Rezeption». Praxeologische Urbild-Kompetenz definiert diese Überzeugung: «Menschliches darf nichts nachahmen, was unterhalb des Menschlichen sich befindet» (Wolfgang Kersting). Folglich kann der Philosoph nur das, was er im Höhlengleichnis geschaut hat, «in das persönliche und staatliche Leben der Menschen einzupflanzen» (Buch VI, 500d) versuchen. Zwischen antiker und moderner Empathie liegt – bezogen auf die Tragödie – seit ihrer «Wiederentdeckung in der Renaissance» durchweg «bis heute ein Abgrund [...]: mental, psychologisch, sozial» (Karl Heinz Bohrer).

Wie ist die didaktische «Gängelung» und vorsätzliche «Lenkung» von «Schrecken, Mitleid und Reinigung» (Karl Heinz Bohrer) mit modernen Methoden der Lehr-Lern-Prozesse in Einklang zu bringen? Zur Klarstellung reicht der Hinweis, dass ein «autonomes» Subjekt in der Antike

unbekannt gewesen ist. Eine andere Frage betrifft das Theater, ob Platons konsequent vorgetragene Dichterkritik der «aporetischen Situationsbestimmung» (Gregor Maria Hoff) von Tragödie und Komödie der griechischen «Schaubühne» gerecht wurde. Die Bedeutung der Aporien – wie Hoff ausführt – sei bei Platon bzw. Sokrates umstritten, insbesondere der Übergang der «sokratischen Aporie» zu einer methodischen unbefriedigend. Wie reagierte das Athener Publikum auf mythische Stoffe und auf die «inhaltliche Begründung für den tragischen Schrecken» (Karl Heinz Bohrer)? Silvio Vietta spricht am Beispiel der «*griechischen Tragödie*» von der «erwachenden Rationalität des Menschen»; abweichend davon urteilt Joachim Dalfen, dass «Athens Tragödiendichter» den griechischen Mythos «zu sich hereinholten», um sowohl die «Formung des athenischen Selbstverständnisses» als auch «seine mythischen Könige zu Begründern seiner Demokratie, zu Vorkämpfern für göttliches und menschliches Recht und zu Verteidigern der Schwachen und Verfolgten» zu rechtfertigen.

Philosophisch ist ein weiterer Gedanke zu beachten, dass – wie in der Argumentation von Julia Kristeva – poetische Sprache und Mimesis stets «untrennbar miteinander verbunden» sind, so dass die «*mimesis* die Denotation pluralisiert», die «poetische Sprache den Sinn verletzt» und die «Herstellung eines Gegenstandes» im «Rang eines Signifikanten» den «grammatischen Regeln gehorchen kann»: Dieser syntaktische Sinn durch «*Konnotation* eines mimetischen Objekts» ist in der Praxis nur «wahrscheinlich» oder imitiert Symbolisches mit den Mitteln der Symbolisierung. Insbesondere die Auflösung des Symbolischen durch «Symbolisierer» erleichtert nach Auffassung von Julia Kristeva den semiotischen «Übergang von einem *Zeichensystem* zu einem anderen» einerseits durch eine den Wortinhalt verringernde und zugleich neu aufbauende «Verschiebung und Verdichtung», andererseits durch literarische und lerntheoretische Mittel von «Transformationen»: Die rational optimierende Setzung von «Sinn und Bedeutung» wird offensichtlich noch stärker als vorher absichtlich gestiftet, programmiert, übermächtig und wirklichkeitsfremd präpariert.

Platons weisheitliche »Wächter-Wachhund-Analogie« erinnert zwar an das Bild einer modernen Mensch-Tier-Analogie, aber nur dann, wenn sie «Vertrautes und Fremdes» (Wolfgang Kersting) auseinanderhält: Ihr kognitiv-sprachlicher Unterschied geht nicht nur von einer in sich stimmigen «Wurzelgleichheit» der Analogie aus, sondern sie gleicht einer «bestimmten symmetrischen Relation zwischen zwei Gegenständen» (Hans Georg Coenen), nämlich den Gegenständen sprachlicher Benennung. Was dann die «asymmetrische Beziehung zwischen Beschreibungsmittel und

Beschreibungsgegenstand» (Hans Georg Coenen) regelt, sind in der Anwendung deskriptive Worte, denn sie betreffen sowohl die Kultur der Polis, die durch Mythos, Religion und Theater literarische Zusammenhänge legitimierte, als auch Phänomene der Sprache, die Analogien, Symbole und Metaphern bevorzugte: « Vermutlich werden Hunde hier metaphorisch verwandt, und vorausgesetzt, dass Hunde in der Regel (aber nicht immer) ein Symbol negativ gewerteter Schamlosigkeit in der griechischen Kultur sind, dann ist dieser Hund eine Hündin» (engl. «Presumably dogs are being used here metaphorically, and given that dogs are usually [though not always] a symbol of negatively valorized shamelessness in Greek culture, than this dog is a female»).

Glenn W. Most geht im Blick auf die «isonomia» und «isegoria» in der Bürgerschaft weder von Beziehungen völlig gleicher Moralkompetenz noch von Erscheinungen einer neurotischen «Störung» (griech. «hystéra») aus. Da die rechtliche Stellung des Mannes eine unangefochtene Rolle spielt, akzeptiert Most die Position «jenes Philosophen, der die Götter angreift, so wie eine «Hündin» ihren eigenen Herrn anbellt» (engl. «of some particular philosopher who attacked the gods as being likened to a bitch that barks at her own master»). Würde die Isonomie der Geschlechter und der Sklaven das Verlangen nach schrankenlosen Freiheitsrechten hervorrufen, dann kämen nicht nur Wandlungsfähigkeiten der «Seelenverfassungen» (Buch VIII, 561e) ins Spiel, sondern es wäre dann «wirklich genauso bestellt, wie es im Sprichwort heißt ‚wie die Herrin, so das Hündchen» (Buch VIII, 563c). Auf die «Wächter-Wachhund-Kompetenz» bezogen erwähnt Most einen Gedanken, den er der Anmerkung überlassen hat, dass eine handlungsmotivierte «Vereinigung zwischen Kynikern und Hunden» (engl. «association between Cynics and dogs») im Verlauf der Kulturgeschichte anthropogene Beziehungsrelationen und kynologische Interaktionen von Mensch und Tier anschaulich gefördert und geregelt haben.

Die Domestikation der Haustiere konkretisierte naturgemäße Ordnungsmuster und versinnbildlichte den Lebensmittelpunkt, den die griechische «Oikos»-Gemeinschaft in weisheitlicher Symbiose von Mensch und Hund gelebt hat: Unter dem Oberbegriff «Tiere» sind Hunde «Grenztiere der Menschen», deren kulturphilosophischen «Grenzziehungen und Familienähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren gesetzt, vielfältigt, historisiert und problematisiert werden können» (Iris Därmann). Ungeachtet des «antimetaphysischen Transformationswillens», dem beispielweise Antworten auf Fragen Heideggers nach der «Seinsart des Leiblichen, die Menschen womöglich mit den Tieren teilen, schuldig bleiben», ist «jede

Anthropologie zuallererst eine zoologische ›Grenzmacht‹, die den Menschen animalisiert und das Animalische des Menschen zugleich gewaltsam zu opfern, zu überwinden, zu kultivieren, abzusondern, einzuhegen, zu dressieren oder zu züchten versucht» (Iris Därmann).

Menschliche Phantasie und Erfahrung verbesserten nicht nur die Zucht von Lebewesen, sondern Platon reflektierte über das «Gute», das Ideelles durch utopische Vorgänge wirklichkeitsgetreuer «Aneignungen» legitimieren sollte. Die ursprünglich nicht klar unterschiedene Abhängigkeit von «Form» (griech. «morphê») und «Wesensbeschaffenheit» (griech. «phýsis») reichte in der griechischen Antike aus, um gleichermaßen urbildhafte Prinzipien von Herrschaft, Hierarchie und Kontrolle zu charakterisieren. So wie die Vormundschaft des Ehemannes (griech. «kýrios») oder der Erfolg und die Arbeitsteilung geschlechtsspezifischer Unterschiede traditionelle Maßgaben reguliert hat, gründet die sprachliche «Infrastruktur bildlicher Rede» auf terminologisch nicht eindeutigen Beziehungen zwischen Analogie, Vergleich, Metapher, Allegorie, Gleichnis, Fabel und Parabel: «Das Verständnis der bildlichen Rede setzt die Wahrnehmung der zugrunde liegenden Analogie voraus» (Hans Georg Coenen). Dem Beschreibungsinhalt wird man also nur gerecht, wenn «bestimmte Gegenstände, die unter die eigentliche Bedeutung des metaphorisch benutzten Ausdrucks fallen», generell dazu dienen, dass sie «kraft der Metapher zu Analogiepartnern des beschriebenen Gegenstandes» werden: Das «analogiestiftende Wurzelprädikat» (Hans Georg Coenen) aktiviert eine mehrdeutige Zusammengehörigkeit, die sowohl den konventionellen Prozess der «Übertragung» wie auch das sprachliche Bedeutungsergebnis als «Uneigentlichkeit» situiert. Die Begriffe «Eigentlichkeit» und «Uneigentlichkeit» sind heute längst nicht mehr stabil, weil ihre Potenziale abhängig sind von der Perspektive des Betrachters, der seine Macht autonom, semiotisch und rigoros auf Vorteil bedacht in der Wirklichkeit verfährt und durchsetzt.

Argumentative Zusammenhänge charakterisieren die antike Welt der Griechen mit ihren historisch-philosophischen bzw. literarischen Kunstformen auch mithilfe «eigentlicher» Materialität und «uneigentlicher» Immaterialität. Hinzukommen irdisch-körperhafte Bereiche belebter Physis-Assoziationen, wobei freilich die menschliche Sinnlichkeit defizitär und die vernünftige Denkform den Tieren nicht mitgegeben ist. Auf Menschen bezogene Tiere haben bessere Instinkte, fühlen anders und haben offenbar ein «Geruchs-Gedächtnis». Ganz vertrackt sind ikonographische «Felder des Phantastischen», wie die «lösbaren Rätsel und unenträtselbaren Geheimnisse», darunter ägyptische Mischwesen oder griechische Tiermenschen, die

von proteischer Monstrosität und von der «übergeschichtlichen Mächtigkeit der Natur» (Hans Holländer) Zeugnis ablegen. Inhaltlich hätten somit die «philosophische Anthropologie und die Tierphilosophie [...] viele Berührungspunkte» (Kristin Hagen), denn schon in Platons Erkenntnisperspektive nimmt an der körperlichen Natur auch primär die seelische Natur teil, deren nachgeordneten Fähigkeiten sich darin auswiesen, dass sie – im Unterschied zu «anderen körperlichen Lebewesen» – ein «göttlicher Intellekt» (Christian Pietsch) und vernünftige Einsichten auszeichnen würde: Lernen ist ein Wiedererkennen bzw. «Wiedererinnern» (griech. «anámnesis») der Seele dessen, was sie vor der Geburt schon als «tierisch-menschliches Gerechtigkeitswesen» (Buch IX, 588c–592b) geschaut habe.

Interdisziplinär, polyvalent und interaktionell untersucht das junge Forschungsgebiet «Human-Animal-Studies» sichtbare und einschätzbare «Prädispositionen» und Kapazitäten von Mensch und Tier, in denen sich auf den ersten Blick literarische Grenzprozesse der wesensverschiedenen platonischen «Doppelnatur», der leiblich-seelischen Sphäre, vielfach szientifisch begründet zu mischen beginnen: Menschen und Tiere vergegenwärtigen Lebensbilder gemeinsamer Geschichte, Grenzbereiche historischer Ordnungsverhältnisse oder Forschungsbereiche multiperspektivischer Verhaltensweisen. Insbesondere Tiere präsentieren die von Menschen scheinbar regelrecht gezähmte Animalität, die im Prinzip eine Grenzverwischung als willfähige Interaktion von Macht und Wissen ist, weil sie die Optimierung von Leistungs- und Handlungswillen oder die affekt-emotionale Psyche als Kompetenz-Projektion von Rollen, Zuschreibungen und Funktionen versteht. Auch wenn Platon in «Wächter» und «Wachhunde» ein sichtbar «duales Verhaltensprogramm» von «Wissbegierde» und «Weisheitsliebe» projiziert hat, also von «*Philomathie und Philosophie*» (Wolfgang Kersting), ist in der Forschung bekannt, dass in der Antike das «Seelenleben» wissenschaftlich unerforscht war und die Vernunft nur von Platons «seelenguten Menschen» her begriffen werden konnte.

Vieles wird auch in den modernen «Human-Animal-Studies» für seriöse Recherchen biographischer Geheimnisse offen bleiben. So sind im ungleichen Mensch-Tier-Modell sowohl die «anthropologische Differenz» (Kristin Hagen) als auch instabile Grenzziehungen zwischen Wissen, Nichtwissen oder «Dóxa»-Wahrheiten der klärenden Revision entzogen. Kategorial nicht trennscharf gesondert erscheinen Themenfelder des Menschlichen und Tierischen, also innengeleitete Bedingungen relativ unberechenbarer Verhaltensbereiche, die den Eindruck vermitteln, sie würden sich experimentell deutungssicher aus literarischen Analysen der Animalität einerseits

und des Seelischen andererseits ableiten. Psychotische Prozesse, die Differenz-Phänomene als Vorstellungen des Tierischen im Menschlichen und das Krankheitsbild vielleicht im Spezifischen sichtbar zu machen scheinen, beherrschen eventuell noch populäre Bewusstseinsbildungen der Animalisierung, indem sie auf diesem Wege menschliche Zurechnungsfähigkeiten in Frage stellen. Wohl können Erziehung und Bildung individuelle Dispositionen der Menschen nachhaltig beeinflussen und formen, aber sie sind keine absoluten Grenzwächter, die von vornherein problemlösende oder seelenkompetente Künste verkörpern: Persönlichkeitsbildende Souveränität, wie sie auch immer beschaffen sein mag, überzeugt weder wie ein starrer «Exzellenzlimes» (Wolfgang Kersting) noch wie ein konstruiertes System, die auf alle Handlungssituationen optimal, sicherheitspolitisch, dauerhaft oder anwendungslogisch vorbereiten. Erkenntnistheoretisch nicht übertragbar sind diese vermeintlichen Kunstformen auf «philosophische» Eigenschaften der Hunde, denn sie können nicht zwischen «politischer und seelischer Wohlgeordnetheit» (Wolfgang Kersting) oder ontologischer und moralischer Selbsterhaltung unterscheiden.

Elementare Kräfte, mythische Phantasien und magische Bedeutungen bewahrten ihre Potenzialität, um ungewöhnliche Heerführer, zukunftsweisende Absichten und phantasievolle Menschen bis an die darstellbaren Grenzen ungewöhnlicher Kreativität herauszufordern. Jedoch sind «philomathische» Wachhunde weder «schauende Kenner» noch exklusive «Protophilosophen» mit vernünftiger Eignung bzw. «wissensgestützter» Welt- wie Weitsicht. Platons normative Physis, die seine Lehre von der körperlichen Natur, der seelischen Verantwortung und insgesamt als Wesen des Menschen charakterisierte, ermöglicht auf mythogener Basis indes die organisch gedachte Zusammenschau in naturphilosophischer Modell-Taxonomie. Deren Nachahmung könnte sowohl ein «Kriterium epistemischer Vertrautheit» ausdrücken als auch traditionell ein uneigentlich-ausdrucksstarkes «Hüteszenario» abbilden: Wahrscheinlich kommt darin ein «sicherheitspolitisch-militärisches Modell» (Wolfgang Kersting) zum Tragen, dessen Organisation idealen Zusammenlebens, der biographischen Handlungsorientierung und der politischen Konfiguration allerdings viele Fragen unbeantwortet lässt. Auf keinen Fall ist Arnold Hausers These von der «unkomplizierten Ideologie» Platons eine Aussage, die ungeteilte Zustimmung auslöst.

Platons Dichterkritik und «Bildersturm» (Arnold Hauser) ist hauptsächlich «moralisch und politisch motiviert», weil sie zugunsten der Philosophie ein «Programm der ethisch-politischen Wende» fordert und die

narrative «Tradition dieser mythischen Wertsicherung, Weltdeutung und Bewusstseinsbildung» (Wolfgang Kersting) völlig verwerfen will. Beispielhaft ist das für den «Wächterstand entworfene zuträgliche Überzeugungssystem», das für den unveränderlichen obersten «Philosophengott» (Buch II, 381c) angenommen wird – allerdings interpretiert im Sinne eines philosophisch inkonsequent bleibenden Monotheismus. Ob Platons «Wächter-Wachhund-Kompetenz» als «bürgerliche Parole» des «Leistungsprinzips» gleichsam für psychologische Auswahl- und lernzielorientierten Bewertungskriterien fruchtbar sein könnte, ist für eine institutionelle Leistungsbilanz in der Moderne zweifelhaft, schon allein wegen der Maxime freier Willensbildung und kognitiver Planbarkeit, die Gesellschaftsverhältnisse samt funktionaler Anpassungs- bzw. emanzipatorischer Wandlungsfähigkeiten des Menschen stabilisieren. In dieser Dimension haben «Wachhunde», «Hunde» oder Tiere insgesamt ihren religiösen Symbolcharakter verloren, denn die Psychologisierung des Menschen und die Humanisierung des Tieres zwingen zur Schlussfolgerung, dass dieser darstellungstheoretische Prozess – analog der innerliterarisch entgrenzenden Psychologie des Tieres – die «Inkarnation des Triebes» (Dieter Penning) wiederbelebt hat. Erheblich klärungsbedürftig sind gleichsam Veranlagungen und übertragene Zuweisungen der Leitmetapher «Kompetenz», um diachronisch das theologisch-ethische *«Prinzip der Kompetenz»* im Kontext der Diversität als das synchronisch Beste der Lebenskompetenz zu bestimmen, das immer «quer zu den Reproduktionsstrategien aller geschichtlichen Privilegiensysteme» (Wolfgang Kersting) gestanden habe.

Welche Qualifizierung professionalisierter Kompetenz überträgt der anthropologischen Dimension eine sinnstiftende Relevanz im «Literatursystem» (Michael Titzmann), das doch als theoretisches Konstrukt mediale, sozialpolitische, religiöse oder realgeschichtliche Gemeinwohl-, Gleichheits- und Herrschaftsverhältnisse zu bedenken hätte? Etablierte «Plastikwörter», scheinbar vertrauenserweckende Modellphänomene und «gemischte» Belastungsfähigkeiten interkultureller Liberalität, Illiberalität und Postulate der Freiheit könnten zum Politikum werden. Angesichts gesellschaftlicher Komplexität ist diese These für Kersting keine Bagatelle: «Es ist evident, daß das Kompetenzprinzip von erstaunlicher Modernität ist». Lernzielorientiert ist Ähnliches beim «Exzellenzprinzip» zu bedenken, dessen naturrechtliche Grundkonzeption sowohl auf Gottes Offenbarung bzw. auf der traditionellen Anrufung Gottes beruht als auch erkenntnistheoretische bzw. ethische Manifestationen der Diskurse im Sinne von «Evokationen» ermöglicht: Pluralität und Grenzen unverzichtbarer Freiheitspositio-

nen finden ihren Niederschlag in den Grundrechten des Grundgesetzes, die damit allgemeine Menschenrechte und politisch ausgerichtete Staatsbürgerrechte kodifizieren – gegen einseitige Normen intoleranter Instrumentalisierung oder naturalistischer Perfektionierung: Wissenschaft geriert sich wie eine Glaubenssache, im «Code-Switching» wirkt ihr «Heilsapparat» wie eine «Volkskirche» (Uwe Pörksen).

Ein literarisches Seelenbeispiel der Gewaltaffirmation versinnbildlicht sowohl den «ancient quarrel» als auch Platons aporetische Zensur mythopoetischer Betrachtungsweise: Wenn Wächter wie tollwütige Hunde ihre eigenen Herren ankläfften und angriffen, taugten sie nichts. Dann drohte dem Gemeinwesen Krieg und es wiederholte sich der «Familienkrieg der Götter in der politischen Wirklichkeit». Wenn Prinzipien dieser Kohärenz, nämlich die «unzertrennbare *Synthese von Form und Inhalt*» (Wolfgang Kersting), unter dem hermeneutischen Aspekt der «revolutionären» Schriften und dem «vorzüglichsten Ausdruck *dialektischer Mündlichkeit*» (Giovanni Reale) Veränderungen erfuhren, folgten darauf – wie Giovanni Reale in Übereinstimmung mit Thomas Kuhns «Struktur wissenschaftlicher Revolutionen» meint – «philosophische Kommunikation» und paradigmatische Aneignungen in aporetischen «Übergangs-» oder «Krisenzeiten». Aber selbst sog. «Paradigmenwechsel», die sowohl «Konstellationen von Gruppendispositionen» als auch agonale Erinnerungsfähigkeiten pauschal bewahren würden, verpflichten den Forscher im Einzelnen zur Suche nach dem Menschen in der Geschichte. Eine theoretische «Paradigmen-Technik», die in Übereinstimmung mit Platons elitärer Denkweise insbesondere für «Wächter» die Versachlichung mythologischer Todesbilder (Buch II, 386a–389b) zur Sprache bringt, widerspricht nicht demokratischen Unterrichtskonzepten. Immer sind Instrumentalisierungen des Menschen aufrüttelnd, wenn nicht der Missbrauch überlieferter Mythen angeprangert wird: Friedenserziehung wirkt gegen Klischees, indem Geschichte als Erzählung so zum Einsatz kommt, wie es der englische Historiker Hugh Redwald Trevor-Roper formuliert hat: Entscheidend ist «nicht das Studium der Verhältnisse, aber der Mensch in den Verhältnissen» (engl. «the study not of circumstances, but of man in circumstances»). Diagnosen reichen allein dann nicht aus, wenn der Einsatz methodologischer Kategorien und die Reduktionen der Begrifflichkeit dazu verleitet, als sei mit ihrer Hilfe die Wirkungsgeschichte der Mythen von vornherein begreifbar und akzeptabel. Selbst der Aspekt, der die Ausschließlichkeit der Logik betont, ist nicht überzeugend.

Seriöse Erkenntnisse über die Vergangenheit sind nur zu ermitteln, wenn empirische Kompetenz im Einzelnen methodisch oder lernzielorientiert

zu ergründen versucht, in welcher Hinsicht die «Legitimation politischen Handelns wahrheitsbegründet» (Wolfgang Kersting) und wissensrelevant ist. Weltanschauliche Bedingtheit kennzeichnet zwar alle historischen Phänomene menschlicher Künste, was aber Kersting wiederum veranlasst zu sagen, die «politische Unfreiheit der Kunst» führe zu magischen «Nachahmungswirkungen, die den Rezipienten auf ihre Seite ziehen und ihn die Welt so sehen lassen, wie sie sich ihm zeigt». Ist diese zeitlose Aporetik der Aisthesis bzw. des Ästhetischen, die unabhängig von Verdeutlichung und Diskontinuität sein soll, emotional neutraler und überzeugender oder sind aporetisch-persönliche Wahrnehmungen im Unterschied zu denen der griechischen Ursprungskultur signifikanter? Ein mögliches Scheitern bleibt unerwähnt, denn die Aporie des Denkens soll durch die arische Sinnkultur überspielt werden. Sicherlich hat die Dekulturalisierung der Religion in den letzten 150 Jahren alle wichtigen Kulturbereiche so verändert, dass auch die Behauptung nicht abwegig ist, dass die selektierte Kontinuität der Kunst, ihre beherrschte «Transformation», innerhalb der von Kersting konstruierten Kombination einen Wandel impliziert hätte, in dem – mit den Worten Arnold Hausers – die «Freude an der schönen Form eine Gleichgültigkeit gegen den Inhalt mit sich» bringe. Schon deswegen ist Kerstings erkenntnistheoretische Kulturthese von der «Tugenderziehung» gar nicht aufklärerisch, weil er ästhetische «Gemeinsamkeiten» von Platons «kulturrevolutionärem Programm», die «sinnstiftende Klasse der mythologischen Wortkünstler zu entmachten», mit dem paradoxen Zweckdenken sozialistisch-kommunistischer sowie «arisch»-nationalsozialistischer Kunstdoktrinen ausgemacht hat. Diese formalistische Gemeinsamkeit, die Ausdrucksformen heroischer Krieger-Eliten zeitlos entgegenkommt, ist geschichtslos und spektakulär, weil der versteinerte Kunst-Funktionalismus eine elitäre Ästhetik bestärken und die einfache Intention vortäuschen würde, der Nationalsozialismus habe eine konservative Revolution vollziehen wollen: Die im mythischen Sinne scheinbar «zeitgleiche» Kunst kann Wirklichkeit weder unter dem Aspekt von Teil und Ganzem wahrscheinlich machen noch die partikularistisch behauptete Linearität dem kritischen Bürger gegenüber als wissenschaftliche und praktische Relevanz rechtfertigen.

Entscheidend ist die «kreative» Frage nach der Theorie und Praxis, die ohne Zäsur für die Herrschaftsgestaltung und die Funktionalität ausschlaggebend ist. Zweifellos ist die rassistische wie sozialistische Willensevokation des «Neuen Menschen», als Propaganda-Bild bzw. «Programm des ethisch-ideologischen Dienstes» (Wolfgang Kersting), institutionell nicht zu unterschätzen, da «Kunst» sowohl eine emotionale und zielsichere als

auch eine funktionalisierte Wirklichkeitsmimesis in gottlosen Diktaturen demonstrieren soll. Aber direkte oder indirekte Botschaften, in denen der Künstler offen bzw. verborgen seine Ideologie einem vorgestellten Partner verkündet, verharren nicht im Zustand der Selbst- und Weltvergessenheit, sondern eröffnen divergierende Wege der Imagination. Pauschal-kausale Zurechnung ist somit kein generelles Privileg, weil die zeitliche Bedingtheit der «Vollkommenheit» zwischen dem antik-originiären Künstler-Charisma und der totalitär-liebedienerschen Poseur-Produktion nicht aufzuheben ist: Die totalitäre Zwangskultur negiert Kompromisse und sozialisiert die «gläubige» Ersatzleistung.

Mimetisch-problematisch und entstellend ist im besten Sinne das «Paritäts-Siegel» des Heldischen, wenn die «Übertragung» oder «Übersetzung» spannungslos die «Ankunftssphäre» (Uwe Pörksen) kolonisiert. Genau das betrifft Wolfgang Kerstings unterschiedslose Behauptung: «Kunst ist für den Philosophen wie für die totalitären Doktrinen Seelenformerin und Welt-sichtbildnerin». Entspricht etwa Kerstings zweckrationale These von der «Gefährlichkeit und Dienlichkeit» der Kunst, die mit der «Basisüberzeugung von der *mimetischen Kausalität*» einen «allgemeinen kunstpolitischen Rahmen» suggestiv prägen soll, im modernen Sinne nicht zutiefst einer ausformenden Retrospektion der ästhetischen «Verwertung»? Kerstings literarisches Verfahren der «Zeitraffung» gleicht einem Uhrmacher-Prinzip, dessen ahistorische Regulierung die Faktoren Zeit, Raum und Kausalität außer Kraft setzt. Zugleich profitiert das nichtlineare «Prinzip der mimes-tischen Kausalität» von einer potenziellen Reperspektivierung, die grundsätz-lich verschiedene soziale und kulturelle Modelle zum sinnstiftenden Transfer-Imitat umschmilzt – das gewalterfüllte Ideologem veranschaulicht das scheinbare Produkt mimetischer Total-Kompetenz. Im fiktiven Wechsel vom antiken «Urbild» zum modernen Zerrbild weisheitlicher Werte ist diese formale «Daseinsleistung» fremdartig definiert und geradlinig als «falsches» Vorbild determiniert. Ein derartig artifizielles Produkt, das Künstler und Adressaten in scheinobjektiver Handlung verfremdet, ästhetisiert nicht nur weltanschauliche Lebensstile des philosophischen Idealstaats, sondern auch harmlos erscheinende «Kompetenz»-Erwartungen totalitärer Gewaltherrschaft. Funktionalistisch fundiert es ein System mechanischer Kausalität, welches das «eingeschmuggelte Opiat und das geheime Gift» so unbemerkt wirken lässt, dass der Determinismus der «Paritäts-Ästhetik» das als «Ideologie bezeichnete Weltwollen [...] in die ästhetische Struktur lückenlos einfügt» (Arnold Hauser). Folglich überwiegt statt der statischen «Kunst-Profilierung» im paradoxen Formwillen etwas Fremdes, ideolo-

gisch Nichtintegrierbares, das die Propaganda in dem Maße entlarvt, dass die Opferperspektive nicht dem subjektiv trauernden Leidensbild analog ist, sondern dem stets opferbereiten Krieger-, Kampfes- und Siegeswillen des Heldendenkmals vergleichbar wird: Absichtliche Kunst-Manipulation will Menschen überreden, ist in Wirklichkeit raffiniert und tarnt jedwedes Programm, das die «Leitideen des herrschenden Überzeugungssystems in nicht abreißender Heldenproduktion personifiziert und mythologisch überhöht» (Wolfgang Kersting).

Abstrakte Konstruktionen, die kausale Unterschiede zwischen Wissen und Nichtwissen durch die «Bricolage des Ganzen» einebnen, sind besonders auf moralische Fragen künstlerischer Integrität zu überprüfen. Eine technokratisch, nahtlos und radikal gedachte Kunst-Affinität zwischen der antiken Polis Athens einerseits und modernen Propaganda-Intentionen der Diktaturen andererseits wird Spekulationen bis zur elitären Selbsttäuschung aufbauschen. Im «Brücken-Geist» scheinbarer Bewahrungsrealität kann diese formale «Ganzheits-Bricolage» – ähnlich der Doppelfehlbildung «Siamesischer Zwillinge» – nicht dadurch überzeugen, dass «mit genau denselben Absichten und Argumenten» (Wolfgang Kersting) der Mechanismus und Automatismus einer ästhetisch vermessenen Kunst- und Geschichtsdoktrin rückversichert ist. Sicherlich ist vieles wurzelhaft in klassisch-griechischen Idealen vorgeprägt. Aber die autonome Formensprache des 19. und 20. Jahrhunderts, mit der autoritäre bzw. totalitäre Weichensteller und militante Richtkanoniere schließlich dem Handeln scheinkompetente Vorgaben und inhumane Intentionen diktierten, hatte längst überkommene Formen der Sprache mit neuen Erlösungshoffnungen und Heilszielen «auszuwuchten» versucht. Kritisch argumentiert Kersting, ohne verstehendes Wissen habe sich die «Rhetorik der Denunziation *der* Kunst, die sich der Plakatierung des Vorbildlichen versagt», im Grunde «kaum gewandelt». Dieses Urteil ist insofern richtig, weil Schlussfolgerungen aus Kerstings linearem Teilprozess nicht von «Formveränderungen auf eine Wesensveränderung des Ganzen» (Dieter Pasemann) schließen lassen. Vielmehr bestätigt die scheinbare Stabilität ideologische Positionen, einerseits einen staatsreligiösen Messianismus mit dem Evolutions-Etikett des Elitären zwangsläufig gleichförmig zu machen, andererseits glättet sie wissenschaftliche Wege in die mentale Verharmlosung der «Plastikwörter», so dass diesseitsorientierte, generalisierende und sozialdeterministische Qualitätskriterien von Kunst und Kultur baldmöglichst den Wechsel in ein anderes Menschsein radikalieren.

Die Glaubwürdigkeit datierender Erinnerung ist kein «Brücken»-Freibrief des Interpretierens. Insbesondere das Zufällige und das Persönliche, das sich in Lebensbereichen des Historischen und Bedeutsamen entfaltet hat, vermag in historischen Analysen das eine und andere datieren, ganz zu schweigen von Katastrophen, deren Gewalt traumatische Erlebnisse auslösten. Riskant ist eine von Menschen erwartete mathematisierte Genauigkeit der Vergangenheit, die selten deckungsgleich mit der Präzision linearer Zeitrechnung oder elementaren Angaben abverlangter Erfahrungen ist. Ähnliches gilt für Perspektiven handelnder Menschen in der Geschichte und für Forschungsperspektiven: Historiker sind wegen didaktischer «Brücken» der «Vermessungstechnik» zu Stellungnahmen herausgefordert, da es um die «kreative» Differenz epochaler Aktionskreise geht, deren Eigenwert und Rechtschaffenheit des «Philosophengotts» gegenüber der Gottlosigkeit des Ästhetischen unaufhebbar ist. Die «Große Brückenweite» zwischen der Vergangenheit Platons und der «Gegenwart» Hitlers bzw. Stalins, die im gerafften «Zeitsprung» jegliche «Störgröße» des Raumes selektiert, kann die abbildende «Kunst»-Parität nicht als Nachahmung der Nachahmung legitimieren. Ebenso sind pilotierende Erkenntnisse dieser scheinbar «überbrückten» Ordnungskonzeption, in der historisch geschiedene Zeit-Räume den Rechtscharakter ihrer Verschiedenheit verlieren, mithilfe einer nachträglich professionalisierten «Kunsttheorie» überhaupt nicht zu rechtfertigen.

Im Unterschied zu der paritätisch konstruierten Scheinkontinuität, in der Menschen der Vergangenheit von Menschen der Gegenwart aufgrund der Diskontinuität rigoros vereinnahmt würden, ist der Historiker – allerdings im Anspruch oft relativierend – zur «Gerechtigkeit [!] für die Vergangenheit» (Eberhard Jäckel) gemahnt: Literarische Qualität, die Disparität, Wertewandel, Zeitmodi, Gemeinsames und Trennendes der «Kunst» zwischen den Metropolen von Athen und Berlin, Athen und Moskau oder den Erinnerungsorten Athen und Weimar nicht thematisiert, unterschätzt die menschliche Reflexivität transzendentaler Erwartungen als Vermächtnis des Kulturerbes, eines Reichtums, das allein durch die Reperspektivierung nahtloser «Vermessung» weder apollinisch und rechtsverbindlich geschaffen noch historiographisch und pädagogisch eingelöst werden kann. Auch wenn die «Geschichtsdidaktik, als eine typische Brückenschlagsdisziplin» (Joachim Rohlfes) über kein einheitliches Instrumentarium verfügt, verliert dieses «geswichtete» und ideologische «Modell-Konstrukt», die griechisch-nazistische wie die griechisch-sowjetische Partialität der «Kunst» als scheinbar «klassisch» verknüpfte Denkform,

ganz entscheidend an praxeologischer Zustimmungsfähigkeit. Die widerlegbare Theorie ist in der Praxis eine völlig missratene Theorie, weil irrtümliches «Nichtwissen» nicht wertbezogen ist, sondern wie ein selbstgebastelter «Renaissancepaganismus» (Ernst Robert Curtius) schlichtweg instrumentalisiert wird: Kunst und Recht sind sowohl dem historischen Menschen analog als auch aufgeklärten Prinzipien der Didaktik verpflichtet. Im modernen Verständnis reagieren handelnde Menschen zwar als aktive «Agenten» der Geschichte, aber die Selbstkritik holt mächtig auf, weil sie sich den Normen des scheinbaren Erfahrungsraumes weder passiv noch ohnmächtig ausliefern will. In Wahrheit fehlt der Alltagstechnologie ein erkenntnistheoretisches Zoomobjektiv, das den Menschen im Spiel der Perspektivierungen verbindlich konstruierte innere «Einstellungen» einer hermeneutischen Gegenstandsnahe abverlangen könnte.

Was Platons Philosophie des harmonischen Maßhaltens im antiken Kleinraum erdacht hatte, wird kombinatorisch und okkupatorisch zugleich – schon wegen der professionellen «Paritäts-Ästhetik» – geradezu «entwirklicht» und psychologistisch «verwertet», so dass ihre scheinbar großräumige «Durchlässigkeit» nur formal-ideell über die «leichtgläubige» Vorstellungskraft des Rezipienten eingefordert werden kann. Etwas Weiteres ist anzumerken: Phantastische Planziele fortschrittlicher «Denk-Pioniere» schreiben der Öffentlichkeit Montage-Strategien ideologischer Großentwürfe vor, deren stets vorwärts weisende Operationalität von didaktisch nachahmender Gängelung und intellektueller Fragmentierung auf Menschen dauerhaft wie ein Bricolage-«Disstress» der Verbissenheit wirken kann. Im Literaturprozess permanenter Reizmittel entstehen raumillusionäre Ikonographien, deren poetischer, philosophischer, soziologischer und kompetenzorientierter Plastifizierung weder eine überlegene Entscheidung noch ein allgemeines hermeneutisches Verständnis abzuringen ist: Facetten ästhetischer Chiffrierungen oder die Metamorphosierung aller Dinge erschweren historische Einschätzungen und kulturelle Atmosphären deutbarer Einigkeit, so dass sich die Frage aufdrängt, was die Phantastik nichtrealer Gebilde, die Transformierung nichtmenschlicher Raumkombinationen oder die Sinnstiftung irreführender, objektiver Wirklichkeiten anrichten, wenn Verfremdungen zur Gewohnheit geworden sind.

Mit der «emanzipatorisch teilhaberrechthaberischen Maxime «dabei sein ist alles»» (Odo Marquard) wächst sowohl die Wahrscheinlichkeit als auch die Enttäuschung, dass komplexe idealistische und ideologische Kunst-Plastifizierungen durch keine ästhetische Besitzergreifung, institutionelle «Aufwertung» und wissenschaftliche Indoktrination auf einen Nen-

ner gebracht werden können. Die «Entzauberung der Wirklichkeit» wird eventuell modernistisch durch die Kompensation der Wiederverzauberung entschädigt, zu der die «Entwicklung der Subjektivität als Stätte einer ausgleichenden – der ästhetischen – Faszination» (Odo Marquard) gehört. Dieser durch Experimentalvernunft erschlossene «historische Sinn» ist der «Agent der Lebenswelt», von dem Marquard sagt, dessen abstrakte Aufgabe sei im «Interesse von Wohlstand und Gleichheit» unvermeidlich der geschichtslose Konformismus. «Wissenschaftsimperialistische» Nachahmer der «Paritäts-Ästhetik», die eine «Scheinwelt-Kombination» von «Bildung und Kultur» thematisieren, benutzen Denkschablonen wie «Gleichschalter»: Georg Bollenbeck «visagiert» Weimarer Klassiker zum «umgeschminkten» [!] Bild Hitlers, dessen «reaktionäre Modernität» ihn zum «Kostgänger und Exekutor der bildungsbürgerlichen Kunstsemantik» gemacht habe. «Enttäuschungssichere Überschüsse» hätten funktional auf eine Kulturpolitik gewirkt, aus der ein «ideologisch begründeter herrschaftspragmatischer Zustand mit unbeabsichtigten Folgen» [!] entstanden sei.

Im Ganzen erklärt das weder Faktoren eines gesellschaftlichen Wandels noch Gefahren eines ideologischen Sprengstoffs, vielmehr deutet sich im «Mimetismus» ein katastrophaler Mangel progressiver Vorstellungskraft an, so dass ganz allein eine geistlose Oberflächlichkeit überwiegt. Architekt Werner March (1894–1976), der bis 1936 für die Gebäudeplanung der XI. Olympischen Spiele in Berlin zuständig war, errichtete seit April 1934 das «Reichssportfeld» (Katalog 6: Abb. 2.1– 2.21), indem er Einzelentwürfe des «Heldischen Bauens» mit der «Herkunftssphäre» (Uwe Pörksen) des antiken Olympia verglich und sie in der «Ankunftssphäre» als zeitlos «wesensverwandt» mit «Antikenbezug» (Bettina Güldner/Wolfgang Schuster) verstand. Eingebettet in ein architektonisches Gesamtgefüge komplettierten sie die eugenische «Ideologie gesunden Lebens» als «Züchtungsutopie» und die sinnentleerte inszenierte «Tonlosigkeit» griechischer «Kalokagathia»: Eine alle Zeiten überdauernde ästhetische Kunst ist kein Inbegriff einer «Wahrheitsbrücke», aber die griechische Einmaligkeit ästhetischer Kunstpraktiken können in Stein geformtes Wahrnehmen leicht auf leistungsfähige Funktionen eines faschistisch inszenierten «Weltverarbeitungsmodus» (Andreas Reckwitz) imitativ übertragen werden. Die Annahme liegt nahe, als würde heutzutage der öffentliche Diskurs die wissenschaftliche Akzeptanz der reproduktionsmedizinischen Techniken «ebenso wie die Kontrolle und Begrenzung ihrer Definitionsmacht» ausreichend kontrollieren können: Immerhin ist die «humangenetische Profession von der Politik klar differenziert und ihre Autonomie damit bestätigt» (Peter Weingart u.a.).

Dennoch sind in Prozessen dieser «Verwissenschaftlichung» mutmaßliche Bedenken gegenüber dem «kollektiv orientierten staatlichen Interventionshandeln» (Peter Weingart u.a.) nicht auszuräumen. Denn Monumentalfiguren, die das Gesamtkonzept um eine «menschliche Komponente» – also in substanzieller Freiheit des Selbst – ergänzen sollten, hätten March zufolge den «Reichtum deutschen Gestaltungswillens voll zur Geltung» (Bettina Güldner/Wolfgang Schuster) gebracht. Die versteinerte Synthese von Architektur und Plastik, die scheinbar einen überzeitlichen Symbolträger des deutschen Neoklassizismus gestaltete, gehörte bereits zum Kultstätten-Plan von 1926.

Technisch-formal inszeniert und plakativ-mimetisch ist Bollenbecks verzerrende «Bricolage» der deutschen «national-kulturellen Identität»: Lutz Niethammer, der auf Erkenntnisse Uwe Pörksens zurückgreift, praktiziert «im Jahrmarkt der Identitäten» den Reduktionsbegriff «Identität» wie ein «Plastikwort», dessen «jüngerer internationaler Code» sowohl die Montage und Transparenz als auch die Vagheit intrinsischer Spekulation vermeintlich konsensstiftend verhandelt. Als «Allerweltswort» wird die «Identitätssemantik» zum «Instrument angemessener Stärke», denn die von der Person Hitlers vermeintlich verkörperte «Paritäts-Ästhetik» verwandelt «Geschichte in Natur», triumphiert als ahistorische Sicht- bzw. Arbeitsweise, macht zeitliche Unterschiede und Geltungsansprüche in ihrer «Spezifik gleichgültig» oder «infiziert» wie eine «semantische Seuche» den Konsens über Bewertungen nach 1933. Antihumanistisch verdinglicht mutiert vordergründig vereinheitlichte Form-Sprache zur «Wortgebrauchspolitik» (Hermann Lübbe) oder zur gespreizt-suggestierten Wortmaskerade, die zur Blendfassade verkommt: «Wieviel banalisierter Winckelmann oder Schiller in Hitler steckt, braucht hier nicht beantwortet zu werden» (Georg Bollenbeck). In ähnlicher Weise hatte Joachim C. Fest den «Prozeß der Wirklichkeitsentfremdung» zielsicher im «fiktiven Charakter des politischen Denkens, in den mythologisierenden Ideologien von Winkelmann bis Wagner oder auch im eigentümlich realitätslosen deutschen Bildungsbegriff» greifbar gemacht. Was Deutschlands «Führer» in nationalsozialistischer Polemik wie einen Gott über alles erhob, erklärte Wilhelm Frick, Reichsminister des Innern, am 9. Mai 1933 auf der Ministerkonferenz als erzieherisches «Kampfziel der deutschen Schule». Um die «kulturpolitische Fehlentwicklung zu beseitigen» müssten erzieherische «Bedürfnisse von Volk und Staat in Übereinstimmung» gebracht werden. Die scheinbare Konformität zwischen «Führer» und «Volksgemeinschaft» sollte die Grundlage sein, den anscheinend instrumentalisierten Klassikern,

den «Dichter-Führern» wie Goethe, Winckelmann, Schiller, Kleist und Hölderlin zu folgen, um im Namen dieser «Auserwählten» jeden wirklichen Opferdienst zu verlangen.

Wenn im Status ästhetischer «Mimetiker» ein selbsternannter «Transformator» (Uwe Pörksen) wie ein großsprecherischer «Identitätsstifter» im Prozess der Ästhetisierung gleichwertig erscheint, dann wird formensüchtige «Sinnstiftung» enorm gefährlich, weil sie Humanes sowohl im stilisierten «Gleichklang der Monumentalplastik» (Bettina Güldner/Wolfgang Schuster) als auch im oberflächlich inszenierten Blendwerk, dem nationalsozialistischen Macht- und Helden-Bild des Sportlers, Arbeiters, Kämpfers und Kriegers, durchgehend rechtfertigt. Planerische Wortemacherei stereotypischer «Verwertung» oder «konkreter Verbergung» (Lutz Niethammer) beschwichtigen nicht Widersprüche, weil Nonkonformisten wegen der «Kompensationsschäden» wiederum nur ihrer «Logik oder Dynamik des Wiederersatzes» vertrauen. Aus Marquards Sicht verursacht die «säkularisierte Werkgerechtigkeit» allerdings ein «Gewimmel vieler Werke», das seit 1796 mit «Schellings Identitätssystem» die «Ästhetisierung der Wirklichkeit» wie in einer «neuen Mythologie» des Kunstwerkes realisiert habe. Angesichts dieser «Ermächtigung der Illusion» bedaure er den «Abschied von der Erfahrung», gegen den sich Eberhard Jäckel entschieden wendet, indem er die Wechselwirkung von Wahrheit, Rechtschaffenheit und Vergangenheit verteidigt: «Wir isolieren uns, wenn wir mit Vergangenheit in einer Art umgehen, die keinerlei Zustimmung mehr findet».

Wenn sich «müheles eine Brücke schlagen lässt von der platonischen Dichterkritik zur Konzeption von der bürgerlich dekadenten Kunst oder der entarteten Kunst», dann muss den Brückenschlag eine «ethische Kontrolle der Mythenproduktion» ergänzen, um mimetische Kunst- und Wilensevokationen ästhetisch und ethisch als eindeutig «falschen Lebensweg» (Wolfgang Kersting) zu disqualifizieren. Angesichts künstlerischer Gemeinsamkeiten und unterschiedlicher Sinnstiftungen dekretiert Kerstings Paritätsansatz nicht nur bürgerliche Positionen des vermeintlichen Niedergangs und Abweichungen vom rassistischen Schönheitsideal gleichstimmig zu beurteilen, sondern den «Konsum von Gewaltdarstellung und Pornographie» normativ, kontrolliert und humanistisch abzulehnen. Philosoph Kersting hebt die vermittelnde Kompetenz hervor, um «das Wesen und die wahre Wirklichkeit der Dinge zu erkennen». Im Dienst von kombinierten Zeitlichkeitskonzepten philosophischen Gerechtigkeitswissens, «dessen die Politik bedarf, um gute Politik zu sein» verschärft er erstens die lineare Konsumation von Platons Ideenverständnis. Kersting auferlegt dem Philosophen

die Exzellenz des «Mustermenschen» in einer «unveränderlichen Seinsordnung», obwohl ihm nicht nur die Existenz «sprachlicher Attrappen» (Uwe Pörksen) bekannt ist: «Überzeugungen der Vergangenheit haben alle Macht verloren». Warum? Der «rationale Mensch» sei ein einsichtiger, «gerechter Mensch», fähig zu «rationalem Handeln» und zur «Selbstkontrolle». Eliten-Kompetenz setze somit eine «gerechtigkeitsrationale Wahl der Lebensweise» voraus, um zukünftig ein gelingendes Leben mit eigenen Entscheidungen zu verwirklichen: Was für ein Leben könnte der Szientismus verantworten, wenn die Totalität «präferentieller Rationalität» einen «Lebenswahlmythos» mit der «teleologischen Gerechtigkeitsorientierung» von Jetzt-Standards verfügbar macht? Es ist letztlich eine Fiktion, dass professionelle Nutzenkalkulationen «einen zuverlässigen Kompaß zur Unterscheidung von Wichtigem und Unwichtigem» darbieten.

Nach Auffassung des Literaturwissenschaftlers und Strukturalisten Gérard Genette ist «*Mimesis* mit *Fiktion* zu übersetzen». Als «Prinzip mimetischer Kausalität» kanonisiert Kerstings «Basisprogramm» wie ein Heilmittel einerseits den Kunst-Bereich antiker Idealität als objektive Form des Urbildes, denn absolute Linearität wird andererseits zum ahistorischen Mittel der «Reihung», um die sog. «bürgerlich dekadente Kunst» und die organisierte NS-Gleichschaltungs-Bricolage für einen direkten bzw. wachsförmigen Zusammenhang zu selegieren. Aber mimetische «Vorbildlichkeit» und nachgeahmte «Heldenproduktion» können nicht – wie schon gesagt – durch das partikulare Gleichheitsprinzip des Ästhetischen rational und überzeugend gesichert sein. Zu beachten ist auch eine radikal «entzauberte» Kritik der Wirklichkeitssicht, in der die heutige Kunstpropaganda mit eigenen Strategien des Mimetismus versucht, die Dynamik utopischer Überbietungen bzw. den Mechanismus reizüberfluteter Provokationen im «Zustand der Überraschungslosigkeit» (Arnold Gehlen) wie ein monomythisches Artefakt dauerhaft und verfügbar zu erhalten.

Überraschend zeigt sich Reinhold Bichlers Fähigkeit als allwissender «Brücken»-Konstrukteur, «Brücken»-Wärter und «Brücken»-Deuter, wenn er die «*ersten Versuche zwischen der Alten und Neuen Welt im Spiegel der klassischen griechischen Literatur*» sowohl mit dem «*Realitätssinn der Alten*» als auch durch eine «ungewohnte Perspektive» mit gesellschaftspolitischer Gestaltbarkeit interpretiert. Idealisierte «Brücken»-Kompetenz ermutigt Bichler auf der Grundlage «*bislang verkannte[r] Zeugnisse*» zur These, «*daß das Land, das seinen uns vertrauten Namen erst nach Amerigo Vespucci erhielt, bereits zwei Jahrtausende vor der Renaissance im Bewusstsein der klassischen Antike*» aufgetaucht sei. Platon habe «*als erster die Kunde von*

diesem staunenswerten Land für die Nachwelt festgehalten», obwohl er weder das Europäische als Typus jemals gedacht noch die «Neue Welt» als zwingend politische Vorstellung behandelt hat. Bevorzugt Bichlers Narrativ eine auktoriale Souveränität? Es wäre auch im Rückgriff auf Homer oder den «Salamis»-Mythos verfehlt, ins hellenische Denken eine Verteidigung des Europäertums oder eine «Amerika»-Perspektive zu projizieren. Auch dem neugierigen Leser vermochte Platon «nur eine Imitation altägyptischer Einrichtungen» zu liefern, so dass Platons «ominöser Staat», der schon «9.000 Jahre vor Solon» das «wiederentdeckte Athen der Urväter» gewesen sei, allenfalls als «Vorbild für die Institutionen Ägyptens» gegolten habe. Da jedoch nur feststehe, dass sich «ein Teil der ›Uramerikaner‹ im Herrschaftsbereich von Atlantis» befunden hätte, kann weder diese utopische Insel als erfahrbare Welt noch ein kritischer Berichterstatter tatsächliche Gegenbilder Amerikas antizipieren. Als kulturalistisches «*Stereotyp der Neuen Welt, das seit vielen Dezennien Immigranten anzog und schreckte*», reicht es Bichlers Reperspektivierung, die dem Exkurs der «*Philippika*» des Historikers Theopomp (um 378–323/300 v. Chr.) verpflichtet sei. Demnach biete das «Meropische Land» mit den beiden Städten *Eusebes* («Frommenstadt») und *Machimos* («Kriegerstadt») «*eine unmittelbare Tradition über die Situation Amerikas in der klassischen Antike*». Der Gegensatz beider Städte wirft die Frage auf, ob er einerseits «*die Extreme der gewalterfüllten Metropole und der friedlich-utopischen Gemeinschaftssiedlung der Frommen*» beschreibe, andererseits «*vertraute Züge eines pejorativen Amerika-Bildes*» vermittele, dessen konstruktionsstrategische Projektion moralischer Urteile allein Bichler verallgemeinernd evoziert: «*Gefahren einer Selbstvergessenheit in Konsum und Drogengenuß, eine oberflächliche Kulturvergessenheit und eine Tendenz zur Vergötzung der Jugend*».

Die perspektivisch «verlängerte» Raumkonstruktion in andere Erdteile, in die «Große Welt», die aufgrund «vorausschauender» Ambivalenz verkürzte Wirklichkeiten gegenwärtiger Moral und ein Mehrfaches gültiger Wahrheiten ins Spiel bringt, ermächtigt Strategien, in die Kunst modellhafter Weltbetrachtung bewusste Urteile der Instrumentalisierung, Ideologisierung, Relativierung und Moralisierung einfließen zu lassen. Auch unter dem Vorbehalt, dass Historiker keine Moralisten sind, wird dem Handlungstyp «Tradition» sowohl im Urteil der gelehrten Rezeption als auch unter dem motivationalen Blickwinkel des Ratgebers eine «glaubwürdige» Überlieferung nachgesagt. Wenn das «Vergessen», wie Sigmund Freud analysiert hat, ins «Tiefengedächtnis des Unbewußten» absinkt und im «Tiefenraum der Persönlichkeit» psychologisch die innere Welt des

Menschen bildet, könnte nach Auffassung Jan Assmanns deren «Schicksal der Verdrängung» restituiert werden als «Wiederkehr» bzw. «Wiedergeburt» einer «therapeutischen Erinnerung»: Das soziale Gedächtnis wäre motivational zum moralischen «Gläubiger» geworden. In der Weise, «wie das Vergessen das Recht «aushängt»», kann die «vergessende Gnade das Recht» nicht nur in Formen «sozialer Amnesie» aufwerten, sondern im Kern als «lebendige religiöse Praxis» eine «fundamentale Tradition» (Jan Assmann) darstellen. Eine derartig mögliche utopische Umformung der Geschichte – wie sie Bichler mit dem Traditionsbegriff beglaubigt – erscheint in der argumentativ genormten Reperspektivierung einer wertenden «Großen Erwartung»: Die Konstruktionsstrategie der «asymmetrischen Gegenbegriffe» (Reinhart Koselleck) ist antithetisch, kontrastiv und aggressiv, denn sie steuert funktionale Leitbegriffe wie Exzellenz und Kompetenz, die einerseits politische «Belastungen» der griechischen Polis-Welt «abschwächt» und andererseits die der amerikanischen Welt willentlich übersteigert.

Damit wäre Bichlers Kompetenz, den «literarischen Reiz einer solchen Mythologenkunst auszukosten», aufgrund der «Differenzverwischung» eine komparativ «verwertete», um im utopischen Voraus von nahezu 2500 Jahren ahistorische «Gefahren» visionärer Wahrnehmung allein unter dem Blickwinkel des mythisch eingeschätzten Verhältnisses beurteilen zu können. Personen imaginärer Räume und Zeiten, die Vergangenheit als Phänomen des «Goldenen Zeitalters» von Mythos, Geschichte und Utopie «methodisch» nicht einmal scheinbar vergegenwärtigen, beglaubigen Zusammenhänge, in denen sich Trennendes auflöst oder Grenzen aufgehoben sind. «Mirakulöse Amerika-Klischees antiker Berichterstatter» reichen Bichler aus, diese perspektivisch mit dem imaginären «Phantasiereich» (Wolfgang Biesterfeld) zu verbinden. Insofern ist die kraftlos verkürzte Wirklichkeit irreführend und argumentationsstrategisch eigentlich die utopische Raumerfahrung des Unbekannten. Doch der narratologische «Brückenschlag» verschleiert das «Code-Switching» einer kommunikativen Methode, um scheinbar funktional-komparative Lebenswelten auf psychologisierende Wesenszüge des Dekadenten hin zu verengen und einzulösen: Das ist das Gleichsetzungs-Konzentrat – apriorisch ein internationales «Labor-Modell» oder ein «Pilotprojekt» der «Plastifizierung» (Uwe Pörksen).

Warum sollten – wie Bichler empfiehlt – Menschen der Moderne diesen vergangenen «*literarischen Schöpfungen der ersten Imagination der «Neuen Welt nachjagen»*? Gewiss, Platons «Politeia» hatte «Neues» bzw. «Besseres» im Sinn, verharrete dabei im aristokratischen Zirkelschluss und hegte keine

Erwartungen wie die der Moderne, Wege vom Wissen zum Produkt progressiv und erfolgreich zu beschleunigen. Planende Dialoge in der Gegenwart gehen vom Transfer demokratischer und wissenschaftlicher Freiheit, ökonomischer Forschungszwecke und gewinnbringender Nützlichkeit aus. Ökonomische «Wertschöpfungspotenziale» – wie sie der Bundesbericht «Forschung und Innovation 2010» der deutschen Wirtschaft erschließen will – benötigen professionalisierte, «mobilmachende» Strategien, die ihre Planung, Suche und «Jagd» zielrichtig und -sicher optimieren. Was verspricht aber Bichlers «Jagd», die auf Spuren antiken utopischen Denkens hinweist und «Brücken» zu künftigen Welten technologischer Projektionen errichten will? Die Zukunft ist offen und sicherlich kann auch die Jagd nach Phantasiereichen zugleich mit vielen «praxeologischen Kompetenzen» (Wolfgang Kersting) gegenwärtiger Neugier paktieren. Auch wenn diese Kategorien keiner direkten Zweck-Nutzen-Kalkulation entsprechen, tragen sie generell, assoziativ und produktiv dazu bei, strategische Spielräume und Wunschbilder «guter» Erwartungen zu testen, Irrtümer zu korrigieren oder kreative Überraschungen zu erleben. Nachweisbar registrierte die abendländische Wissensgeschichte oft das Prinzip des Zufalls – manchmal staatsmännisch, strategisch, militärisch oder gelehrt als «coup de monté», oftmals schlicht menschlich als «coup de chance».

Forschungsstrategisch und praxeologisch wäre die fiktive «Verwertung» jedoch umstritten, wenn sie der vermeintlich orientierenden Wirkungsmacht antiker Urbild-Kompetenz ausgeliefert wäre. Mit ihr ein freies, wegweisendes und vorbildhaftes Bewusstsein für humanwissenschaftliche Geschichte schärfen zu wollen, würde nicht nur den Widerstand demokratischer Finanzkontrollen herausfordern, sondern die Forschung würde in den disziplinären Grundlagenfeldern theoretischer Zielsetzung, Sinnhaftigkeit, Innovation und Validierung eher ein Exzellenz-Kuriosum realisieren – ökonomisch als die polarisierende Sinnfrage wissenschaftlicher Produktivität, die das sperrige Verhältnis von investivem Einsatz und inhaltlichem Ertrag im numerischen Modell in den Blick nähme. Verblüffend und waghalsig, aber nicht wertlos, wäre ebenso Platons philosophische Kompetenz, würde sie Varianz, Disparität, Diskontinuität und Instabilität wirkmächtig und ästhetisch zustimmungsfähig verschmelzen oder oktroyieren wollen: Geschichtsphilosophische Kompetenz versucht zwar rasch wechselnde, euphorische Inhalte, Formen und Programme von Freiheitsansprüchen zu regulieren, schafft es aber relativ geltungssicher über Methoden- bzw. Rechtsbegriffe, solange die Philosophie kommunikativ noch der Theologie und Religion gegenüber empfänglich ist.

Weder Gottes «eingestiftete» Gerechtigkeit noch eine daraus abgeleitete Erlösung ist erzwingbar – oder es träfe wie bei Kersting zu, der primär von der «leitenden Wahrheitsüberzeugung und den orientierenden Wertperspektiven» des handelnden Menschen, des historischen Subjekts, schlichtweg behauptet, ihnen sei offensichtlich zu vertrauen. Dieses würde jeden produktiven Gedanken der Rechtsliteratur seit Tertullian bekräftigen, dass – zur notwendigen Ergänzung Kerstings – Diktaturen auf Dauer weder der «meinungsüberlegenen Ideenerkenntnis» des Guten noch dem göttlichen Gerechtigkeitsprinzip empirisch und gegenwartsfähig widerstehen können.

Auf der Grundlage ausgewählter antiker Beispiele übersetzen hermeneutische Gerechtigkeitsprinzipien in Philosophie und Dichtung Kontroversen habitueller Erziehungsinteressen. In Platons Polis sollten sie zur ethisch-politischen Selbsterhaltung und «naturschönen» Idealität beitragen, indem durch sie die Hierarchie philosophischer Handlungsmuster gegenüber der mythisch-dichterischen Spiegelung gesichert schien – als das einzig angemessene, pädagogische Grundsatzmodell von Lebensform und Selbstformung. Platon hatte Hesiod und Homer widersprochen, denn «Grammatiké» – wie ihr lateinisches Übersetzungsäquivalent «litteratura» – bevorzugten Griechen als Grundlage der Schulbildung: Noch Platons Zeitgenosse und Konkurrent Isokrates (436–338 v. Chr.) vermittelte im Streit zwischen Philosophie und Dichtung. Beide Bildungsmächte wurden in der Erziehungspraxis gleichberechtigt, wobei der allgemein-literarischen Bildung ein propädeutischer Rang gegenüber der Philosophie zugewiesen wurde. Isokrates mahnte die Richter, der «Epikie» (griech. «epieikeia»), der Nachsicht oder Billigkeit, aufgrund ihrer scheinbar gesetzgebenden Verbindlichkeit nicht nachzugeben, um die Gültigkeit der Rechtsordnung nicht zu verletzen. Mit dem Erstarken der Sophisten wuchs das konfliktlose Vertrauen in die anthropozentrische «Erziehungsfähigkeit der Menschen, die Lehrbarkeit der Tugend» und in das Walten der naturhaften Irrationalität. Entscheidend wurde «eine pragmatische Sicht der sozialen Beziehungen und die Unterordnung der tradierten Ordnungen unter die neu entdeckte individuelle Freiheit» (Günter Virt). Epikie setzte den weisen Herrscher voraus, war hierarchisch bestimmt und bei Platon «niemals eine Tugend des Bürgers». Bürgernah löst Aristoteles dagegen das aporetische Verhältnis von Gesetz und Freiheit, denn jetzt eröffnet die Epikie «Freiheit und verhindert Willkür, da sie die Richtung angibt, in der der rechtschaffene Mensch kreativ das Gerechte in der Situation verwirklicht». Auch wenn Aristoteles noch nicht das eigentlich Personale, die Würde des einzelnen Menschen,

zu erfassen vermochte, traut er erstmals die Epikie jedem Bürger zu und begründet systematisch mit ihr, dem «Naturrecht im Vollzug», eine «Wurzel der abendländischen Gewissensfreiheit» (Günter Virt). Zusammen mit der «Wiederentdeckung der Aristotelischen Schriften im lateinischen Westen zwischen 1125 und 1278» galten die «Aristoteles-Rezeption» und «Aristoteles-Transformation» als ein «weltgeschichtliches Ereignis» und begründeten eine «gigantische Übersetzungsleistung» (Burkhard Mojrish) – die «Renaissance» des 12./13. Jahrhunderts.

Lange Zeit war die Tragweite der Epikie in der historischen Wirklichkeit verdrängt und erst im Mittelalter von den integrativen «großen Denkern Albert Magnus und Thomas von Aquin wieder rezipiert und in das christliche Denken eingefügt» (Günter Virt) worden. Diese Erkenntnis Gottes als Ausgang und Rückkehr zum Welterlöser in den Sakramenten bildete das «durchgängige Gesetz des Menschseins», in dem heilsgeschichtlich der «christliche Glaube zu sich selbst» (Günter Virt) gekommen war, ohne die göttliche Vollkommenheit selbst sein zu können. Das Christusereignis wurde in der Konkretion, in der gottgewollten Vielheit und Verschiedenheit des handelnden Menschen, von Thomas von Aquin als «Tugendlehre der Christologie» nun der Ethik verheißungsvoll vorgeordnet: Das Heil gelebter Tugendhaftigkeit beglaubigte Traditionen platonischer Anámneseis und christlicher Memoria, deren Nachfolge und Wahrnehmung didaktische Vermittlungsabsichten aus der analogen Anschauung verschiedener Gestalten im erzählten Bild der Freiheits- und Leidenerinnerung qualifizierten. Zugleich besaßen sie Fähigkeiten der Abstraktion, um das Allgemeine aus dem Konkreten abzusondern. Eine derartige Perspektive formte historische Sprachbilder, die zur sorgfältigen Abwägungsfähigkeit aufriefen, unter welchen semantischen Umständen das «verbum proprium» im Einzelnen herausgefordert war, welche Entwicklungen und epochalen Umformungen auf Zeitzustände und Sprache eingewirkt haben und wie heutzutage das Recht als sozialer Mechanismus, der durch die Destabilisierung der Werthomogenität gefordert wird, im System politischer Anfälligkeit praktiziert werden muss. Unabhängig von einem weisheitsvollen «Sollen» schulten ältere Philosophien den Sinn für ein «anderes» Denken, so dass fundamentale Bedingungen und Zusammenhänge des Kulturlebens wirklichkeitsnaher zu analysieren und zu verstehen sind. Nur so behält die «Betonung kultureller Autonomie ihren Optionscharakter», der den «Multikulturalismus» mit seinen kulturellen Facetten besser beurteilen und unterscheiden lässt. In konkreter geschichtlicher Wirklichkeit mangelt es nicht an Einschränkungen, Einwänden und Disparität:

«Der Multikulturalismus taugt nichts für eine naive Friedensutopie» (Micha Brumlik/Claus Leggewie).

Die Mittel der Darstellung und Erfindung entwerfen Bilder der Wahrnehmung, deren Interpretation auch ohne «Denkerkontroversen» oder «Systemwettstreit» noch kalkuliert und kontrolliert erscheinen. «Gültigkeit und Objektivität» (Giovanni Reale) einer jederzeit aporetisch anfechtbaren Weltwahrnehmung müssen Mittel und Wege des Erklärens und Aufklärens reflektieren, differenzieren und verfeinern, um gegenüber der zeitgemäßen Übermacht von «Naturalisierung und Virtualisierung» (Thomas Fuchs) unabhängig, selbsterhaltend und selbstgewiss ausreichende Begründungen, Grenzen und Antworten zu finden. Zu einem zeitübergreifenden Überblick gehört, dass sowohl die «Farbe der Welt und der Dinge» (Hans Holländer) als auch die diachronisch angereicherte «Semantik» der Worte von einem wissenschaftlichen Historismus des Verstehens semiotisch verändert und selektiv ausgehöhlt wurde. In der alltäglichen Praxis haben Perspektiven an Farbigkeit eingebüßt oder deren Abweichung von Erwartungen zur Fragmentarisierung beigetragen: Digitale «Farbe» und artifizielle Bildlichkeit befriedigen Erwartungen, deren Zeichensysteme durch Spielregeln die Verbreitung, Routine und Normalität erleichtern.

Nicht zu verschweigen ist indessen der Tatbestand, dass sich in der alltäglichen Sprache das metaphorisch «Uranfängliche» durchgreifend verändert, «gebleicht», abgestumpft oder völlig aufgelöst hat. Aber historische Erfahrungen des literarischen Gedächtnisses, denen in der Geschichte auch Mächte gewalttätiger Bosheit nicht fremd geblieben waren, bewahrten transhistorische Erinnerungen und regenerierten neue Anstrengungen, die sich immer dem «eingestifteten» Kulturvermächtnis gegenüber Verpflichtungen auferlegten: Insoweit realisiert das «Jetzt» in der Wirklichkeit kulturell Gutes, denn deren Erlebniswelten werden seit jeher vom Stand der Sonne erhellt. Alternative Erlösung erscheint aber im «Jetzt» jedem kalkulierenden «Ich-Erlöser» leicht machbar zu sein, da digitalisiertes «Erlösungshandeln» die virtuelle Wirklichkeit zum unbegrenzten «Paradiesraum» transzendiert. Leidbefreite Religiosität gewinnt ihre Alternative mithilfe begrifflich-vereinfachender, interferierender, säkularisierender und zukunftsprägender Nutzungszwänge durch ständiges «Neu-Sein» und beliebige Identitäts-Auswahl – sie wird allerdings offenkundig mathematisiert, wissenschaftlich koordiniert und systemisch ökonomisiert verhandelt.

Krisenbedingte Abstraktionen und mathematisierte Sprachformen im Zusammenhang astronomischer «Verschuldung», unheilvollem «Ausgabenwachstums» und übertriebener «Spekulationspolitik», deren Finanz-

instrumente und «Rettungsschirme» alle «Staatslenker», «Risiko-Dirigenten» und «Börsen-Analysten» in brisante Entscheidungen mit unbekanntem Ende verwickeln, revolutionieren das Weltfinanzsystem hochkomplexer Entscheidungen. Wer will schon Millionen Skeptiker beruhigen, von denen sich nicht wenige auskennen mit Kategorien und Fehlerquellen systemischen Kompetenz-Denkens. Entscheidend ist sowohl das Ignorieren der Wirklichkeit, wenn es nur den eigenen Zwecken dient, als auch die emotionslose bzw. optimistische Funktionalität des handlungsorientierten Konstruktivismus, der im Ergebnis so idealistisch «hochgestochen» ist wie die «Naturalisierung des Geistes» neurobiologisch «radikal» sein soll: Obwohl in beiden Sichtweisen das «Subjekt keinen wirklichen Anteil an der Welt» hat, beschleunigt ihre Verknüpfung weitere intelligente Schritte zur «Entanthropomorphisierung» (Thomas Fuchs), so dass kommunikative «Handlungsmuster» scheinbar alles möglich machen – «wie ein Wechselbalg: oftmals zwielichtig, doktrinär, okkupatorisch», denn die «Sphärenvermischung trifft in den Sprachen zugleich die Welt» (Uwe Pörksen). Erst diese inthronisiert die irreführende Dominanz, Kompetenz und Objektivität «absoluter Sprachen» – ein Thema, das quantifizierte Reduktionsanteile der «Informationen» betrifft. Zugleich «transportieren» sie «Mitteilungen», deren projektive Wahrscheinlichkeit auch «Informationslücken» bzw. Risiken philosophischer «Kommunikation» schlichtweg mitträgt: Solchen formalistischen Modifizierungen genügt ein «neuer Worttyp», der «Funktionen» wie ein Labor-Werkzeug erfüllt, denn der «Benutzer der amorphen Plastikwörter», davon ist Pörksen überzeugt, ist ein «Sklave der Worte».

«Sphärenvermischung» und «Plastikwörter»: Fragmentarisierung und Mainstreamisierung

Dichter Friedrich Hölderlin (1770–1843) hatte um 1800 Bildungsprobleme in «harmonischer Entgegensetzung von Altem und Neuem» (Peter Szondi) poetisch verstanden und philosophisch das religiöse Problem vom Ineinandergreifen der Subjekt-Objekt-Beziehung her begriffen. Insofern hatte er die «postulierte Objektivität der Glaubenssätze als mögliche Täuschung in Frage gezogen» (Paul Böckmann). Seinem Bruder gegenüber begründete er in einem Brief vom 1. Januar 1799 den «heilsameren Einfluß» der «neuen Philosophie» in markanter Weise: «Kant ist der Moses unserer Nation, der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie Wüste seiner Spekulation führt, und der das energische Gesetz vom heiligen Berge bringt». Hölderlins Sehnsucht nach einem Leben, dessen Schlüsselwort «Natur» in seiner Lyrik nachwirkt, ergab sich aus Erfahrungen in seiner Zeit: Es handelt sich um die Andersheit seines Ichs in einer dem Göttlichen ziemlich entfremdeten Welt.

Das für Hölderlin wichtige Relationsgesetz, das an die «Kritik der positiven Offenbarung» anschloss, rechtfertigte – in dem Brief vom 24. Dezember 1798 an seinen Freund Sinclair – das «Bündnis zwischen Philosophie, Poesie und Religion», weil das Einzelne mit dem Ganzen zusammenhing wie «Ein lebendiges Ganze»: Die neue Stellung des Menschen signalisierte eine prophetische Sinndeutung, die Poesie und Religion auf dessen «Selbsterfahrung» bezog, indem sie die «Objektivität der Erkenntnis in der Subjektivität der Erkenntnisbedingungen» (Paul Böckmann) suchte und zugleich aus dem Identitätsprinzip Schellings begründete. Dabei berief sich Hölderlins «Versöhnungszeit» mit den Göttern besonders auf das Verhältnis von Sprache und Mythos, denn seine Sprachwirklichkeit hatte die «mythische Vorstellungsweise auf religiöse Verhältnisse» zurückgeführt. Hölderlins «göttliche Gemeinde» im Roman «Hyperion» (1797/1799) vermochte im sprachlichen Handeln die Götter mit ihren ««heiligen»» Namen zu besingen, auch wenn ihn diese «eigentümliche Schwebelage», wie Paul Böckmann betont, an die «Grenze ihrer Möglichkeiten» brachte. In dichterischer Inspiration pries Hölderlin die unzerstörbare «Schönheit der Welt» zum Schluss des Briefromans: «Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder».

Das Verständnis von Raum und Zeit, in dem «Heilige Berge» Wahrzeichen zwischen Orient und Okzident bzw. «Brückenpfeiler» zwischen

«Antike und Moderne» (Wolfgang Kofler u.a.) darstellen, scheint in den verschiedenen Gedichtfassungen der Hymne «Patmos» (1803) Hölderlins Wahl der Worte von «Gipfel» oder «Tisch» durch einen «metaphorischen Prozess» (Peter Szondi) nachzuvollziehen: Da die Lesarten zugleich das Faktum dafür liefern, dass der «Sinn dabei unverändert geblieben ist» (Peter Szondi), überträgt die dichterische Wirklichkeit Lehrhaftes für Menschen: Wolfgang Koflers Veröffentlichung «Gipfel der Zeit» beschreibt Berggipfel, die in Hölderlins Worten Evidenz gewonnen hatten. Ebenso vermittelt Hölderlins Metaphorik in der Verschiebung bzw. Veränderung «mit tausend Gipfeln duftend» zu «von tausend Tischen duftend» den Lesern ein subjektives Verstehen, eine hermeneutische Einheit und soziale Ausdrücklichkeit. Das bestärken wie in Hölderlins Elegie «Brod und Wein» (1801) die «Tische der Berge» – übertragbar auf «Tische der Zeit» – auch in «ihrer wahren Objektivität» (Peter Szondi) als etwas literarisch Außerordentliches fiktionale Erwartungen. Die «Tische der Berge», die gleichsam mit dem «späteren» Patmos-Vers «Denn alles ist gut» ungleichzeitige Unterschiede zwischen den «Tischen der Zeit» spannungsloser annähern, verbinden Griechisches und Christliches im metaphorischen «Paradigma», als würde sich zur interdisziplinären Rekonstruktion eine gastliche Runde am «Tisch des Heiligen Berges» versammeln: Wer ist aber in der «Kultur des Jetzt» (Christian Schwägerl) – im Prozess synkretistischer Gottesvorstellungen – der «Gott der Zeit»? Religions- und humanwissenschaftliche Hybridisierungen denaturieren die «Würde des Menschen» und die «Einheit der Person» (Hubert Cancik), da viel versprechende Vereinfachungen die sinngebende Sprache, das kulturelle Gedächtnis und die kontinuierliche Geschichte substituieren würden.

Vergangenheit und Gegenwart können sich im subjektiven Bewusstsein – im metaphorischen «Prozess» der zeitlosen «Berg»-Bildhaftigkeit von Repräsentation und Symbolik – zum lebendigen «Augenblick» des Menschen verdichten, der sein Leben im christlichen Glauben «erlebt», indem er im Gottesdienst ein «gelebtes Leben» erinnert: Liturgie ist «eingestiftete» Wirklichkeit, sie ist im Wesentlichen die Synthese von «außen» und «innen» sowie die «Mitte» von Recht und Ethos im gegenwärtigen «biologischen» Leben des Menschen. Dann ist im persönlichen «Rechtsverkehr» der subjektiv empfundene Zeitablauf, der verschieden schnell ablaufen kann, vom objektiven wissenschaftlichen Zeitbegriff nicht ablösbar. Geschehene «Gleichmäßigkeit» im «Dazwischen» wurde von der «Mitte» des Menschen relativiert oder situativ entschieden beurteilt und hinterließ in der Geschichte Faktisches mit Deutbarem. Dem Persönlichen sind Grenzen einer Wirklichkeitskenntnis mitgegeben, so dass es subjektiv nicht

gelingen kann, eine historische Gesamtschau vorzunehmen, als würde komplexe Faktizität mithilfe verknüpfter Kausalität schon ausreichend sein. Ähnlich unerfüllbar ist die Hoffnung, dem Ungeordneten des «Jetzt» annähernd logisch sichere Urteile abzugewinnen. Ebenso sind systematisierte wissenschaftliche Verfahren begrenzt, denn regulierendes Menschenwerk ist in den «Angeboten» eines Methodenbündels zwar jeweils partiell erreichbar, aber noch lange nicht sind ihre Denkergebnisse Garanten einer objektiven Konzeption, die von einem «System» klarer Kriterien definiert wird.

Jede wissenschaftliche Disziplin hat ihre Methode der Rekonstruktion, so dass Grenzen der disziplinären Eigenständigkeit ins Spiel kommen. Als interdisziplinäres Thema, das mit umfangreicher Sekundärliteratur ausgestattet ist, verbietet sich somit von vornherein jegliche Art von quasi-religiöser Bergbegeisterung, harmloser Leichtigkeit und flüchtiger Liaison im Umgang mit Leitfiguren, Begriffen, Fakten, Erkenntnissen und Interpretationen, da sie sowohl eingebunden sind in die Bedingungen der Wissenschaftsgeschichte als auch methodische und theoretische Diskussionen der Religions-, Literatur- und Kulturwissenschaft vorausgingen. Metatheoretische Modernität ist die Methodologie von Geistes- und Naturwissenschaften, die weder der Dignität geschichtlicher Wahrheit zu entkommen vermag noch das Wesen des Menschen verderben darf. Im Kern geht es in metaphorischen «Prozessen», denen die Analogie allgemein abverlangt wird, um Schauplätze des Hoffens und Wollens zwischen Wissenschaft und Lebenswelt. In deren theoriefähigen Formalisierungen erkennt Uwe Pörksen infolge von Rationalismus, Methoden, Ergebnis-Partikularität und proteushaften «Amöbenwörtern» gleichermaßen einen interaktiven Mechanismus der Standardisierung und Plastifizierung.

Ins Blickfeld geraten zum einen den «Amöbenwörtern» gleichende «Plastikwörter» in der «Vorstellung von unendlicher Formbarkeit mit der einer geformten Stereotypie», die Neubeschreibungen im «Mahlstrom der Bilder» (Oliver Grau) bis zur mentalen «Kolonisation» verändern als sei die «Wirklichkeit gespenstisch» (Uwe Pörksen). Zum anderen löse sich die «semantische Plastizität der Wörter» auf, so dass auf dem Weg der Mainstreamisierung durch die «Sprache der internationalen Diktatur» – wie schon gesagt – in beliebiger Funktion «Geschichte verramscht» werde. Vorgänge der «Entzauberung» des Alten bzw. die mythogene «Verzauberung» durch Neues beurteilt Pörksen unter dem Stichwort «Entwicklung». Sie habe nicht nur zur «Migration» von Metaphern zwischen Wissenschaftsdisziplinen beigetragen, sondern das allgemeine sprachliche Handlungsfeld der «Übertragung und Rückübertragung» spätestens seit Beginn

des 19. Jahrhunderts beschleunigend verändert. Auf Grund dessen würden «konturschwache» Wörter den Eindruck verstärken, dass «*Brückenköpfe der Wissenschaft* in der Umgangssprache» heutzutage den «Alltag [...] an eine vertrauenerweckende Sphäre» anschließen. Das geschehe mithilfe von «unsichtbaren Vokabeln», die unauffällig dazu beitragen, dass die «Wirklichkeit entwirklicht» werde.

Uwe Pörksen kritisiert mythogene Kombinationen bzw. navigierende «Eigenschaften» dieser Wörter, die «das Feld der Sprache und der ihnen antwortenden Sachen» populär und professionell planieren. In ähnlicher Weise reagiert Lutz Niethammer argumentativ gegen den «Bausatz von semantischen Mollusken», gegen «routinierte» Formen und formalistische Leistungen der Laborsprache im Makro- und Mikrobereich. Ebenso kritisch diagnostiziert Jan Slaby begriffliche und theoretische Umwälzungen der «Cerebralisierung», deren «grundlegende Lebensnähe» durch die «jederzeit mögliche Transformation in praktischen Anwendungen» medial verbreitet werde. «Deutungsoffene Narrative der allgemein-menschlichen Situation» seien zwar verheißungsvolle Themen der «Marketingmaschinerie», aber gerade deswegen verführerisch einzuschätzen, da in der «marktschreierischen» Zuspitzung die Rede vom «*cerebralen Subjekt*» zunehme. Im Mittelpunkt müsse dagegen eine sprachliche und inhaltliche Aufklärung stehen, die der Inthronisierung einer bloßen Funktionssprache widerspreche: Im Wesentlichen handelt es sich um Beispiele übertreibender, glättender oder «harmonisierender» Plastikwörter wie «Evolution», «Wachstum», «Struktur», «Prozess» und «Normalität», insbesondere in den «funktionalen» Formationen der «*sozialen, kognitiven und affektiven Neurowissenschaften*» (abgekürzt SCAN). Ihr immenses Ausmaß werde im Allgemeinen verkannt: «Ein weltanschaulich ausgeweiteter Evolutionismus als universales Deutungsmuster; die begeisterte Aufwertung von dunklen Trieben und Leidenschaften, die Bewusstsein und vernünftiges Denken unterwandern; das triumphale Verkünden eines freiheitsverhindernden Determinismus; plumpe Argumentationsfiguren zum Geist-Materie-Verhältnis; Aufkommen der medizinischen Psychiatrie sowie Typisierungen von Menschen anhand normaler oder abnormaler physiologischer Strukturen und dergleichen mehr».

Slaby bezieht sich in seiner Kritik neurowissenschaftlichen Forschens auf den «hermeneutischen Untergrund, der aber so gut wie nie mitreflektiert» werde. Damit ständen die Human-Neurowissenschaften sicherlich den «deutungsoffenen *humanities*» in der Weise näher, dass deren «Auslegung der menschlichen Wirklichkeit» über keine theoriefreien,

validen Unterscheidungskriterien verfügen würde, die zwischen Organisation und Relevanz klassisch-geisteswissenschaftlicher Verfahren oder technologisch-cerebraler Funktionsweisen sauber trennen könnten. Vielmehr bestehe die «Gefahr einer *nachträglichen Selbstvalidierung*» und diese sei nicht verschieden von einer «philosophischen Anthropologie» bzw. von «breitenwirksamen evolutionstheoretischen oder psychoanalytischen Großnarrativen». Konsequenterweise bilanziert Philosoph Slaby: «Es wird Zeit für einen semantischen Kurswechsel – neue Erzählungen müssen her». Doch niemand will im «Jetzt» die Neuauflage anachronistischer Kontroversen – stattdessen seien lebensnahe und zukunftsfähige Debatten dringend nötig, in denen der «subjektiv erlebte Leib und der intersubjektiv wahrgenommene, physische Körper syntopisch zur Deckung» (Thomas Fuchs) kämen.

Gehirnbasierte «Diagnose-Strategien» oder futuristisch-praktische «Therapie-Lösungen» im «Einflussbereich der neuro-technologischen Leuchttürme» (Jan Slaby) beglaubigen operationalisierte Verhaltensmanifestationen: Statt einer naturalistischen «Beobachter-Perspektive», die laut Thomas Fuchs nur auf eine illusionäre «*Gleichsetzung* von Aktivierungsmuster und Personentyp» schließen lasse, habe die soziale «*Teilnehmerperspektive*» den Primat, der die Intersubjektivität von «Leiblichkeit und Lebenswelt» einander wechselseitig begründe. Was davon allerdings abweiche, seien die in den SCAN-Disziplinen vom «Scanner» zweckmäßig verdinglichten Muster der «Objektivitätsmaschine» (Jan Slaby). Ihre sinnentleerte funktionale Formbarkeit reicht laut Pörksen aus, da sie nicht nur ihren eigenen «Transformatoren» genüge, sondern die produktiven Wege der «metaphorischen Kolonisation» reglementiere: Offensichtlich handelt es sich im Dickicht gegenwärtiger Diskurse um langfristige-flexibilisierende Befunde neurokonstruktivistisch-«entwirklichter», hegemonial-professioneller oder «*gewohnheitsmäßiger Phantomkörper*» (Thomas Fuchs).

Die thematisch kontinuierliche Wiederholung der «eingestifteten Erkenntniskraft», die «Grundlage für die praktischen Urteile zum ethisch-sittlichen Handeln ist», hat als paulinisches «Herzengesetz» (Röm 2, 15) die Menschen verbindende «*participatio am göttlichen Weltenlogos*» (Ernst-Wolfgang Böckenförde) geprägt. Schöpferische Teilhabe, feinfühlig vertieft und metaphorisch erhöht als «*lex naturalis*», unterscheidet eschatologisch zwischen «Alter» und «Neuer Zeit»: Im Christentum ist Gottes «*Memoria*» der «nach oben» weisende Begriff sinngebender Hoffnung und Erneuerung der Schöpfung – Neubeginn und innere Umkehr wurden zu Grundoptionen des rechten Weges, in einer Art und Weise, in der Menschen die Renaissancezeit und das Barock als Höhenweg des

Lebens traditionalistisch erfahren haben. Mit der Zusammengehörigkeit von Reinem und Höherem oder von Logos und Passion legitimierten die «heiligen Orte des Gedächtnisses» (franz. «saints lieux de memoire») zwar die «eigentliche Sakralisierung des öffentlichen Raumes» (Peter Hersche), aber genauso Gottes Grundbedingung, den Himmel «von unten» zu suchen. Mit einem inneren «Bergblick», nämlich dem eigenen, der selbst die «sacri monti» – die alpinen «Höhepunkte» der «katholischen Sakralandschaft» (Peter Hersche) – gerecht einzuschätzen vermochte, beurteilt Johann Wolfgang von Goethe in den «Maximen und Reflexionen» generell das von Reisenden nachempfundene «Ergötzen» der «Bergkletterei» (42) als «etwas Barbarisches». Situative, wahllose oder flüchtige Motivationen, in denen Berge lediglich den transitorischen Stellenwert von «Highlights» des Freizeitvergnügens besäßen, würden ihm keinen Begriff von «Wohltätigkeit der Vorsehung» vermitteln, denn in ihrer Zufälligkeit wären sie eher die Ursache, dass sich Menschen «Gottloses in dieser Leidenschaft» (42) einzugestehen hätten.

In seinem Aufsatz «Die Geheimnisse», in Cottas «Morgenblatt» 1816 veröffentlicht, hatte Goethe dann seine Ansicht konkretisiert, dass nur ein beispielhaftes Leitmotiv wie das vom «ideellen Montserrat» Leser über verschiedene Berghöhen wieder in «glückliche Ebenen» gelangen lasse. Vielleicht im «poetischen Kleide» würde man das «allgemein Anerkannte» in dem Begriff «Gesinnung» anerkennen, dass «ganz allein der Mensch auf seinem eigenen Montserrat Glück und Ruhe finden» könne. Wohl vorbereitet hatte Goethe über diese vernünftige «participatio» am «göttlichen Weltordnungsplan» (Ernst-Wolfgang Böckenförde) schon lange empirisch, weltbürgerlich, synthetisch und undogmatisch nachgedacht: «Das aktive Verbinden des Getrennten zur Identität» (14) vermittelte die Fortschreibung heilbringender Mutmaßungen, das «Gewahrwerden» eines morphologisch ermittelten Naturgesetzes, dessen physisch-experimentellen oder idealistisch-spekulativen «Urphänome» (15–20) allen kulturellen Erscheinungen Sinn geben konnten. Noch Goethes «geistiges Bergsteigen» (Kurt Smolak) repräsentierte die Tradition eines humanen Daseins, nämlich die «Mitte» einer spontanen Selbstverantwortung, die Welt mit ihren «Objekten» so zu nehmen, wie der «geistige Bergsteiger» (Kurt Smolak) sie von sich selbst aus verstehen will. Diese abstrakte Verbindung des rechten Verhältnisses von Denken und Handeln hätte «Gott und der Natur gefallen» (43), wenn auf diese Weise ein vom östlichen Nubien bis zum westlichen Atlantik horizontal reichendes und durch vertikale Nord-Süd-Schnitte reißbrettartig geteiltes Mengenverhältnis des «Urgebirgsknotens» (43) herausgekommen wäre.

Goethes semantische Phänomene sind Kompetenz-Größen metaphorischer Spielfelder – frei erfunden, selektiv, realitätsfern und dekontextualisiert: Die pluriformen Beispiele von Hochland und Tiefland sind kleinteilige Konstrukte einer literarischen Kleinstaaterei.

Grundsätzlich ist der Mensch in Goethes Wahrnehmungswelt durch die Spontaneität von Form und Idee «als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt» (58). Aus eigenem Antrieb ist er nicht nur die «Mitte», sondern er würde auch das «Mittel» und die «Vermittlung» im Phänomen der «Transformation» simulieren: Diese «altbewährte Technik» der «Analogie-antithese» (Anneliese Botond), der die «Paradigmenwechsel» Goethes in den «Wahlverwandtschaften» oder insbesondere im «Faust» durch parodistische Beziehungen von Bemächtigung, Sittlichkeit und Distanzgewinn entsprechen sollen, fordere aufgrund der Analogie «zum Vergleich» auf und lasse durch den «Gegensatz die intendierte Kritik erkennen» (Anneliese Botond). Analogie, Vergleich und Gegensatz sind Möglichkeiten der Begriffssprache, die Worte sprachlich nicht nur annähern, vereinen, trennen und mobilisieren, sondern in künstlich kombinierten Neologismen und theoretischen Konstruktionen vielfache Ausdrucksnuancen tragen oder zweifelhafte Ähnlichkeiten hervorbringen: Selbsternannte «Gleichheit», die dem patriarchalischen Gemeinwesen im «gelobten», d.h. dem zugesprochenen Land in seiner partiellen «Besonderheit» Würde gäbe, würde sich über Generationen hinaus vergrößern. Das wäre im «Paradigmenwechsel» vom «Urvater» zum «Altvater» auch ein literarischer Identitätswechsel. In der «Berg-Tal-Systematik» hätte «mancher Urvater Abraham ein Kanaan» gefunden; analoges gelte – bezogen auf den «Altvater» Albert Julius im 1828 von Ludwig Tieck neu bearbeiteten und herausgegebenen Roman «Die Insel Felsenburg» von Johann Gottfried Schnabel (1692–1751/58) – in der «Insel(Berg)-Meer-Imagination» für den «Altvater», so dass «mancher Albert Julius eine Felsenburg» errichtet hätte. Die singuläre Gestaltungslogik beider «Phänomene» gipfelt immerhin in der Gewissheit des poetischen Gedankenflugs, dass sich «Nachkommen, leicht mit den Sternen rivalisierend, sich hätten vermehren können» (43).

Die zeitlich, materialistisch und ideell isolierten «Phänomene» veranschaulichen keine Paradigmen pragmatischer Königswege, eher tragen sie zur Aufdeckung der Unterschiede, zur Problematik der Distanz oder zur Fragwürdigkeit des «Paradigmenwechsels» bei. Wahrscheinlich versuchte Goethe die Leichtfertigkeit der literarischen «Identität» aufgrund seiner Überzeugung zu relativieren, dass nicht die Dialektik, sondern freies Selegieren durch polymorphe Strategien weder die Argumentationskraft

und die Synthese fördere noch das Zeitmanagement und die Herzengüte einfach arrangieren könne. Eine von Johann Gottfried Schnabel literarisch gestaltete europamüde Sensibilität, die Sakrales und Profanes gesamtgesellschaftlicher Sozialität durch fiktionale Fragmente einer großen «Welt-Lösung» bereithält, würde Gerechtigkeit und Akzeptanz herbeizaubern wollen – bürgerliche Autonomie schafft Besonderes, Ruhelosigkeit und Konkurrenz, die statt Statik und Beständigkeit im Extremfall die Freiheitslogik von «Phänomenen» realisieren will. Das wäre die Autonomie des «Neuen Menschen», ausgezeichnet als Standort-Perspektive «Olymp» für Visionen und Experimentieren oder für Polymorphie und Beweglichkeit. Aufgrund unerkannter «Sphärenvermischung» produzieren «Plastikwörter» mobilmachende «Strategien» hilfreicher Instrumentalität von «Feldern», «Reihen», «Typologien», «Zentren» oder «Räumen»: Die schleichende Fragmentarisierung, bekannt als aktive Bewegungskategorie «Kolonisierung» der Wirklichkeit, bereitet kunstsprachliche Kategorien der verschleierte Uniformierung vor – das sind geschichtslose «Transformationsprinzipien» der Identität und Subjektivierung.

Christlicher Glaube hat es mit dem Gott- und Menschsein in der Geschichte zu tun: Das «Reich des Vaters», das Alte Testament, bildet eine Einheit mit dem «Reich des Sohnes», dem Neuen Testament – das ist «die Offenbarung», in dessen Geist der «Schöpfungsglauben» gegen den «Aberglauben» der Astrologie Beachtung findet. Astronomisch-astrologisches Wissen des Altertums hielten die Araber seit dem 12. Jahrhundert für das mittelalterliche Europa bereit. Astrologisches Wissen, das sich auf die Zukunft bezog, galt zudem als zuverlässiges Herrschaftswissen. Da im Christentum religiöse Vorbehalte im Umgang des Wortgebrauchs «Astrologie» im Sinne völliger Gleichheit anzunehmen sind, schien der Einfluss der Sterne – wie bei Thomas von Aquin – nicht zwingend zu sein. Eher ist in der hellenistischen Welt noch von einer geordneten Determiniertheit allen Geschehens und Handelns auszugehen, so dass gerade wegen der Ähnlichkeit zwischen Astrologie und Astronomie eine besonders trennscharfe Unterscheidung unbekannt war. Reformator Luther war übrigens ein entschiedener Gegner der Astrologie.

Die in platonischer Tradition «nach oben» ausgelegte Konzeption des «willentlich» Guten ist – wie Friedemann Buddensiek im Platon-Lexikon darlegt – ein Wollen bzw. ein Wünschen, das indes ein bestimmtes Wissensstreben nach dem Bestimmten implizierte. Ohne Handlungsalternativen, denn die «schlechte Option» ist tatsächlich keine Option», faszinierten die Menschen magische Grundannahmen der Himmelsbeobachtung

und Sternenkunde in Antike und im Mittelalter: Im Schöpfungsglauben, dessen gedankliche Vorstellung des Seins auf Sinn und auf Deutung baut, ist die biblische Entscheidung vom Stern über Bethlehem, von der Sonnenfinsternis beim Kreuzestod Christi oder von Himmelszeichen des Weltendes wirkungsvoll prognostiziert, gesetzter, intensiver und verbindlicher als das Goethe zugeschriebene «Transformationsprinzip» (Anneliese Botond). Denn dieses besagt, dass die «Analogieantithese» zuerst von dem Volke Israel verheißenen Land im Alten Testament ausgeht und dann im Schiffbruch mit dem Insel-«Asyl der Redlichen», einem ««utopischen Archipelagus»» (Dieter Kimpel), unversehens beendet wird. Nach aufgeklärter Ansicht entlastet der Utopien mitgegebene Appellcharakter den sozialtherapeutisch wirkenden Paradigmenwechsel, den Goethe in «Wilhelm Meisters Wanderjahre» mit der zweckgerichteten Auswanderung nach Amerika dienstbar gemacht hat – aber in der Chiffre eines ironischen Versuchs, gegebenenfalls die Wirklichkeit des alten Ich zu verlassen, um aus eigener Kraft eine selbsterlöste Existenz zu führen. Im unmittelbaren Bezug zur Wirklichkeit – versuchsweise hier antizipiert als Goethes «Wohltätigkeit der Vorsehung» – charakterisiert der besonnene Wille des Bergsteigers ein Paradigma entschlossener Könnerschaft, letztlich im Bergdiskurs wahrhafte Richtpunkte des Denkens und Handelns: «Gipfelnähe» kann für den Bergsteiger das Schlüsselerlebnis zum Wagnis des Handelns sein, das sowohl Verantwortung, Gesinnung und Freiheit als wahre Größen des Wollens einfordert als auch damit das persönliche Ethos eines ersehnten Gipfelereignisses verbindet. Nach jüdischer und christlicher Überzeugung ist aber der Berg eine Chiffre für Hochmut, wenn Bergsteiger, die der Hybris kurzsichtiger Gipfelstürmer folgen, sich selbst beweisen wollen: Hochmut steht am «Anfang jegliches Bösen» (Kurt Smolak).

«Große Periodisierungen» wecken häufig großen Zuspruch: Das ist ein in römischer Antike beginnendes, ins «lange Mittelalter» reichendes und bis in die Gegenwart sprechendes «Ethos der Juristen» (Ernst-Wolfgang Böckenförde): Das sich in seinem methodischen Verfahren kontinuierliche, naturrechtliche, rechtsgeschichtliche und abstrakte Transformationsansätze gleichsam mit einem «weiten, sozialanthropologischen Kulturbegriff» (Barbara Stollberg-Rilinger) verbunden haben, genügt einer handlungszentrierten «Konzeption der kulturalistischen Politikgeschichte». Ihre Betrachtungsweise und ihr Geltungssinn erschafft einen Handlungsraum der Selbsterhaltung im «Dazwischen», in dem sich «anti-identifikatorisch und dekonstruktivistisch» erst eine «Kulturgeschichte des Politischen» zu entfalten vermag. Dadurch werde – wie Stollberg-Rilinger

behauptet – auf der einen Seite die «sogenannte kulturalistische Wende für die Politische Geschichte fruchtbar gemacht». Das ist leicht gesagt, denn auf der anderen Seite ist die «Vielzahl heterogener Strömungen» (Reinhard Blänkner) keinesfalls in Übereinstimmung zu bringen: Wissenschaftliche Pilotfähigkeit, eine Ersatzfunktion des Transzendenten «von oben», be- zwingt keine kulturelle Komplexität.

Stollberg-Rilinger hat auch den globalen Status einer «offenen» Sä- kularisierung der Kirchengeschichte» im Blick, die aber ihre Maßstä- be «in Treue zu sich selbst vertieft», wie Guiseppe Alberigo 1970 her- vorgehoben hat: Im Blick auf die «Philosophie der Geschichte und die Anthropologie» kam er zu der «hermeneutischen Überlegung», von einem – allerdings kaum messbaren – «qualitativen Sprung» auszuge- hen, der den «Zusammenhang von Profan- und Kirchengeschichte» (Nikolaus Klein) bestimme. Im Prinzip scheint Stollberg-Rilinger nicht nur der Frage ««Wie schreibt man eine Kulturgeschichte des Politi- schen?»» (Reinhard Blänkner) auszuweichen, sondern die unterlassene Stellungnahme zu sprachlichen Gestaltungsproblemen der Interdiszip- linarität darauf zu konzentrieren, dass offene Analysekatogorien zur In- terdependenz von Staat und Kirche oder Religion und Politik «alles und jedes» (Peter Hersche) ermöglichen. Ethische Reflexion und rechtliche Normativität stoßen sowohl an religiöse Grenzen als auch auf grundlegen- de Konflikte einer zwingenden Konkretion.

«Zweifel an der Gültigkeit» der «frühneuzeitlichen» Konfessionali- sierungsthese, die indes der handlungsorientierten «Ergänzung durch eine kulturalistische Perspektive» (Barbara Stollberg-Rilinger) bedürfe, äußert Historiker Peter Hersche, indem er das «Desinteresse an der his- torischen Wirklichkeit» kritisiert. Wie ein «coup de foudre», der in Naheinstellung den Gebrauch einer unklaren Begrifflichkeit offen legt, springt eine gesamtgesellschaftlich formierende «Bricolage» ins Auge, als würde der Bewegungsbegriff «Konfessionalisierung» durch Lexem- worte wie «These», «Konzept» und «Paradigma» (Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann) hauptsächlich technische Darstellungsmittel klassifizie- ren. Energisch wendet sich Hersche erstens gegen die Konfessionalisie- rungsthese, indem sein bewusster Wortgebrauch «Aufladung», der an eine elektrostatische Leistungserhöhung erinnert, darauf aufmerksam macht, welchen neuen mythogenen «Bricolage-Wert» er der Integration mit der Modernisierungs- und Sozialdisziplinierungsthese beimisst. Zweitens ist er der Auffassung, dass sich die Konfessionalisierungsthese «als das größte Hindernis zur adäquaten Erkenntnis des frühneuzeitlichen Katholizismus

im Barockzeitalter» erweise. Einem dritten Bereich gegenüber äußert Hersche Bedenken und Vorhalte, die sich auf den Schlüsselbegriff «Kultur» beziehen, der in seiner Anwendung nicht nur diffus, sondern «kaum mehr praktikabel» sei.

Während sich diese Einwände durch Fallbeispiele «katholischer Konfessionalisierung» (Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling) erweitern ließen, ist Stollberg-Rilingers Urteil bedenkenlos: Das «systemtheoretische Evolutionsmodell» Luhmanns sei mit der «Kulturgeschichte des Politischen» in allen Belangen «problemlos vereinbar». Der Eigenwert eines solch neuen «Gesamtkunstwerks», das einer «gottähnlichen Position» (Katrin Kohl) analog sein soll, degradiert den Leser zum Zuschauer und lockt ihn in ein neomythisches «Expertenreich». Wer sich nicht auf eine pilotierende Prozessualität einlassen will, der erwartet die «geswitchte» Abstraktion eines fortschrittsgläubigen kopplungsfähigen Systems. Solch eine Universaltheorie substituiert die Wirklichkeit durch wissenschaftliche Regularitäten, Flexibilität und Kopplungsmöglichkeiten, um zukünftig in «anderen Disziplinen» durch differenzierte geordnete Konzeptionen zur eigenen Aufwertung und Akzeptanz «quasi raumzeitlich begrenzt geltende[r] statistische[r] Gesetzmäßigkeiten der Literatur einer Epoche» (Michael Titzmann) beizutragen. In diesem Begriff «Literatursystem» (Michael Titzmann), der im Jahr 2.000 im «Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft» Eingang gefunden hat, würde nach Ansicht von Katrin Kohl die Luhmann'sche Systemtheorie «die bekannten Muster der idealistischen Tradition» aktualisieren.

Eine theoretisch großzügige Synthetisierung, die eine alles verbindende wissenschaftspolitische «Totalität» definiert, setzt freilich eine soziopragmatische und kommunikative «Lernbereitschaft» (Albrecht Beutel) voraus, um «Perspektiven von Mikro- und Makrohistorie zu integrieren, zwischen Struktur und Semantik zu vermitteln anstatt polarisierender Gegenüberstellungen dialektische Wechselwirkungen zu rekonstruieren» (Barbara Stollberg-Rilinger). Das Manko bleibt: Mehrdeutig, quellenmäßig und religiös-typisch überliefert die Sprache Eigentümlichkeiten der Frühneuzeit, die sich besonders im Geist des «konfessionellen Identitätswillen[s]» (Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann) bemerkbar gemacht haben. Nachzutragen bleibt deshalb, dass wegen der angeführten Aspekte «konkurrierende Deutungen» genauer zu differenzieren sind, weil wegen der Kritik an der «Basis-Bricolage» mechanische und handlungsleitende «Ampelsignale» (Barbara Stollberg-Rilinger) des Politischen wahrhaftig nicht ausschlaggebend sind. Strategisch «planbare» Konstruktionen, denen bisweilen eine

Begriffsakrobatik weiterhilft, genügen zwar einer expressiven Formgestalt, aber gleichfalls bedürfen sie einer kritisch kommentierenden Überprüfung im Gegenlicht von Dekonstruktion und Rekonstruktion.

Zuerst ist gegen die Dekonstruktion von methodisch-objektiven «Konsensfassaden», die Stollberg-Rilinger erwähnt, nichts einzuwenden. «Renaissancen» sind «Treiber» einer Säkularisierung: Was diese wissenschaftliche Kontraproduktion, die das «Fortschreiten der Rationalisierung» (franz. «progressus de rationalisation»: Michel Maffesoli) durch ein kulturgeschichtliches Korrektiv infrage stellt, eventuell allgemein erreichen könnte, wäre die spekulative Zielsetzung, die Rezeption und «Renaissance» einer antiken Kulturgestalt, des griechischen Gotts «Apollon», als mythische Theologie im kollektiven Verwirrspiel der Transformationen, Theorien, Thesen, Argumente, Symbole, Metaphern, Bilder und Worte hinzunehmen. Die (multi-)kulturalistische Reperspektivierung solch einer verstiegenen «Bricolage» wäre kein Zugewinn an Überzeugungskraft, im Gegenteil wäre die von «Apollon» präsentierte «*Mischung von einander polar entgegengesetzten Kräften*» im Grunde die «*Einheit in Gegensatzpaaren*» (Giovanni Reale). Im Unterschied zu «Apollon» würde dann «Dionysos» die «*polar entgegengesetzte andere Gottheit*» darstellen: Diese «*griechische Denkweise im allgemeinen*» begreift so die Welt und «*prägt zwangsläufig jede Objektivierung, die der griechische Geist vollzieht*» (Giovanni Reale). Fraglich ist an diesem «*Denkschema*», ob die platonische «Theorie der höchsten Prinzipien von Einheit/Zweiheit» (Giovanni Reale) nicht zur artifiziellen, verteilungstheoretischen oder vorsätzlichen Trennung der «polaren» Denkweise angeregt hat, so dass sie im modernen Sinne entweder synkretistisch oder libertinistisch zum nützlichen Werkzeug degradiert werden könnte.

Rekonstruktionen sind maßgeblich bestimmt von anthropologisch bedingten Vorgaben, die eine ethisch menschenwürdige Wesenseinheit bilden: Indem sie nuancenreiche Wirkungsweisen anerkennt, um bisher kaum bekannte Sachverhalte zu ermitteln, die wie beherrschte «Einschlüsse» in sprachlichen Zusammenhängen metaphorisch «verkapselt» waren, reproduziert sie in der Geschichte des Christentums einerseits die christologisch unveränderliche Tragweite der Welt- und Wortwahrnehmung. Andererseits aktiviert das ins Gegenbild der Erhabenheit gewandelte Beziehungsfeld «Rückkehr des Dionysos» (franz. «*retour de Dionysos*») einen irrational, mythisch und rebellisch «gesetzten» Sozialbereich, dessen «orgasme» als entfesselte, inszenierte und kompromisslos «aufgespaltene» Substanz die Protesthaltung ausdrückt, die den «rauschhaften» Widerstand entweder gegen die bürgerlich-homogenisierte Fassadenkultur oder die Stoßwirkung

gegen den unerträglichen Ausgrenzungsprozess legitimiert. Im Jahr 1976 hatte Michel Maffesoli die überlieferte «Verkapselung» dieser vermeintlich seelischen «Enthüllung» unverblümt kommentiert: «Die westliche Tradition hat versucht, den Unterschied zu vertuschen» (franz. «La tradition occidentale s'est efforcé de masquer la différence»).

Aus historischer Sicht sind Gestaltungsprobleme eine primäre Erfahrung in der «Kulturgeschichte des Politischen», die Stollberg-Rilinger zufolge der «Dekonstruktion jedes überhistorisch-universalisierenden und essentialistischen Verständnisses» überhaupt Substanz verleihen würde. In diesem Sinne wird die «Dekonstruktion» zum Wegbereiter einer neuen Konstruktion, der «Rekonstruktion», deren zeitgenössische Bedeutungsstrukturen sich gleichsam nur durch Selbsterforschtes über Dauer und Wandel in «Diskursen, Praktiken und Objektivationen» greifen lassen. Was letztlich wissenschaftliche Urteile begründet, ist die Legitimation dessen, was vom Forscher im «Dazwischen» methodisch reflektiert worden ist, ohne die zeitgenössische Macht- und Herrschaftsstrukturen nicht angemessen zu verstehen sind. Zielvorgabe sei deswegen das «Niveau des individuellen sinnhaften Handeln und der konkreten Kommunikationsakte», um damit zu zeigen, wie sie sich in ein «kompliziertes Geflecht wechselseitiger Geltungszuschreibungen, – ansprüche und – zurückweisungen auflösen».

Letztendlich ist die paradigmatische Dekonstruktion kein Zurückfallen in den «Memorabilismus der alten Wissenschaft», vielmehr kann sie wie im modernen Alpinismus bergsteigerisch in unmittelbarer Gipfelnähe das frühzeitige Erfahren von Grenzen, Illusionen, Maß halten, Umwegen oder für die Trendsportart sogar die notwendige «Sicherung gegen unangebrachte Überraschungen» (Harald Weinrich) sein. Wie viel Hightech-Diskursausrüstung des Bergsteigers mit dem «Système et Identité» (Michel Maffesoli) vereinbar ist, damit «Fortschritt oder Rückschritt» eine «beträchtliche Entlastungswirkung auf das Gedächtnis der Wissenschaft» (Harald Weinrich) ausüben, ist letztlich kein Lippenbekenntnis, sondern eine folgenreiche Erfahrung- bzw. Entscheidungsfrage, die sich unausweichlich mit dem «Ver-gessen», «Unterbrechen», Nachdenken, der «Umkehr» oder ganz allgemein mit einer «Lernbereitschaft» auseinanderzusetzen hat.

Innerhalb einer kulturalistischen Zeitenwende ist Gottes «Memoria» im Ritual der «Wiederholung» und «Wiedergeburt» noch das kontinuierliche Zeichen eines dominierenden Entscheidungsmodells, in dem das handelnde und denkende Subjekt jeweils «das in die Höhe Erhobene und das Unterworfenene» präsentiert, insbesondere als Rechtssubjekt und als «Subjekt der Geschichte bis zum grammatischen Subjekt eines Satzes» (Andreas Reckwitz).

Somit reagiert des Forschers Selbstständigkeit, die in der bürgerlichen Moderne diverse religiöse, politische oder ethnische Subjektmodelle im Unterschied zur traditionellen Kultur zunehmend diskontinuierlich bzw. anti-traditional zu beachten hat, spätestens seit dem 18. Jahrhundert auf globale Fortschritte einer wachsenden «Subjektkultur, die zugleich Modernitätskultur ist». Andreas Reckwitz modelliert aufgrund «zentraler Persönlichkeitsdefizite» in der «Postmoderne das expressionslose und handlungsunfähige Subjekt». Soziologisch nicht verlegen verfügt er sogleich über ein «Sinnreservoir», das dem «passivischen Subjekt» in den «ästhetischen Gegenbewegungen» immerhin «Ansätze zu in neuer Weise oppositionellen Subkulturen» liefert. Kreativ und gestaltenreich veranschlagt Reckwitz das moderne «Subjekt als historische Hybridbildung», mit dem scheinbar beherrschbare Kategorien einer prometheischen Vernunft zu verstehen sind. Prinzipiell nicht transparent, integriert der «Mensch, der metaphorisch ein ›Bild‹ genannt wird» (Claudia Welz), in sich sowohl die Ausdrücklichkeit individueller, religiöser, psychischer, sozialer und politischer Eigenschaften als auch den symbolischen Sinngehalt gemeinsamer Lebensfragen von Form und Inhalt, Materiellem und Immateriellem oder Sichtbarem und Unsichtbarem. Klärungsbedarf besteht in der Frage, ob der «Mensch» als «Metapher» entweder die weltläufige Diesseitigkeit als Schranke seines Menschseins erfährt oder ob sein Leben uranfänglich von Gott her zu verstehen ist: Was kennzeichnet im Unterschied zum Guten das Böse?

Geistige Beweglichkeit, Freiheit und Gerechtigkeit, insbesondere gesetzliche Formen rechtlicher Fortschrittlichkeit, die in «sozialen Praktiken und Diskursen» seit dem «Ende des 17. Jahrhunderts in Westeuropa und Nordamerika» ausgebildet worden seien, haben – wie Reckwitz behauptet – die Universalisierung einer «intelligiblen Subjekthaftigkeit» schließlich mit eigenen Handlungsformen und Einstellungen bis zur Selbsttautologisierung vorangetrieben. Vier Aspekte sind zu beachten: «Die bürgerliche Kultur ist ein Trainingsprogramm zur Heranziehung eines moralisch-souveränen Allgemeinsubjekts». 2. «*Kulturelle Bewegungen* sind Identitätsbewegungen, sie sind *Subjekttransformationsbewegungen*». 3. Auch wenn «Identitätsbewegungen» zu keinem Handlungsresultat «Identität» führen, ermöglicht die «Kultur der Moderne» ein Spektrum alternativer Wege, um in der Retrospektive das «heterogene Modell der Bürgerlichkeit» mit seiner «doppelten Struktur des *subiectum*, der Struktur des unterworfenen Unterwerfers», aufzuarbeiten. 4. Der Kollektivbegriff «Große Transformationen» (Jürgen Osterhammel) thematisiert im 19. und 20. Jahrhunderts verschiedene Aufbrüche in neue Welten «Großer Erwartungen». Die europäischen

Durchbrüche makroökonomischer und technologischer Rationalität würden Handlungsdefizite des religiösen Wahrheitsanspruchs verschleiern, deren Dynamik Osterhammel zufolge keine «visionsgesteuerte» Wandel ergäbe, sondern eher die Bereitschaft für hyperbolische Paradigmenwechsel erhöhe: Bereitet wirklich eine «Mischung aus Furcht und Hoffnung», die Gewalt bändigen soll, auf die Zukunft vor? Weder ein prognostiziertes Mischverhältnis noch eine progressive Kultur der Fragmentarisierung können Gewalt bändigen. Nach Überzeugung des französischen Kulturtheoretikers René Girard vermag das nur die soziale Bindekraft der Religion – als «eingestifteter» Gewaltverzicht.

Weitere Aspekte verdienen in diesem Zusammenhang Erwähnung: Neue weltgeschichtliche Einsichten sind erkenntnisfördernd und korrigieren bisher gängige Periodisierungen. Im Blick auf die weltweite Verschränkung historischer Zeiten folgert Reckwitz: «Eine dekonstruktive Kulturtheorie der Moderne erfordert einen erneuerten Blick auf die historischen Subjektkulturen des Bürgerlichen im 18. und 19. Jahrhundert wie auch auf die spezifische Wiederaneignung selektierter Elemente bürgerlicher Subjektstruktur in den post-bürgerlichen Formationen des 20. (und 21.) Jahrhunderts». Die Dekonstruktion ist zweifellos eine innovative Denkweise, deren Rekonstruktion zur «Stabilisierung der freiheitlichen Ordnung» sicherlich Besonderes beizutragen vermag. Wenn im geltenden deutschen Verfassungsrecht, also in der Legislative, Exekutive und Judikative, die kontinuierlich anerkannte und strukturbildende «Vermittlung einer normativen Ethik» in der politischen Gemeinschaft präsent ist, wird es weiterhin gelingen, «die naturrechtlichen Gehalte und Anforderungen in säkulare Sprache und Begriffe zu übersetzen und sie dabei dem Kriterium der Verallgemeinerbarkeit zu unterstellen» (Ernst-Wolfgang Böckenförde). Nur so erschließt das «Verständnis vom Recht als Gesetz», das sich vom späten 14. Jahrhundert bis in die europäische Neuzeit durchsetzte, in der Rechtsperspektive die inkorporierten ethischen Gehalte der Worte «Subjekt» und «Autorität»: Ihre durch Transformation, Kontinuität und Identität gleichsam sprachlich «übersetzte» Konfiguration repräsentiert verschiedene Erfahrungsebenen, die konkret und kritisch der wissenschaftlichen Beachtung durch historische Deutung und «symbolische Gesetzgebung» (Antje Flüchter) vorbehalten sind.

Im traditionellen Sinne bestätigte die Subjektkultur der Kontinuität sowohl die historische Soziabilität zwischen Oben und Unten als auch den imaginären Tatbestand, dass die Wahrzeichen «Heilige Berge» sprachlich-uranfänglich, «bergtheologisch», naturrechtlich und als «dogmatisch *bestimmte* Erinnerung» (Johann Baptist Metz) die «christliche Option für

den Logos» als Option für den «persönlichen Gott» (Joseph Ratzinger) anschaulich-originär «nach oben» orientierten. Obwohl diese subjektive Leistung im Theater der Weltgeschichte nie lupenrein sein konnte, erweitert sich die scheinbar objektive Integration der «Neuen Kulturgeschichte» zur spezifischen «Perspektive der Fremdheit», die ethnologisch «auf *alle* möglichen Gegenstände» (Barbara Stollberg-Rilinger) übertragbar ist: Bisher Selbstverständliches hat nur noch scheinbar Gültigkeit. Entsprechendes gilt für Analysen, in denen Forscher mit dem Allgemeinbegriff «Transformation» den Übergang von der Spätantike zur Frühzeit des «langen Mittelalters» beschreiben.

Vorausschauend hat der Verfasser des Artikels «Transformation» im «Lexikon des Mittelalters» aus dem Jahr 1997 historisch allgemeines, spezifisches, disziplinäres und rezeptionsgeschichtliches Erfahrungsmaterial unter dieser literarisch-sinnstiftenden Analysekategorie für spätere Zeiträume differenziert, konkretisiert und sozusagen «reserviert». Infolgedessen diskutiert und bewertet der Verfasser des Artikels den deutungsbedürftigen Transformationsvorgang zwischen Spätantike und «Frühmittelalter», da «kein Phänomen der ersteren ohne spezifische Umwandlung in die neue Epoche übernommen» worden sei. Das strukturiert im Allgemeinen ein auf Visionen bauendes Beziehungsgefüge, das zum einen den «Personenverbandsstaat» bis zur «auf Oralität beruhende[n] Kultur» (Monika Suchan) legitimierte und zum anderen die Verflechtung von Religion und Welt, also die bis ins 10. Jahrhundert dauernde Spezifik christlich-antiker Kultur, durch König, Adel und Bischöfe als Herrschaft realisierte: Der König war der «Gute Hirte» (Monika Suchan), übte in der Gleichsetzung von König- und Hirtenmetapher die oberste Kirchengewalt aus oder der römische Bischof nahm die «kooperative» Stelle des geistlichen Beraters ein. In der christologischen Dimension der Hirtenmetapher entzieht sich das «Königsheil», das im Phänomen «Macht» Ausmaße einer kollektiven Größe gewinnt, der exakten Definition. Im Laufe der Zeit wurde diese privatrechtliche Vorstellung monarchischer Herrschaft verdrängt.

Die den Artikel aufbauenden Termini «Transformation» und «(Dis-)Kontinuität», die im Neologismus wie «Transformationskontinuität» bzw. «Transformationsdiskontinuität» verfügbar sind, spiegeln sprachliche Strategien der Untersuchungsfelder wider, die beispielsweise den methodischen Alternativen einer kulturellen «Perspektive» oder einer kulturalistischen «Reperspektivierung» genügen. Zur Darstellung der historischen Gleichzeitigkeit, die das Verändern und Gleichbleiben thematisiert, reichen beide Neologismen aus, um beispielsweise die christliche Praxis Lothringens

zwischen Romanen und Germanen zu erhellen oder Eigenarten der ethnischen Integration und Symbiose zu beschreiben. Im Rechtsleben sind Transformationen spätrömischer Traditionen mit dem Frankenrecht, dem Volksrecht der «Lex Salica», eventuell im überschaubaren Rahmen vergleichbar den wiederholbaren Sprachformen von «Übergangsriten». Ihre unveränderliche und unverletzliche magische Formgebundenheit, die einerseits die christliche Synthese des griechischen «Logos» mit dem jüdischen Messias ausdrückte, hatte andererseits die schwebende Spannung zwischen ihnen nicht aufgelöst. Diese Eigenart «mediterrane Humanität» (Peter L. Berger) interpretiert die Forschung «jetzt» mithilfe einer «performance theory» (Catherine M. Bell) der Rituale, die nicht nur das Rechtsproblem sprachlich normiert hätte, sondern im Begriff der «creativity» menschliche Zustandsveränderungen ordnen würde, wie beispielsweise «das Persönliche ins Fachmännische umzugestalten» (engl. «transform the personal into the professional»). Solch ein zweckvoll «konstruiertes» Erscheinungsbild beansprucht die scheinbare Zentralität der Gottesgegenwart, die analog zu den erwähnten Transformationen zwischen Athen und Jerusalem oder später zwischen antiker Stadt und christlicher Civitas oder «frühmittelalterlicher» Stadt notwendig gewesen sein soll. Überlegenswert könnte dann die These sein, dass analoge Handlungsabläufe sowohl für die ästhetische Ausgestaltung als auch für die Annahme eines rituellen Dreiphasenmodells offen sind, die der französische Ethnologe Arnold van Gennep (1873–1957) in seinem 1909 erschienenem Buch «Les rites de passage» kulturübergreifend beschrieben hat, nämlich in religionswissenschaftlicher Form von funktionalen Trennungs-, Übergangs- und Angliederungsriten.

Im Sinnkreis von Gott, Mensch und Welt, für den der dreiphasige Übergang von Trennung, Umwandlung und Integration dienlich sein könnte, würde ein gegliederter Zusammenhang konkreter, dominierender und spontaner Elemente entstehen, in denen aber ebenso abstrakte, reflexive und spontane Zustände des Menschen vorhanden wären. Im Ergebnis bietet diese breit verstandene «Grundbedeutung» von «Transformation», begrifflich aufgerundet im Kunstwort «Transformationskontinuität», äußerlich eine «formgerecht» konstruierte «Totalität», die – so der Lexikonartikel – inhaltlich das «Gesamtphänomen konkreter» im «ebenso differenzierten wie stringenten Bild» präsentiert. Das ist allerdings abhängig von der Quellenlage und den Forschungszielen. Nachvollziehbar ist die Aussage, dass die umgedeutete «Basis-Periode» einerseits «frühmittelalterliche» Antriebe berücksichtigt, die Transformationswege vergangenen und «gelebten Lebens» gestalten. Andererseits gewährleistet das Weiterleiten

dispositionsfähiger Kontinuität, dass «Verschmelzungsprozesse» bereits abgeschlossen waren oder durch vermeintlich literarisch-sinnstiftende Konstellationen der «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen» zu ergänzen sind. «Transformationsdiskontinuität» verweist dagegen auf andere oder «parallele» Sinndeutungen, Partikularitätsdebatten und Entwicklungsalternativen, wie Häresien, freiheitliche Frömmigkeits- und radikale Reformbewegungen, professionalisierte Kontroversen zwischen Staat und Kirche oder die mobilisierende Pluralisierung zwischen Traditionsverständnis und Fortschrittlichkeit des 20. Jahrhunderts. Die «Große Überlieferung» (Justus Corbet) mit ihren Quellenbeständen wird zum kritischen Thema des europäischen Narrativs von «Herrschaft und Geist» und zum Erneuerungsrahmen der Rezeption, des Historismus, der Diskursivität und der Dekonstruktion wie der Rekonstruktion: Rom ist universal und bezeugt den «Geist Athens und den Glauben Jerusalems» (Justus Corbet), denn diese Transformationskontinuität ist legitimiert durch das Traditionsbild vom «Heiligen Berg».

Die eigenen Gesetzen zuträgliche Wirklichkeit ist befremdlich gegenüber der wirklichen Welt: «Wohin treiben Schreckensvisionen eine Transformation?» fragte Jürgen Osterhammel. Eine schreckerfüllte Transformation ist nicht nur einzigartig, spektakulär, bedrohlich oder monströs, sondern die Totalität von Völkermorden ist als alarmierender Zivilisationsbruch eine Destruktivität, die psychodramatische Schauplätze und Szenarien der grässlichen «Entzauberung» sowie der bestialischen «Absurdität» zur Bühne des bewussten Wahrnehmens macht. Ein multiples Ich, das in austauschbare Gestalten zerfällt und dessen Kausalität als Funktionalität verdinglichter bzw. zügelloser Transformation endet, erscheint in dieser Weise radikal gefährdet oder ist katastrophal bedroht. Aus dem Grunde nötigt die Anonymität marktbeherrschender Systeme im 21. Jahrhundert zur äußersten Selbstkontrolle, Analyse, Wachsamkeit und Distanz-Technik, damit nicht «totale» Strategien und wechselnde «sinnvolle» Prognosen zukünftig Menschen zu Gefangenen illusionärer «Transformationen» machen.

Die «besondere Art der Transformation», die der bekannte Lexikonartikel erwähnt, problematisiert unausgesprochene kulturelle Übernahme- bzw. schöpferische Anpassungsprozesse zwischen Antike und Islam, von denen wiederum durch die islamische Transformation neue Elemente in die kreative scholastische Philosophie des europäischen Mittelalters eingeflossen seien: Raumgreifende Kontakte, gelehrter Austausch und das Aneignen unbekannter Erkenntnisse und fremden Wissens, das aus Nutzererwägungen für die christliche Weltanschauung ergiebig war, sind auffallend für glaubensverbindliche Denkprozesse und transformatives

Verstehen zwischen dem Königreich Sizilien als dem staufischen Hausbesitz im «Kaiserreich» einerseits und dem bis 1085 maurisch beherrschten Spanien (Toledo, Córdoba, Sevilla) andererseits.

Die noch über Andalusien gebietenden muslimischen Almoraviden wurden nicht nur 1212 in der Schlacht von Las Navas de Tolosa besiegt, sondern verloren große Teile ihres andalusischen Gebietes. Bemerkenswert ist die im Okzident 1143 erste zugängliche Koran-Übersetzung ins Lateinische, die der neunte Abt von Cluny, Petrus Venerabilis (1092/94–1156), in Toledo 1142/43 in Auftrag gegeben hatte. Stiftung und Gründung der Abtei Cluny im Jahr 910 durch Wilhelm von Aquitanien (gest. 918) sollten nicht nur der Familien-Memoria und der Glaubensförderung seiner Untertanen unter dem Patrozinium der Apostel Petrus und Paulus dienen, sondern auch den «Bestand und die Unversehrtheit der katholischen Religion» (Maïke Wagener-Esser) gewährleisten. Diese zweckgebundene Zielsetzung realisierte auftragsgemäß die «Übersetzung» in einer Gemeinschaftsarbeit, die vom englischen Theologen und Arabisten Robert de Ketton (ca.1110– ca.1160), dem konvertierten Juden Petrus Alfonsi sowie dem Mönch Hermann von Carinthia (ca. 1100– ca. 1155) ausgeführt wurde. Den christlich-islamischen Dissens bestimmte die «Stimmung der Zeit», wie Tobias Georges auch am Werk «Contra sectam Saracenorum» des Petrus Venerabilis als dessen «tonangebende Haltung der abendländischen Christenheit gegenüber den Muslimen» ermittelt hat – das war zeitgemäß geprägt vom maßgebenden Tenor, die «Muslime zu vereinnahmen, als vom Ansinnen, sich ihren Ansichten zu öffnen». Im Unterschied zur feinsinnigen «Primärintention des Petrus» (Tobias Georges) verunglimpfte Robert de Ketton den Koran in polemischer Absicht und machte aus dem «Islam einen Betrug und aus Muhammad einen Betrüger» (André Chouraqui).

Dieses Beispiel konditionierte somit in Kreuzugszeiten eine «Literaritätsdiagnose» (Gérard Genette), ein Hinweis darauf, was thematisch-inhaltlich und rhematisch-formal durch die Übersetzung literarischer Texte geschehen konnte. Vornehmlich die Übersetzbarkeit «heiliger und ehrwürdiger Texte» (André Chouraqui) erhellte die allgemeine Problematik als erhöhtes Kunst-Risiko und erweckte durchaus den Eindruck, dass die religiöse Botschaft nicht nur ein verbales Kunstwerk war, sondern durch die Instrumentalisierung der Sprachen eine wirksame Waffe besaß. Schon aus dem Grunde besteht ein fundamentaler Klärungsbedarf, inwieweit Übersetzungen literarischer Texte statthaft oder Dekonstruktionen historischer, begrifflicher oder symbolischer Dispositionen zulässig sind. Der kontinuierlich bzw. diskontinuierlich vorsortierte «Wort-Bedarf» lässt mittelbar

konditionierte Transformationskräfte rekonstruieren, die autonome, revisionistische, alternative oder funktionstüchtige Zusammenhänge erneut arrangieren würden. Ein analoges «Gedächtnis» vereinigte dann nicht nur vorsätzlich Perspektiven konzeptioneller Gegenwartsverhältnisse, sondern würde auch objektiv «verdrängte und verkümmerte Dimensionen» (Hans Küng) des Diesseits und Jenseits reaktivieren.

In der Transsubstantiation besitzt die eucharistische Gestaltveränderung die Sinnggebung, glaubensverbindlich als Dynamik verstehbarer Formen im aristotelisch-thomistischen Verständnis oder «Wesensformen» gestaltbarer und wunderbarer Unveränderlichkeit: Geglaubte Gestaltveränderung als «Transformation» ist einerseits sinnlich wahrnehmbar und indiziert in der Dichtung die «Unsicherheit der Erkenntnis» (Aleksandra Prica), andererseits ist der abstrakte wissenschaftliche Informationsbegriff «Transformation» beliebig verwendungsfähig und für das scheinbare Überformen des Geschaffenen äußerst funktionstüchtig. Der Terminus «Transformation» hat auf vielen Wissensgebieten Konjunktur: Im Zusammenspiel mit Veränderungs-Phänomenen wie «Umformung», «Umgestaltung» oder «Umwandlung» handelt es sich um diffizile Glaubensbemühungen von Selbstbestimmung und Neuorientierung im «langen Mittelalter» der Übergang vom «Spätmittelalter» zur «Frühneuzeit», einem vielschichtig schillerndem Spannungsfeld zwischen «res publica christiana» und «res publica literaria». Im literarischen Kommunikationsnetz, das Sinnbeziehungen von Renaissance, Humanismus und Reformation weiterentwickelte, trafen handlungstreibende Denkanstöße persönlicher Tüchtigkeit sowie konfessionelle, kontinuierliche, diskontinuierliche, destruktive und militante «Transformationsvorgänge» aufeinander. Im Kern überlagerten sich im «Dazwischen» des «Konfessionellen Zeitalters» überlieferte, assimilierte, revidierte und selektierte Fortschrittsschübe der «frühbürgerlichen Revolution». Sie trieben Praxisbezüge der «ratio naturae» in der verpflichteten Wirklichkeitsbeobachtung voran oder bildeten geldwirtschaftlich «bunte» bzw. widersprüchliche kulturelle Modalitäten ab: Territorialherren, Städte, Bürgertum, Handel und Künste gewinnen freiheitlich, nachhaltig und vorrangig an weltzugewandter Bedeutung.

Die Einordnung hilfreicher und akzeptierter Bildungselemente war das Eine und die sittliche Neuorganisierung der Wirklichkeit das Andere. Kirchlich gesteuerte Missions-, Erziehungs- und Bildungsprozesse tabuisierten seit der Spätantike polytheistisch-erotische Kultureinflüsse und priesen den christlichen Vorbildcharakter asketischer Verhaltensweisen. Im Wesentlichen schien die Kirche die «entscheidendste und dauerhafteste

Transformation der Antike bewirkt» zu haben: Die Kraft des Christentums hätte Bildungselemente wie «Spolien» in einen «neuen religiösen Kontext» eingeordnet, so dass man von einer «bewusst gebrochenen Kontinuität» sprechen könne, wie der Verfasser des Lexikonartikels subjektiv behauptet. Praktische Erfordernisse der Anpassung waren einerseits Ausdruck jeder «transformierten» Bewusstseinsform und damit ein generalisierendes Zeichen für eine entsinnlichende Abstraktion. Die Kirche wehrte sich andererseits als Objekt der Transformation und wurde selbst zum wichtigsten Faktor eines teils konservierenden, teils selegierenden oder integrierenden Maßstabs: Entscheidungen, die Fragen der Christologie betrafen, sind genauso wie Reaktionen gegen Häresien beachtenswert. Es kommen hinzu allgemeine kirchliche Reaktionen gegenüber tolerierenden bzw. filternden oder sichtbaren bzw. unsichtbaren Veränderungsprozessen. Drei Aspekte verdienen besonderer Erwähnung:

Erstens hatte die «Renaissance zur Antike in vielfacher Hinsicht eine andere Einstellung [...] als das Mittelalter oder die Neuzeit» (Paul O. Kristeller). Ebenso beachtenswert ist der zweite Aspekt, «dass weder die Renaissance noch die Reformation ein einmaliges Ereignis war, und das keine von beiden eine Diskontinuität in der Entwicklung auf tieferer Ebene der europäischen Kultur markiert hat» (engl. «that neither the renaissance nor the reformation was a single event, and that neither marked any discontinuity in the development at its deepest level of European culture»: Anthony Levi). Insofern ist es drittens zeitkritisch nicht überraschend, dass der Florentiner Neuplatoniker und Humanist Marsilio Ficino sowohl dem Lebensüberdruß des grübelnden Melancholikers als auch dem kritischen Philosophen Sokrates, dem Verfechter der Dialogtechnik «Hebammenkunst» (griech. «Māeutik»), mit dem Begriff «Faszination» eine Wahrnehmungs- und Bewusstseinsweiterung verschaffte. Ficino wollte die neuplatonische Mystik mit christlichen Glaubensinhalten in den Dimensionen einer Eroslehre versöhnen: Vom Eros getrieben wirkt der mythische Bannstrahl des Blicks gleichsam durch «Sehstrahlen» der sinnlichen Liebe in der Art einer «fascinatio» (Andreas Degen), deren Wirkung er mit der vergleichenden «Faszination» durch die Wortkunst materieller «Infektion» erotisierte – im konzeptionellen Unterschied zum Analogon als «Anamnesis-Begriff der himmlischen Liebe» (Andreas Degen). Indem sich Sokrates «In convivium Platons sive de amore» durch Ficanos Kommentar zu Platons «Symposion» Formen erotischer Verstellungskünste befließigte, wird er vom «amor socraticus» zum «fascinator» (Andreas Degen), zu einem seelisch-aktiven Typus,

der «seit der Renaissance inkognito neben den Fortschrittsschüben» die Weltbühne als Spieler betreten hat: «Je heller die wissenschaftlich-technische Innovation strahlte, desto härter fielen die Schatten» (Joseph Hanimann).

Transformismus und «Bricolage»: Begriffliche Ubiquität und alternative «Vereinfachungsstrategien»

Ein wichtiger Schwerpunkt ist das Herausarbeiten von großen Perspektiven der «Transformationskontinuität»: Ihr Realitätsgehalt entfaltete sich in einem konkurrierenden Miteinander von wandelbaren Leitinteressen, deren Denktraditionen sich von der «Renaissance» des 13. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts einerseits durch den gelehrten Humanismus bzw. die Subjektordnungen, Weltanschauungen, Erwartungs- und Handlungsfelder kultureller Kriterien, Differenzen und Defizite kontinuierlich weiterentwickelten, andererseits in der Literatur durch Synkretismus, Synthetisierung, Symbolisierung, Nachahmung, «Bricolage», Kombination, Kopplung, Verknüpfung, Selektion, Arrangement und Überlagerung die sprachliche Vielfalt diskontinuierlicher Sinntransfers widerspiegeln. Merkmale der Dekonstruktion, in denen makro- bzw. mikrohistorische Umwandlungen europäischer und amerikanischer Pluralität als «Transformationsdiskontinuität» auffällig werden, konstituierten begrifflich-relativierte Strategien im politischen und literarischen Prozess der Pluralisierung: «Deutungskonflikte» sind für Barbara Stollberg-Rilinger äußerst aufschlussreich, denn in der «Kulturgeschichte des Politischen» würden «Konsensfassaden» beträchtlich ins Wanken geraten, wenn Historiker symbolische Leistungen der «Komplexitätsreduktion» hermeneutisch reflektieren oder über die reformatorische «Enthüllungsliteratur» hinaus in den folgenden Jahrhunderten psychologische, emanzipative und appellative Transformationen rekonstruieren würden.

Als aufgeklärter Relativismus der «Transformationen», dem das Problematische historischer Anwendung abhandengekommen ist, wird in Wirklichkeit eine Objektivität gewahrt, die sowohl dem erkenntnistheoretischen Maßstab wissenschaftlicher Reflexion verpflichtet ist als auch Normen eines rationalen Bildungsideals weiterentwickelt. Auf der Strecke bleiben indes vorbegriffliche, kontinuierliche oder metaphysische Implikationen, weil die Dimension menschlicher Praxis ausgegrenzt und an die Rationalität verifizierbarer Erfahrungen geknüpft wird: Aktuelle gesellschaftliche Relevanztheorien, deren problemlos gehandelte «Transformationen» und Identitäten als Wirklichkeitskräfte der Rückschau das Gütesiegel «Wissenschaft» tragen, entwerten und entzaubern im Kern die Bedingtheit der Erwartungen, da sie den historischen Stoff aufgrund sprachlicher Vermittlung bis zur Verwandlung verflüchtigen, die nie widerspruchsfrei ist. Historiker, die in dem Maskierten mehr als eine Formsache entlarven, kommen nicht

umhin, selbst durch eigene agonale Positionierung eine Gesamtsicht zu interpretieren. Dekonstruktion ist Demaskierung, der die Desillusion auf dem Fuße folgt – im «Welttheater» haben Historiker als freie Denker immer Relevanz und Fragesinn, weil sie auf sich selbst gestellt das Spiel der Worte auflösen, damit der Dialog mit der Vergangenheit nicht abbricht.

Habitus und Charakter des disziplinenübergreifenden Verhältnisses von Divinität und Diversität spiegeln primär Fragen perspektivischen Lebensvollzugs wider, die sich mit den Worten Ingolf U. Dalferths grundsätzlich gegen jegliche individuelle Separierung gemeinsamer Wirklichkeit und Wahrheit sperren müssen: «Isolierte Perspektiven sind eine ir-reale Abstraktion», weil «in» den Perspektiven «andere» Perspektiven als «konstruierte Kombination von Perspektiven» immer schon präsent sind. Religiös, literarisch, politisch und künstlerisch sind freilich die dadurch erfahrenen Lebensdeutungen, Ansichten und Handlungsziele des jeweiligen Interpreten, der sich nicht unbedingt eines philosophischen Relativismus befleißigt, zwischen Wirklichkeit, Wissenschaftlichkeit, Idealentwurf, Utopie oder Vision fließend: «Sprache und Wahrnehmung stehen in Wechselwirkung» (Paul Feyerabend), das wäre als Erstes ein allgemeiner Eindruck. Dass sich hierbei «gemeinsame Wirklichkeit überhaupt erst erschließt», obliegt als Zweites dem «Einspruch der Wahrheit», weil er sich der «Relativität von Perspektiven» (Ingolf U. Dalferth) widersetzt. Indem Wahrheit nämlich «in einer Perspektive das *Jenseits* dieser Perspektive in Erinnerung hält», ermöglicht sie als Drittes die Kommunikation «zwischen Perspektiven», denen sich im Prozess des Verstehens weder Sprach- noch Deutungstalente zu entziehen vermögen. Wer jedoch das Theos-Moment in Sprachlichkeit und Perspektivität vorsätzlich minimieren, neutralisieren, selektieren oder negieren will, bejaht ein Interpretationsgeschehen, das auf den Totalitätsbeweis des extremen Egalitarismus hinausläuft und akosmologisch keine Fundamentaldifferenz zwischen dem Handeln Gottes und dem menschlichen Handeln thematisiert. Gottes Gegenwart und die auf sein Wort bezogene Hermeneutik – ein schon auf den Götterboten «Hermes mit dem Geldsack» (Carl Schneider) und vom streitbaren Philosophen Kelsos Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts analog auf den «Gottesboten», den «angelos» Christus» (Karl Clausberg), polemisch zurückgeführtes Verstehen – bedürfen nachdrücklich der Differenzierung. Ihre differenzverwischende Wirkung macht verschiedene Wahrnehmungsmodi notwendig, wenn sie seine Allmacht und seinen Willen in der Praxis des Lebens ausdrücken wollen. Träfe das faktisch nicht zu, dann würde nicht mehr das Verschwinden der Andersheit zwischen Offenbarung

und Erfahrung oder Gott und Mensch in Wirklichkeit überzeugend zur Sprache kommen.

Dass die Welt ereignisreich und wechselhaft ist, macht sie komplex, unübersichtlich und zwingt Forscher zum Selegieren, um sich durch definierte Verfahrensweisen «in der Welt von der Welt» (Ingolf U. Dalferth) sachgemäß zu distanzieren. In wissenschaftlichen Disziplinen begründen Exzellenz und Rationalismus zum einen die sog. Professionalität «wohl-trainierter Individuen» (Paul Feyerabend) oder «akademisch trainierte[r] Kulturdeuter» (Friedrich W. Graf), zum anderen befähigen sie zu erfolgs-bezogenen Methodeneinsätzen, unter denen bisweilen Verfahren selektiver Vereinfachungen und divergenter Zielaneignungen auffallen. Autonomie-zentrierte «Bricolage-Aktionisten», «Modernitätshistoriker», «Globalisie-rungsstrategen», «Transformationsforscher», «Identitätskonstrukteure», «Paradigmenplaner» und «Meinungsmacher» strapazieren, übertreiben und verschränken die Beliebtheit und Übernahme verfügbarer Rationalisierungsmodelle. Beispielhaft ist «die «Paradigmawechsel-Vokabel [...] – wie im Alten Testament das Wort Schibboleth – ein Erkennungszeichen für Gruppenmitglieder, es ist eine Legitimation» (Konrad Reppen). «Paradig-menplaner», wie der katholische Theologe Hans Küng, fordern Kirchenre-formen und neue Aufbrüche, die Blockaden im autoritären Klerikalismus, «verflachten Traditionschristentum» und «kurialen Krebsgang» zu über-winden helfen. Darauf verweisen seine Bücher «Das Christentum», «Theo-logie im Umbruch» oder das «Zeit»-Interview «Wagt endlich Reformen!» vom 26. Mai 2011.

Zu Bereichen dieser Untersuchung gehören Diskontinuitäten, fragmen-tierte Detailstudien und disparate Kommentare der wissenschaftlichen Komplexität, um sowohl über deren analoge und agonale Kontingenzpro-bleme als auch über deren selbstoptimierte Wahrnehmungsstrukturen literarischer Subjektstrategien zu berichten: Mit fortschreitendem Wissen wächst im Ganzen die Rätselhaftigkeit, denn alle Wissenschaften sind «*intellektuelle Vereinfachungsstrategien mit Methode*» (Ingolf U. Dalferth). Nicht «eine» Wissenschaftstheorie bzw. nicht ein «einzigster Theorieheiliger» (Friedrich W. Graf) geben indes den Ausschlag, nicht nur Traditionalis-ten, Modernisten, Experimentatoren, Fachleute, «Mitspieler», «Trittbrett-fahrer» und «postmoderne Partisanen» (Friedrich W. Graf) haben ihre Stimme im kulturorientierten Erkenntnisprozess, sondern auch vermeint-liche Denkstrategien ohne Gottes Wirklichkeit. Selbst wenn ihre sprach-lich konstruierten Ansprüche als wirklich oder unwirklich zu erschließen wären, sind sie gleichfalls zu respektieren. Dalferth hat sein Ergebnis so

aufgerundet, dass «Gottes Wirklichkeit» allen anderen Wirklichkeiten und Möglichkeiten «sachlich, epistemisch und alethisch» überlegen sei: «Wo immer etwas ist oder bezeichnet, wahrgenommen, erkannt und gesprochen wird, [ist] Gott wirklich gegenwärtig».

Im «Grundvollzug des Lebens» ist das Wahrnehmen der Gegenwart Gottes nicht nur ein kognitiver Akt, weil eine Lebensorientierung intrinsisches wie hermeneutisches Verstehen einbezieht: «Verstehen kann man das Leben nur rückwärts, leben aber muss man es vorwärts» (Ingolf U. Dalferth). Was hier wie eine relationale Linearität erscheint, charakterisiert im risikofreudigen Lebensvollzug eine kulturelle Komplexität, in der eine christliche Subjektivität zur Sprache kommt, denn selbst die «Negation Gottes zehrt von dem, was sie negiert» (Ingolf U. Dalferth). Eine solche «radikale Theologie», die das Denken einerseits misst an dem, was sie gründet, «macht ihr Denken radikal experimentell» (Ingolf U. Dalferth). Andererseits ist die geschichtliche Wahrnehmungspraxis freilich zum «Opfer» der beschleunigten Veränderungspraxis geworden, so dass in dem sprachlichen «Relativierungshexenkessel» (Peter L. Berger) sowohl «Opportunisten» (Paul Feyerabend) der zweckvollen Vergangenheitsaneignung als auch «Häretiker» (Peter L. Berger) der gegenwärtigen Kompetenz-Kultur zur Sprache kommen. Alle bemerkenswerten Deutungsdenker wollen den «fälligen Unterscheidungen von Erinnerungsmüssen und dem Vergessendürfen» (Friedrich W. Graf) durch die historisch-kritische Methode längst keine «reservatio mentalis» mehr bescheren.

Hermeneutisch hat sich «Verstehen» gelegentlich zum «Sozialfall» entwickelt, weil das sprachlich Uranfängliche Gottes modernisiert, mobilisiert oder disziplinar wie multi- bzw. interdisziplinär umgeschmolzen wird: Was «rückwärts» ontologisches Einverständnis im menschlichen Miteinander sichert, wird in der «Rede vom Sprechereignis verharmlost» (Ingolf U. Dalferth), handlungsorientiert dem «Akteur» oder «Operator» Mensch «auferlegt», von ihm vergessen. Oder es radikalisiert sich «vorwärts» zu einer rationalistischen Modalität des «besseren» Lebens, die die «Aneignungs-Rede» von der gegenwärtigen Zukunft bestimmt. Da «kritische Selbstdistanz» einem Oktroi der Historisierung gegenüber unabhängig bleibt, ist die Fiktion eines autoritativen Richteramts ohnehin machtlos, nicht aber die Legitimation einer uranfänglichen «Berg»-Aktualität, die den Beobachter der perspektivischen Vielfältigkeit bzw. der «Vielheit und Verschiedenartigkeit des Verschiedenen» (Ingolf U. Dalferth) einfach für mehr präskriptives Unterscheidungsvermögen gegenüber einer «Kulturgeschichte des Politischen» empfänglich macht.

Was der Theologe und Historiker Friedrich W. Graf in seinem Buch «Die Wiederkehr der Götter» speziell unter dem Teilaspekt «Das Eigenrecht des Normativen» behandelt hat, differenziert den Begriff «Natur», wenn anthropologische Relevanz das Thema «Mensch» bzw. «Menschenbild» als Natur- und Kulturwesen berücksichtigt. Während ihm katholische Moraltheologen einen normativen Gehalt zuerkennen, spricht ihm das die «Mehrzahl protestantischer Ethiker» einfach ab. Vielleicht deswegen ruft Graf zur theologischen Wachsamkeit auf, die sich reflexiv noch stärker durch die memoriale Beharrlichkeit gegen «sündhaft falschen Gebrauch» legitimieren lässt; denn dem «gelehrten Glauben» geht es bei aller «Interpretationsoffenheit» entweder um eine «rationale Durchsichtigkeit», mit der sich der Mensch durch «Stolz, Anmaßung oder Gottesgrößenwahn als unbedingter Herr seiner Lebenswelt» aufzuschwingen versucht, oder um die areligiöse Denkfreiheit eines säkular-eschatologischen Geschichtsschemas. Keine geistige Selbsterhebung oder Reflexionskraft kann nämlich sichere Zusammenhänge produzieren, es sei denn, die «Mißbräuchlichkeit der Rede von Gott» geht so weit, dass der «einzelne Fromme sich selbst mit dem göttlichen Wort gleichschalten [!] darf». Verschiedene Zeitgeist-Haltungen greift Martin Mosebach auf, der mit seinem Buch «Häresie der Formlosigkeit» vornehmlich kirchlich-liturgische Entwicklungen nach dem Vatikanum II nicht reformfreundlich, sondern offensiv bzw. ironisch kritisiert und kommentiert. Bereits auf der ersten Seite steht sein «felsenfester» Glaubensappell, dass «ein Gedanke ebenso viel Wirklichkeit besitzt wie ein Berg».

Die Ubiquität von Kulturbegriffen ist verwirrend, ihr operationaler Einsatz verwickelt sich gegenseitig und ist eventuell ein Kriterium dafür, wie Menschen ihre Wirklichkeit, in der sie selbst leben, mit begrifflich-experimentellen Sinnqualitäten und -horizonten koordinieren. Gegenüber Denk-Experimenten, in denen Menschen ihre Welt absolut nicht «im Griff haben», hatte Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799) schon um das Jahr 1790 selbstironisch in seinen «Sudelbüchern» eine eigene Vorstellung von Aufklärung entwickelt, die «in richtigen Begriffen von unsern wesentlichen Bedürfnissen» (Wolfgang Promies) bestehen müsse. Das Wort «Bedürfnis» bezog er einerseits auf das «Subjekt», das – wie er meinte – sich selbst als «Ich» unergründlich blieb, andererseits hatte er damit die Komplexität des ganzen Menschen im Blick. Erst Lichtenbergs Interpret Albrecht Beutel spricht vom «Postulat eines praktischen Bedürfnisses», so dass er die ganzheitliche Komplexität auf die Wortbedeutung der Kanzlei- und Handelssprache reduziert.

Grundsätzlich selbst immer im «Zweifel», der den subjektiven Zwiespalt des nach Klarheit und Wahrheit drängenden Denkens in der Originalität «ungewöhnlicher Vielseitigkeit» kennzeichnete, verteidigte Lichtenberg somit keinen «System-Despotismus», sondern determinierte – wie Albrecht Beutel untersucht hat – sein «Denk-System», um in der «Combinatio Idearum» zu zeigen, was er «zweckmäßig zusammengedacht habe». Das kann eine erkenntnisfördernde Ausweitung in »witziger Kombination« oder einfach ein phantasievoller, innovativer «Witz» sein, der «zwischen Individuen überraschende Verhältnisse» wahrnimmt: Beispielsweise habe das sprachbildende «elementarste Transformationsverfahren» ausgereicht, um die «metaphorische Qualität religiöser Sprache» als «Technik der Metaphorisierung» zu präsentieren. Weitere multivalente Transformationstechniken Lichtenbergs seien die der «Relativierung», «Profanierung» und der «parodistischen Verfremdung». So ist die vor Gott geltende «eine» und «ganze Wahrheit» transzendental gedacht. Indem Lichtenberg für «Gott» auf das «Motiv der himmlischen Engel» zurückgriff, hatte er die menschliche Beschränktheit im Blick und kam zu dem Schluss, die Engel würden die «Flohsprünge des Menschen nach dem Himmel nicht ohne gefälliges Lächeln» begleiten. «Selbstdenker» Lichtenberg erschafft durch Transformationen nicht nur die «Profanisierung des Religiösen» in «witziger» Verbindung, sondern sein Antikatholizismus ist wirklich antipapalistisch, antiklerikal und antijesuitisch, polemisch gegen «prinzipielle Exklusivitätsansprüche», «konfessionalistische Verkrampfung», «geistige Bevormundung und religiösen Despotismus» gerichtet.

Selbstverständlich werden instrumentelle Gestaltungen der «Transformationskontinuität» kritisch bewertet und interpretiert: Wen beunruhigt der Neologismus, mit dem die Selbstkonstruktion bestimmter Bereiche sowohl logische «Übergänge» als auch menschliche Entwicklungspotenziale evolutionistisch «herbeiredet», indem sie Schlüsselfunktionen und Schlüsselstellen durch äußerlich-politischen Formalismus bewusst, durchgängig und sprachlich «glatt» auf erfahrungskonstituierende Theorien bzw. auf gleichgestaltete Handlungsweisen reduzieren? Weitaus weniger befriedigend kann aber in der wissenschaftlichen Konstruktion der latente Dissens von Werterelationen, -vorstellungen oder Motiven sein, wenn sie den mit der Theorie erfassten Bereich zu synthetisieren versuchen. Multifunktionale bzw. polyvalente Transformationen, deren interdisziplinäre Konstruktionen zielsicher «sinnvariierende» Strukturverhältnisse auf Aussagen bewusster Gleichförmigkeit verengen, überraschen indes durch unerwartetes Anerbieten neuer Bedürfnisse, das wiederum beliebige Reaktionen interdisziplinärer

Spekulationen weckt. Ihnen analog ist die Demonstration der «anti-kollektivistischen bürgerlichen Selbstregierung», der einzig und allein die Hybridität der «permanenten Selbsttransformation» (Andreas Reckwitz) entspricht.

Was der Mensch profaniert, kombiniert, arrangiert, experimentiert oder produziert, das ist die auf das erkennende Selbst beschränkte Logik kreativer Transformationsleistungen: «Neues» aus «institutionentheoretischer Perspektive», die «Historizität, Institutionalität und Symbolizität» (Reinhard Blänkner) integriert, beleuchtet funktionale Strukturen und symbolische Kommunikationen des «Subjekts». Mithilfe seiner Zentralität einzelne Aufgaben und deren «Zwischenräume aufzuspüren, ihre jeweiligen historischen Orte und Mechanismen politischen Handelns» zu unterscheiden, das ist die erweiterte zweiteilige Symbolik des kommunikativen Bedürfnisverwalters: Er schlüpft «symbolisch-expressiv» und «technisch-instrumentell» in die gleichsam kultursoziologisch übersetzte Rolle des veranschlagten «Akteurs», der im «Strukturwandel der Öffentlichkeitsphären» im 19. Jahrhundert, der sog. «neuständischen Gesellschaft», die «Verfassung als symbolische Ordnung des Politischen» gestaltete. Blänkners selbstorganisierte «Bricolage» ist eine Theorien-Kombination, die in Deutschland noch vor 1848 in den «reichsnationalen Transformationsprozess des Konstitutionalismus» geraten sei. Sie gilt für «gemeineuropäische» Prozesse und die Vereinigten Staaten von Amerika.

Damit ist der Leser mitten in gegenwärtigen Bereichen dieses Themas, die die Freiheit des Denkens und Forschens oder Wirkungen des Geistes von Renaissance, Humanismus und Reformation in Europa und Nordamerika im begrifflichen Wandel der «Großen Transformationen» thematisieren. Im modernen Wissenschaftssystem lehnt Friedrich W. Graf «Tabuschränken» ab, denn der «Ritus der einen, reinen Begrifflichkeit» besitze «nur Züge blasphemischen Personenkults», stattdessen bevorzuge er die «Überwindung disziplinärer Grenzen und die *bricolage* von Elementen heterogener Theorien». Wem dient eine multidisziplinäre bzw. interdisziplinäre Theorie-Bricolage? Was Friedrich W. Graf für die Postmoderne seit der 1980er Jahre in Anschlag bringt, nimmt Andreas Reckwitz insgesamt für das 20. Jahrhundert, für die «zweite Modernitätskultur der 1920er bis 70er Jahre» und für die folgende sog. Postmoderne in Anspruch. Seine Antwort auf das, was er statt «Bricolage» nun als «kombinatorisches Arrangement» bezeichnet, sind mitwirkende «Theorien des Subjekts und Theorien der modernen Gesellschaft», die gleichermaßen als «kontingente Sinngeneratoren» postmoderne Beiträge liefern, die letztlich eine «spezifische *Hybridität*» hervorbrächten. Unter einer Langzeitperspektive verlaufe diese experimentorientierte «Transformationsgeschichte» seit dem

18. Jahrhundert «schlagwortartig vom «Charakter» über die «Persönlichkeit» zum «Selbst»». Analoge Perspektiven eines verstehenden Subjekts, die seit der Reformation im religiösen «Sein» und «Bedeuten» zentrale Gegensätze hatten aufbrechen lassen, entfalteten Erkenntniswerte, die sich von der «Wahrheit» und «Wahrhaftigkeit» zur «Wahrscheinlichkeit» verschoben.

Es nimmt nicht wunder, wenn Modernität und Subjektivität ein «potentiell heterogenes Arrangement von Dispositionen» gestalten, in denen die «Entfaltungslogik» einer «Logik der Selbstdekonstruktion» Platz gemacht hat: Ihre Instabilität bringt in jeder Subjektkultur «ihre spezifische Form des Scheiterns und des Mangels an Identität hervor» (Andreas Reckwitz). Da Friedrich W. Graf dem gegenüber nicht gleichgültig bleibt, erscheint ihm der Anbieter-Markt rationaler Transformationen und kognitiven Handelns wie ein Monstrum des permanenten Ausnahmezustands. Angesichts unpersönlicher, monströser Intersubjektivität stellt sich generell die Frage: Wie viel Transformismus, Dekonstruktion und Objektivität ist eigentlich dem Exzellenz-Thema «Heilige Berge» zwischen Antike und Moderne – insbesondere in seiner «Kontingenzbewältigungsfunktion» (Ingolf U. Dalferth) – kirchengeschichtlich und glaubensentscheidend abzurufen? «Heilige Berge» überlieferten in «präskriptiver Sprache» so genannte «verzauberte» Denkweisen, deren unumgänglichen Modalitäten normative Spannungsverhältnisse zwischen Kosmos und Chaos entschieden haben – auch «nach Christus» mithilfe des «prophetischen Korrektivs» (Hans Küng) in und außerhalb der Kirche.

In den mannigfaltigen Rezeptionsvorgängen mit «Großen Erwartungen» zeigte sich die prägende «Transformationskontinuität» der hellenistischen und orientalischen Kultureinflüsse, des praxisbezogenen Ideenaustauschs, der paradigmatisch-römischen Rechtssprache, der philosophisch-moralischen Ansprüche, der Bildwanderung, des Glaubens und Aberglaubens. In ihrer natürlichen Wahrnehmung repräsentieren sie nach Ansicht des «Erlösungssuchers» (Hartmut Böhme) und interkulturellen «Raumexperten», des Kunst- und Kulturhistorikers Aby Warburg, energetische Zeitkonzepte, in denen sich vielsagende «kosmologische Symbole als Funktionen des identischen, weite Epochen und Raumgebiete umspannenden kosmischen Orientierungswillens» erhalten hätten. Archaisches Wissen überlieferte in der Tat Erfahrungen, bewahrte Kenntnisse und nahm einen naturrechtlich geregelten Einfluss auf soziale Vorgänge bzw. kollektive Ereignisse: «Sie waren theoretische Astrosoziobiologie und soziales Bindemittel in einem» (Paul Feyereabend).

Warburgs ordnende Alternative, die methodisch vorsichtig auf einer «Interdisziplinarität bei vorausgesetzter Disziplinarität» (Hartmut Böhme) beruht, impliziert im Ergebnis keine «*Theologie der Religionen*» (Bernhard Nitsche), aber schöpfungstheologisch eine «Autonomie der Religion», die sowohl durch die «Geschöpflichkeit des Menschen» als auch durch die Personalität ihres «propositionalen Charakters» (Dietrich Schotte) gegenüber Gott absolut gerechtfertigt ist. Damit legitimiert sich der christliche Geltungsanspruch, alles «um Gottes Willen in der Welt zu erfüllen» (Dietrich Schotte): Gottes «Ordnungswissen» ist ein Grundbestandteil jeglicher «Übersetzung», die dem modernen Forscher im Anspruch auf propositionale, revisions- und ergänzungsbedürftige Gehalte hilft, antike Prozesse der hellenozentrischen Kulturkreise von Griechentum und Römertum oder Judentum und Christentum mit ausreichender Trennschärfe der Subjekt-Überzeugungen zu differenzieren. Was sich dabei an anthropologischen und humanistischen Prinzipien aus dem Naturrecht und den Kenntnissen der menschlichen Natur im Nachhinein vernünftig ableiten lässt, manifestiert sich «niemals völlig rein in der Wirklichkeit, sondern nur in von Menschen geschaffenen Institutionen» (Jürgen Osterhammel). Das notwendige Ausbalancieren von Perspektiven, Urteilen und «diskursiver Gerechtigkeit» qualifiziert jedoch nicht nur eine «dialogische Haltung zum Anderen» (Jürgen Osterhammel), sondern genauso den aktiven Rezipienten oder kritisch-aufmerksamen Leser.

Offenkundig ist jede «Übersetzung» von der selbsterhobenen «Transformationskontinuität» her ein äußerst diffiziles Unternehmen. Insbesondere eine biblische, die den «genuinen Sinn» der originalen Grundlage «in einer anderen Sprache nachzubilden» versucht, wird von der Absicht getragen, eine Brückenfunktion zwischen der vergangenen antiken und der modernen pluralistischen Kultur auszuüben: Sprachliche Übertragungen können begrifflich und inhaltlich vom Original abweichen und verdrängen «propositionale Gehalte» zugunsten einer «Analogisierung religiöser Rede mit ästhetischen oder hedonischen Urteilen» (Dietrich Schotte). Im genannten Zusammenhang ist Warburgs europazentrische Sicht zunächst anregend, wenn er kulturell klärend bzw. dekonstruktivistisch betont, «Athen will eben immer wieder neu aus Alexandria zurückerobert sein». Die hellenistische Großstadt Alexandria, die nach Siegfried Kreuzer einen beträchtlichen Anteil von ca. 200.000 jüdischer Bewohner aufwies, wurde nicht nur «politisches Zentrum der staatlichen Diözese <Ägyptus>» (Wolfgang Hage), sondern umfasste nach großzügig geschätzten Angaben von Philo im 1. Jahrhundert n. Chr. in ganz Ägypten die Präsenz und Integration einer

jüdischen Bevölkerung von nahezu eine Million. Nach heutiger Schätzung wäre das «ca. 1/8 der Gesamtbevölkerung» (Siegfried Kreuzer) gewesen. Während Jerusalem historisch an Bedeutung verlor, verteidigten die Kirchenväter die Auferstehung Christi gegen die «gnostische Christologie», deren Verständnis von einer «Mythologisierung der Christusgestalt» ausging, um eine «Aufspaltung des christlichen Erlösers in zwei völlig getrennte Wesenheiten» (Hans Küng) zu behaupten.

In einem weiteren Punkt, allerdings noch differenzierter und gleichsam programmatischer bedeutsam, erwähnt Hartmut Böhme Niederschriften aus Warburgs Todesjahr, dass «Babylon, Athen, Alexandrien, Jerusalem, Rom» wichtige «schöpferische Kraftfelder» gewesen seien, die im Zusammenspiel konstruktiv das «Urprägewerk europäischer Mentalität» bestimmt hätten. Michael Jaeger hat jeden Versuch einer klärenden Stellungnahme vermieden, als er weder eine Frage nach dem Besonderen der «Ursprungszeit» stellte noch eine spezifische Zeiterfahrung als «Lebensgefühl» der Menschen artikulierte. Im Horizont eines differenzierten Zeitkonzeptes bleibt offen, ob Warburgs Zivilisationsprinzip, das Jaeger aus Goethes Perspektive als «Wurzel» einer «europäischen – jüdische, antike und christliche Tradition verbindenden – Kultursynthese» oder als «Negation einer solchen Seinsordnung» innerhalb des «europäischen Kultursynkretismus» beurteilt, ohne Weiteres zu übernehmen ist. Im wissenschaftlichen Rekonstruktionsversuch «wahrer [!] Interdisziplinarität» (Dieter Wuttke) sind Warburgs mentale Differenzierungen in Symbolen, Metaphern und Bildern – wie Hartmut Böhme betont hat – einleuchtende «performative Akte des Ich». Wer denkt nicht gleich an originelle Redner, die auf Zuhörer wie Dirigenten wirkten, indem sie ihre Gedanken in freier und zugleich gebundener Rede oder im theatralischen Zusammenklang von Gehalt und Ausdruck bekräftigend entfalteten.

Da der Mensch das nicht Greifbare und Berechenbare darstellen möchte, ist er ein in Zeichen denkendes, handelndes und Mitmenschen gegenüber auf Verständigung eingestelltes «animal symbolicum» (Ernst Cassirer). Dessen formenreiche Modalität des Symbolischen, die beispielsweise Mythos, Religion, Sprache, Literatur, Technik, Wissenschaft und Geschichte inszenieren, ist in sich strukturierte Wirklichkeit und optimiert soziale Bedingungen. Einschränkend ist wichtig, dass Symbole eben «nicht in kausale Zusammenhänge überführbar» sind, denn «ihre Wirkung bleibt immer offen» (Gerhard Göhler). Ihre «spezifischen Mechanismen» seien weder auf den systemtheoretischen Handlungsbegriff noch auf die «historische und empirische Forschung» unmittelbar übersetzbar.

Eine radikalisierte «*symbolische Praxis*», zugespitzt im rassistischen Nationalsozialismus oder im theoretisch-klassenbewussten «Wissenschaftlichen Sozialismus», in dem speziell der Terror als «Diktatur des Proletariats» durchgepeitscht wurde, ist letztlich die strategische Zweckgebundenheit einer totalitären «Bricolage», eine mit diktatorischen Mitteln erzwungene Integration, deren «Normativität» und «Normalität» politisch absurd ist.

Symbole können keine «uniforme Ausrichtung erzeugen, weil sie stets auf der Empfängerseite interpretiert werden». Kann dann eine plakativ-instrumentalisierte Zustimmung wie ein orientierender «Resonanzboden» wirken, der eine «normative Integration» (Gerhard Göhler) erzeugt? Aus anthropologisch-ganzheitlicher Sicht stimmt Dieter Wuttke, der Aby Warburgs Grundsatz der ««vergleichenden Ikonologie»» gegenüber einem «musealen Terrorismus» besonders «bezeichnend und einprägsam originell» findet, mit dessen Zentralthese überein, dass ««der homo sapiens in der ganzen Welt und zu allen Zeiten derselbe»» sei. Auch wenn diese These undifferenziert erscheint, ist zu beachten, dass Menschen innovative Denkräume entwerfen, in denen sie Sachen «performativ»- wirksam darbieten – als Effekte von Inszenierungen. Da Menschen vertraute und erprobte «natürliche» und «künstliche Systeme» verwenden, deren «erkenntnisstiftende Funktion» (Katja Schupp) einen riesigen «Literatur-Berg» von Texten, Sprachen und «Übersetzungen» rezeptionsgeschichtlich anwachsen ließ, dokumentieren sie indessen «Gemeinsamkeiten zwischen Literatur und Geschichte» (Katja Schupp). Im vergleichenden Blick des Längsschnitts – abhängig von zeitgeschichtlichen Hintergründen und zugleich im natürlichen Wechselspiel von Sprache und Kultur oder Tradition und Performance – vermittelt ein «auf den Rezeptionsprozess gerichtetes Erkenntnisinteresse» (Katja Schupp) so etwas wie Transformationen einer wertbeständigen Leistungsschau, in der sich seit Renaissance und Reformation eine autonom «*streitende Entgegensetzung* von Theologie und Philosophie» ausbildete. Der konfliktreiche Prinzipienstreit zwischen Theologie und Philosophie nötigte schließlich zur Anerkennung des äußeren Gegensatzes, um ihn dann zum «Gegensatz innerhalb *sowohl* der Theologie *als auch* der Philosophie zu machen» (Ingolf U. Dalferth). «Dialogisches», das durch Wissen und Intentionalität einen Ansporn zwischen Menschen hervorruft, strukturiert indes Kommunikationsverhältnisse, die Machtansprüche sozialen Aufstiegs, Herrschens, Unterwerfens und Scheiterns eingrenzten, aber auch einen Spiegel von Gleichheit und Ungleichheit sowie von Praktiken und Strategien boten, die sowohl über Krieg und Frieden als auch im globalen Denken und lokalen Entscheiden den Ausschlag gaben.

Zur Gestaltung des thematischen Aufgabenfeldes sind anhand von Beispielen relativistischer Fallstudien das «historisch heterogene und dynamische Feld der *Technologien des Selbst*» (Andreas Reckwitz) einzubeziehen. Immer ist der handelnde Mensch, so lautet allenthalben der «kreative» literarische Tenor, in der Theorie nicht nur ganz Tier, sondern auch selbstwahrnehmendes bzw. selbstoptimierendes Kulturwesen. Deswegen zwingen historische Fragen nach den kommunikativen Vorbedingungen und der universellen Validität der Gründe zum Rechenschaft ablegen über Inhalte, Werte, Verfahren und zukünftige Ziele der Sinnsuche und Sinnsetzung. Das bezeugt letztlich der über Jahrtausende genetisch nicht definierte Erfahrungsschatz: Die gleichsam mit ihm überlieferte Tatsachenbehauptung, dass Werturteile der Tradition nicht nur inhärent sind, sondern bei bewusster Trennung von Tatsache und Werturteil ihren Sinn verlören, hat im Laufe der Zeit im Sprachgebrauch der Gegenwart semantisch bzw. metaphorisch an Wahrheitsgehalt, Kraft und Konsistenz eingebüßt.

Mobile Spielarten postmoderner Theorien formen die Wirksamkeit «kon-textueller» Wechselseitigkeit, indem objektive Kombinationen zwischen Substantiven, Suffixen und Präfixen wie «ko-», «kon-», «trans-» oder «dia-» sowohl von Gehirn und Genetik als auch von Sprache und Metaphorik im Bild des «Miteinanders» (Uwe Pörksen) einfach «geschaltet» [!] werden. Kopplungen naturalisierter Funktionalität werden somit durch «dia-logische» Vorgänge der «Kopräsenz», «Kohärenz», «Koadaption», «Koordination», «Kooperation», «Koedukation» und «Kovarianz» bis zu «Konformität», «Konflikt» und «Transformation» determiniert. Im Endergebnis besticht die formal-kulturelle und interkulturelle De- bzw. Re-Konstruktion bisweilen durch ein intentional, metaphorisch und essentialistisch «luftiges» Denkspiel, das «Unglaubliches» im inszenierten «Theorie-Glauben», dem die zugeschriebene Spannung zwischen Konkretion und Abstraktion ähnelt, annähernd in probater Darbietung präsentiert: Evolutionäre Großprojekte sind die unbewegten Bewegter des Zukünftigen, die nicht nur den Mythos einer inneren Vernunft oder die Emotionstheorie einer Selbstzuschreibung genauer konturieren, sondern konzeptionell alles unternehmen, den Universalismus professioneller «Subjekttransformationsbewegungen» durch neue Verbindungen und «Verdichtungsräume» zu optimieren. Projektoren verfügen über Gleichsetzungen und Seinsbildungen wie mit dem «Lego der Plastikwörter»: «Das ist der Sinn der kleinen elementaren Grammatik der Plastikwörter» (Uwe Pörksen).

Diskurs- und Kommunikationstheorien entwerfen, verplanen, kombinieren, pilotieren und vernetzen bekanntlich die übersichtliche Dynamisierung

von Erkenntnis-, Diagnose-, Bildungs-, Entwicklungs- und Erziehungsprozessen, indem sie überkommene wissenschaftliche, hermeneutische und politische Prinzipien nunmehr mit fortschrittlich flexiblen Kategorisierungen des Dialogischen ausstatten. Der französische Philosoph und Sinologe François Jullien empfiehlt jetzt aus chinesischem Blickwinkel, also aus der intellektuellen Position nichteuropäischer Kulturpolitik, vitale Voraussetzungen einer geltungslogischen Aktivität im «Dazwischen», die zum Verzicht auf alte regenerierende Modelle der Universalität motivieren wollen: ««Natur»/«Kultur» bilden einen in sich verkalkten Antagonismus, den man heute weitgehend überwinden will». Alle «Schemata der Universalität», selbst die der «kognitiven Wissenschaften als Module der Moral», seien «weiterhin verzweifelt armselig». Jullien hält die Fahne der Wissenschaften sehr hoch, denn «diese universelle Grammatik ist nicht mehr überzeugend, weder in ihrem Reduktionismus noch in den vorherigen Formalismen».

Was gedachte «Große Erwartungen» einfordern, soll eine dem Menschen disparate, aber leistungsstarke Computerisierung der Sprache vermitteln, die bisher ungeahnte Möglichkeiten in sich bergen soll: John Markoff, Redakteur der «New York Times» und ein Kenner der Hochtechnologie im Silicon Valley, war in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» vom 23. Februar 2011 zuständig für einen Artikel mit der Headline: «Das sind schon fast intelligente Dialoge». Beigefügt ist der alarmierende Kurzkommentar: «Eine Automatisierungswelle wird unsere Sprachkultur und die Ökonomie grundlegend verändern. Der Supercomputer «Watson» hat gezeigt, wohin die Reise geht». Ob der beschleunigte digitale Wandel mithilfe maschineller Synthetisierung andere Formen des Interagierens durch Systeme der Sprachverarbeitung radikalisiert, ist keine Überraschung mehr, sondern seit langem der unaufhaltsame Weg in den Neo-Mythos technophiler Aneignungsmodi. Eine «universelle Übersetzungsmaschine», die durch «künstliche Intelligenz» nicht nur alle Sprachbarrieren überwindet, sondern «zutiefst menschliche Eigenschaften simulieren» könnte, berechnet die «Wahrscheinlichkeit einer Übersetzung» – so der Bericht «Lost in Translation» im «Spiegel» vom 9. September 2013. In der gegenwärtigen Welt des «Dazwischen» alarmieren bereits bildschirmgesteuerte Selbsttautologisierungen, so dass virtuelle Wahrnehmungen «alles Daseiende pausenlos entwerten» (Michael Jaeger) oder sich durch technologische Programmiersprachen der menschlichen Verhältnisse zu ermächtigen scheinen: In «Wahrheit» bleibt «nun die Diskurspraxis sich einfach selbst überlassen» (Martin Gessmann), gerät in den computerisierbaren Konstruktivismus des «Wahrscheinlichen» –

«Wahrhaftigkeit» wird produktiv verarbeitet in optimierten Transformationsmaschinen, -aggregaten und -prozessen, die zur erfolgreich «bewältigenden» Simplifizierung des Problematischen beitragen.

Vermeintlich werturteilsfreie Sprach- und Denkmuster inthronisieren die Intellektualität avantgardistischer Handlungswillen in der Subjektkultur. Michael Jaeger fordert nach 150 Jahren, in denen «Faust als Identifikationsfigur» gefeiert wurde, einen «Paradigmenwechsel der Faustdeutung». Thomas Mann hatte schon mit seinem Roman «Doktor Faustus» 1947 und Hanns Eisler mit seiner Oper «Johann Faustus» 1952 eine kritische Wende gegenüber dem «faustischen Menschen» eingeleitet, der – wie bei Günther Anders 1956 nachzulesen ist – geklagt habe, «nur endlich» sein zu müssen. Das Liebäugeln mit einer «guten Vergangenheit» (Klaus Völker) bzw. «die gegebene Lebensrealität eines von Natur aus daseienden Kosmos oder einer Schöpfung» (Michael Jaeger) wird nun negiert bzw. destruiert durch die «modernen Revolutionäre», deren «zweite Schöpfung» des «neuen Menschen» in einer globalen «Wissensrepräsentation» triumphiert. Die durch den «Epochenbruch der Moderne» (Michael Jaeger) verminderte Distanz im «Dazwischen» verschleiert billigermaßen Gefahren «beliebter» Stimulanzien: Beschleunigungspotenziale der Medialität, die den «Global Player Faust» (Michael Jaeger) mithilfe eines «revolutionären Voluntarismus» instrumentalisieren, überfordern Menschen durch «Urängste», «Brustenge» (lat. «angina pectoris») oder «Daseinsangst». Akademische, ökonomische oder energiepolitische «Konsensfassaden» sind einsturzgefährdet: Jede «Weltneukonstruktion» des «Prozessdenkens» oder des «linearen Prozessgesetzes» hat angesichts von «Fukushima 2011» mit Dekonstruktionen zu rechnen. Menschen begehren auf, weil sie der manipulativen transformations- und identitätssicheren Evolution, der verdinglichten Oberflächlichkeit von Zwecksprachen, der Naturalisierung verbindlicher Standards oder der Maschinensprache des vermeintlich Segensreichen misstrauen.

Wie kann man sich jedoch erfolgsbezogen gegenüber wechselnden perfektibilistischen Glaubensansprüchen, die vermeintlich eine Substitution der Wirklichkeit, die «Realitätserweiterung» als Verknüpfung von virtueller und realer Welt oder gar das «Verschwinden der Gegenwart» (Michael Jaeger) prophezeien, behaupten und zugleich der Reizüberflutung durch die Medienwelt widerstehen? Die «Dienste der permanenten Gegenwartsnegation» (Michael Jaeger) und die Soziabilität artifizierlicher und intelligenter Dialoge zwingen Menschen «superexcellent» zum «Auf-Draht-Sein», wenn sie gleichsam Goethes «Unbehagen an der Moderne» (Michael Jaeger) heute als eine nachwirkend verstandene Aktualität rezipieren, bewerten

und verstehen wollen. Die «Interdisziplinarität» als Neuschöpfung autonomer Konstruktionen, die von Inszenierungen, Codierungen, Hypothesen, Hybridisierungen, Gegenwartsbezügen, Patchwork-Verhältnissen oder der Digitalisierung und «Mediatisierung kommunikativen Handelns» geleistet werden, sollen den Tatbestand untermauern, dass der «Überlieferungsbruch» durch die «Totalsäkularisierung der Welt» in eine «profane Eschatologie» wechselt. Jaeger verhandelt das «profane Konversionsprinzip» des «Übermenschen» als «zweite Schöpfung», die nicht nur mephistophelisch-maßlose «Mobilitätswänge» erfüllt, sondern ganz sachlich «rauschhafte, ja sucht- und zwanghafte Züge» organisiert: «Faust» dogmatisiert selbstsicher die Heuristik der zukünftigen Subjektivität und Modernität, denn er verkörpert den «Archetypus des modernen Willens» und selbstredend die «exemplarisch gelungene Persönlichkeitsentwicklung».

Die neuerdings in der Soziologie kursierende These «genetischer Variation für die soziologische Ungleichheitsforschung» beherrscht nach den Worten Martin Diewalds intelligente Verfahren, die im Bereich von «Genom-Umwelt-Interaktionen» zum allgemeinen Umdenken auffordern. Das wäre insbesondere im Blick auf opportunistische Genkorrekturen oder Genmanipulationen außerordentlich wichtig, wenn sie trotz ihrer unausgegorenen Bedingungen für komplexe Gesellschaften, angewandte Zweckrationalität und ungeklärte Positionen zwischen Kulturen in Frage kämen. Dazu wären auf dem «Forschungsfeld sozialer Ungleichheiten» verhaltensgenetische, soziale, menschenrechtliche und universale «Bedingungen für einen intelligenten Dialog zwischen den Kulturen» (François Jullien) einzuordnen. Insofern sollen modellhafte Evolutionen für dialogische «Subjektivationen» bzw. «sozial-kulturelle Subjektformen» (Andreas Reckwitz) zwischen den Vielvölkerstaaten China und Europa insbesondere soziologische und philosophische Spekulationen berücksichtigen, indem Hypothesen von Martin Diewald, François Jullien und Gerhard Vowinckel in bergferner «Luftigkeit» – als Heuristik des «Nochnichtseienden» (Michael Jaeger) über den Wolken – aufeinander bezogen werden. Auch wenn sich im Genpool der Population «Mensch» die Gene mit ca. 98,5% gleichen sollen, erfolgt in jedem Organismus des Menschen eine differentielle Genaktivierung. Ihre biologisch komplexen Vererbungsmechanismen auf molekularer Basis sind mithilfe eines neurowissenschaftlichen bzw. essentialistischen «Bau- und Schaltkastens» der vermeintlich planbaren Transparenz des Egalitarismus analog: Jullien's Wort «Tradition» fände im «Gegenüber seine Opportunität» des kulturell geprägten «Abstands» wieder, so dass die dem Dialogischen abverlangte «Ent- und Neu-Kategorisierung» der «Zielsprache»

keines «ideologischen Deckmantels» bedürfe, stattdessen aber terminologisch auf den Begriff der «regulativen Idee» Immanuel Kants zurückgreifen könne.

Der gott- wie personengebundene Begriff der «regulativen Idee» ist vielschichtig und nicht von ungefähr empfänglich für hermeneutische und epistemologische Täuschungsmanöver: Die im europäischen Geist tradierte vernünftige Idee wechselt «geswicht» vom literarischen Logozentrismus interkultureller «Differenzwahrnehmung» zur objektiven Sicht «nicht nur anthropologisch, sondern auch ethnologisch universal» (Jürgen Osterhammel). Europäisch-chinesische Dichotomien aufzulösen, ist das beschleunigte hermeneutische Ziel, um eine entspannte Intentionalität in der vermeintlichen «Symmetrie der Wahrnehmungen» (Jürgen Osterhammel) zu erreichen. Absolute «Entzauberung» wäre einerseits eine kommunikative Intentionalität, um semantische Mehrdeutigkeiten und Täuschungen auszuschließen. Andererseits würden unabhängig von der europäisch-chinesischen Austauschebene «Abstände zwischen Sprachen» erhalten bleiben, die kein fundamentales Hindernis darstellen oder Modalitäten einer kooperativen «Übersetzungspraxis» verstärkt vorantreiben. Im Geist «objektiven» Einverständnisses hat die spannungslose Diagnose gegenüber der «*Ausdrücklichkeit des Dialogischen*» (Jörg Splett) damit einen gemeinsam primären Wert. Wenn Jullien das Überwinden einer in europäischer Rationalität erstarrten Sprache fordert, weil deren Vereinheitlichung bestimmte Werte oktroyiere, dann «träumt» er von einer «subjektiv» beschleunigten Akkommodations-, Wandlungs- und Handlungsfähigkeit, einer intellektuellen oder digitalen «Metamorphosierung», die im konkreten subjektzentrierten «Dia» das «Abstand-Halten-Wollen» zugleich mit einem leistungsstarken Dialogismus verbindet.

Respektieren solche Machträume der Kopräsenz beispielsweise Träume und Wünsche einzelner Menschen? Welche Perspektiven aus «gegenwartsüberdrüssiger Ungeduld» (Michael Jaeger) ergeben sich im «Dazwischen», wenn die vielversprechende Heuristik des extremen Egalitarismus zur europäisch-chinesischen Täuschung wird? In der modernen Literatur wird eine «chinesische Theoriebildung» angemahnt, aber auch die Alternative erwähnt, «entweder die Tradition einer raschen Modernisierung zu opfern oder die ethische Sinisierung der Welt zu fordern». Generell ist «Inneres» immer ein Widerlager des «Abstrakten», wenn es sich um Konflikte des «Konfuzianismus als Inbegriff des chinesischen Kulturkonservatismus» (Carsten Herrmann-Pillath) handelt: Erstens ist die große Lebensferne eine abstrakte Dimension, die in Wirklichkeit jegliche «Gemeinsamkeiten und

Unterschiede zwischen dem chinesisch-konfuzianischen und dem westlich-christlichen Verständnis von Menschenwürde» (Pilgrim W. K. Lo) außer Acht lässt, und zweitens kann die abgründig-verdächtige Metamorphose einer politischen «Mimikry» (Mathias Brodkorb) nur die Teilnahme miterlebender Menschen voraussetzen, eben problemlösend aus der Lebensnähe der Wirklichkeit. Drittens gilt auch die Aufklärung für China: Kant hat den öffentlichen Gebrauch der Vernunft gefordert, denn alles andere, welches Bürger «nach seinen Begriffen glücklich machen» wolle, sei despotisch. Rebellion sei die Folge.

Objektiv eingerichtet auf «installierte Universalismen» und subjektiv bereit zur bewussten Parteinahme für das «Universelle» will Jullien maßgeblich die «gegebene Totalität» aufbrechen und damit der essentialistischen Verschiedenheit von Kulturen eine Gerechtigkeit des «Gemeinsamen» widerfahren lassen. Aus dem Grunde verlangt er Klärungen, in welcher Sprache und Begrifflichkeit man nun miteinander zu dialogisieren hätte, wie ein «kultureller Übereinstimmungsgrund im größten Maßstab» zum «Einverständnis» führen würde oder wie rationale Kategorien des Denkens neue Wege im Rahmen der «exemplarischen Umsetzung der Operativität» erschließen könnten. Im Übrigen müsste die «Selbstreflexion des Menschlichen», die im Überblick weder für den konkreten Menschen noch für Modalitäten der «Übersetzung» klärende Worte findet, navigierend-nivellierende Verhältnisse schaffen. Wie sollen aber Werte und Normen – wie die chinesisch-europäische Differenz zwischen «erworbener und gegebener Würde» (Pilgrim W. K. Lo) – im Dialog für ein herrschaftsfreies Horizontalverhältnis disponibel bzw. plausibel werden? Die europäisch geschulte Selbstdisziplin, die gegenüber der chinesischen Erziehung und Pädagogik sowohl auf einen kollektiv gedrillten Leistungswillen als auch auf das «Erwerben» individueller Würde aus «eigener Willensanstrengung» (Pilgrim W. K. Lo) treffen würde, hätte sich im spannungsvollen «Dazwischen» auf neue Herausforderungen der Kooperation und auf «Große Erwartungen» der Koordination einzurichten. Um das Gemeinsame kreativer Möglichkeiten genauer ins Auge fassen zu können, müsste das «Ungedachte» als extreme egalitäre Form des Interkulturellen menschheitlich präzisiert werden: Während «Gedachtes» das Stadium reflexiver Prägung längst abgeschlossen hätte, müsste «Ungedachtes» in den kopräsenten Strukturen eines gemeinsam legitimierenden Formalismus sowohl den facettenreichen Status menschenwürdiger Optionen als auch Potenziale mentaler Selbstkultivierung berücksichtigen. Der «Anspruch auf Achtung der Unantastbarkeit» hätte das Dialogische

durch sozial-politische «Abwehrrechte» (Pilgrim W. K. Lo) innerhalb eines raumgreifenden Zukunftsmodells zu schützen.

Chinas kulturelle Potenziale besitzen im Verständnishorizont Jullien's – unabhängig von Europas oktroyierten Begriffen – ohnehin die «traditionale» und die befruchtende Rationalität des Wandels, eine Fähigkeit, um Kulturen wechselseitig lebendig zu halten. Allerdings müssten sich zweckrationale Operatoren der westlichen Denk- und Diskursmuster einer Heuristik des «Ungedachten» dialogisch öffnen und aktiv anschließen. «Invariant» seien nämlich chinesische Vorstellungen von «Zeit» oder der «Öffnung einer anderen Möglichkeit», denn der konfuzianische «Weise hängt an keiner Idee». Aufgrund der europäischen Vertikalspannung als «Abstand» zwischen den Denkweisen einerseits und der heuristischen Horizontalspannung als «Dialogismus des Geistes» andererseits, der sich mit dem Strategiewechsel im Gemeinsamen vom maximal Intelligiblen zum minimal Intelligiblen ausweiten würde, entstünden gleichzeitig Unterschiede wie die zwischen der großen und kleinen «kognitiven Transformation» (Gerhard Vowinckel).

Unter spekulativen Gesichtspunkten bedingen solche Wunschbilder auch Martin Diewalds wechselseitig beeinflussende «Genom-Umwelt-Kovarianzen», die im Großen weder ein existenzsicherndes noch ein «feststehendes, universell gültiges Maß» garantieren. Im Kleinen würde in der Leistungsgesellschaft weiterhin eine «intergenerationale Transmission» ausschlaggebend sein, um besonders die allgemeine «soziale und genetische Transmission» zwischen Eltern und Kindern einerseits als «Bedeutung kulturellen Kapitals» und andererseits «im Rahmen akzeptierter Gerechtigkeitsnormen» zu konfundieren. Wenn der «Lebenserfolg auf genetisches Potenzial zurückzuführen sei», dann müsse eben die «Lotterie der Geburt» in einer Gesellschaft mehr Offenheit gewähren, um die «Positionierung im Ungleichheitsgefüge», die durch die «Lotterie der Gene» und «im Sinne von gerechter Chancenzuweisung» geschehe, definitiv durch Fähigkeiten individueller Selbststeuerung aufzubauen. Unabhängig von Bedingungen des «Dialogischen» postuliert Diewald seine These ohne propositionale Stiftungen eines «Heiligen Bergs», als würde diese Ignoranz allein dem gesellschaftlichen Lotteriespiel eine Chance geben: «Wie ist eine Gesellschaft zu bewerten, deren Institutionen an Eigenschaften appellieren, deren Ausprägung primär genetischen Dispositionen überlassen bleibt?» Diewalds Utopie fordert den bildungspolitischen Rang einer neuen Gerechtigkeitsfrage ein, die für alle Gesellschaften und Länder revolutionäre Herausforderungen schaffen könnte, wenn die auf Genetik beruhenden

Vorüberlegungen zuträfen, wie «genetische Bedingungen durch soziale Prozesse kanalisiert und modifiziert werden, durch welche Prozesse genetische Expression an- und abgeschaltet [!] oder in ihrer Stärke modifiziert wird». Derartige Definitionsformeln bestimmen die Matrix selbstgerechter Synthetisierungen, deren terminologischen Strategien Menschen nicht nur zu Operatoren machen, sondern geradezu zum Nachdenken zwingen müssten, «wer und was wir künftig sein wollen» (Geert Keil).

Im Jahr 1983 veröffentlichte Soziologe Gerhard Vowinckel in seiner Habilitationsschrift «Von politischen Köpfen und schönen Seelen. Ein soziologischer Versuch über die Zivilisationsformen der Affekte und ihres Ausdrucks» bereits Vorstellungen, als würden sie von einem «Imaginator» (Ulrich Lüke) der Genetik abhängige «wissenschaftliche Ansprüche» realisieren, die sich europaweit auf einen Zeitraum von der Stauferzeit des 13. Jahrhunderts bis zum Bürgertum Ende des 18. Jahrhunderts bezögen. «*Erbkoordinationen*», deren «Funktionsprinzip» und «einzelne Ausdrucksbewegung mit Tieren gemeinsam» seien, würden «mit Hilfe von gleichfalls *angeborenen Auslösemechanismen*» entschlüsselt. Die in ihren «Ausdrucksbewegungen enthaltenen Informationen» unterlägen selbstverständlich «kulturellen Stilisierungen». Drei «moralische Arbeitsmodelle», Vowinckels zentrale «intellektuelle Werkzeuge», strukturieren das jeweils «gedachte» und «neue Menschenbild» der «Trägerschichten», für die aber «ihr sozialgeschichtliches Widerlager nur in Andeutungen» erinnert wird. Zweifelhaft bleibt, ob es generell hilft, in dem von der Kirche durchgestalteten Bild der Welt, einer christlich-höfischen Repräsentation aristotelischer Kardinaltugenden, nicht nur raum-zeitliche «Bilder» humanistischer Ideale zu interpretieren, sondern auch vorsprachliche Gefühlsregungen zu beachten. Das wären von gesellschaftlichen Standards unabhängig verkörperte «Einstellungen oder Verhaltensbereitschaften», deren vorbildhafte Lebensäußerungen sich auf natürliche bzw. spontane Weise geäußert, öffentlich geformt und erhalten hätten. Da intelligente «Ausdrucksbewegungen und die auf sie ansprechenden Eindrucksmechanismen» den Menschen verhaltensbiologisch angeboren seien, analysiert Gerhard Vowinckel Aspekte über Kontinuität und Wandel, die jedoch ausschließlich auf erzieherische Soll-Botschaften der Tugend-, Klugheits- und Anstandslehren bezogen sind.

Im Blick über viele Jahrhunderte will Vowinckel diese Lehren in ihren «Wirkungen auf die Mitmenschen» erschließen, auf welche Weise sie beispielsweise die «ritterlichen Hofzuchten aus der Zeit der Minnesänger» oder im «Zeitalter des Absolutismus» als einen «funktionstüchtigen Modus der Kommunikation in den kulturellen Griff» bekommen hätten. Wie sind

jedoch zivilisatorische Verhaltensbereitschaften, denen eine naturalistische Matrix-Perfektion zugeordnet ist, hermeneutisch von natürlichen, «angeborenen Auslösemechanismen» zu unterscheiden oder durch eine hieb- und stichfeste Methode sprachlich zu evaluieren? In einem weiteren Schritt spricht Vowinckel von normierenden Merkmalen, die ««innere Menschen» angesichts des «Zusammenhangs von Affektivität und Moralität» auch in «ihrer logischen und psychologischen Stimmigkeit» differenzieren würden. Sind Strategien der Verhaltensethik relevant, weil sie Moralität und Rationalität durch Konditionierung erklärbar machen? Aufgrund ihrer «theoretischen Bedeutung», die «im wesentlichen anerzogenen Bewegungsmustern» Geltung verschaffen würde, strukturieren sie mit «aller wünschenswerten Klarheit» nur so selektiv, als gäbe es in Erinnerung an Heinrich von Kleist ein moralisches Marionettentheater. In Wirklichkeit bleibt also völlig fraglich, wieweit eine ««natürliche Sprache» der Affekte und Leidenschaften» intrinsische Diagnosen, hermeneutische Erkenntnisse oder pädagogische Urteile absichert, die in der Praxis zum sinnfälligen Verstehen beitragen sollen.

Der spekulative Aufbruch in naturalistische Horizonte unterstreicht Vowinckels soziologische «Akzentverschiebungen», die der «Eliasschen Zivilisationstheorie» unter dem Vorzeichen einer sich wandelnden Persönlichkeitsstruktur verpflichtet sind. Indem er alle Verfasser kommender Untersuchungen geradezu ermuntert, das Ausdrucksverhalten auf seine «historische Stichhaltigkeit» hin zu überprüfen, eventuell zu erweitern oder nötigenfalls «durch eine andere theoretische Brille» zu korrigieren, muss eben das autonome diesseitige Menschenbild gegenüber einer sündenverfallenen Welt, die das christliche Denken ablehnt, auf der Folie moderner Spannungsverhältnisse komplexer beurteilt werden. Aspekte dieses christlichen und humanistischen Sinnkreises sind für Vowinckel ein Methodenproblem, da im 19. Jahrhundert das «deutsche Bürgertum» einen «Verhaltenshabitus» entwickelt habe. Seine Einschätzung würde moralisch dringliche Fragen aufwerfen, ob nicht die «soziale Figuration» von «Kultur gegen Zivilisation» als ein problemlösendes Konzept «deutscher Sonderentwicklung» einzuschätzen sei. Die vereinheitlichende Zentralität von Vowinckels soziologischen Arbeits- bzw. Denkmodellen dominiert und schließt Alternativen einfach aus, es sei denn, sie weisen auf selektive Nebeneffekte einer «Sonderentwicklung», deren Determinismus im «Sonderweg» entweder unter- oder überbewertet wird: 1. Am Beispiel der «humanistische[n] Wiederentdeckung des antiken Erbes» würden sich demnach nur «Sonderentwicklungen von begrenzter Tragweite» aufzeigen lassen.

Beweist nicht das Interesse am Sonderphänomen geradezu eine ausnahmsorientierte, modellierte Erkenntnisabsicht? 2. Vergleichende Kategorisierungen vermitteln europäische Ähnlichkeiten, auf Grund dessen ein 1973 von Hans-Ulrich Wehler linear konstruierter «deutscher Sonderweg» für den nationalen Zeitraum von 1871 bis 1945 behauptet wird. 3. Wehlers Modernisierungstheorie ist eine etatistische und zukunftsorientierte Verlaufsfigur, die intrinsische Eigenschaften und Motive weder individuell noch generell beantworten kann. Sie ist in der Praxis sehr umstritten, weil sie einerseits «soziokulturelle Klimata bis in die soziokulturelle Persönlichkeit des einzelnen hinein» herausarbeiten will, andererseits allen Überlegungen ein «eigentümliches Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne» abverlangt.

Die «Geschichte der europäischen Mentalität» wurde nach Aby Warburgs Grundbedingungen erst Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts in der wissenschaftlichen Rezeption stärker aufgearbeitet. Thematisch löste das literarische Stellungnahmen aus, die zu historischen Grundsatzdiskussionen über die antike Wissensrepräsentation von einzelnen religiösen Kulturen und wandernder Götter anregten, aber auch durch Reflexionen über Fachinhalte und Reformen nicht nur die akademische Welt aufhorchen ließen. Nach althistorischer Auffassung herrschten in der Antike zwischen Gott und Mensch sowohl offene Übergänge als auch ihre Bemächtigung in einer Gestalt: Ein bestimmter Gott wie Apollon, Dionysos und Hermes prägte Menschen, belebte hierarchische Zusammenhänge von Recht und Ordnung, Freiheit und Handel oder Kultregeln der Lebensfreude und Triebhaftigkeit. Beispielhafte Funktionen des einen Gottes wiesen bei Platos «Apollo-Menschen», «Dionysos-Menschen» oder «Hermes-Menschen» (Phaidros 252c) somit auf Charakterzüge, die sich in der Zeitgeschichte und im Ganzen steigern konnten bis zu Eigenschaften eines «Erlösers» (griech. «sotér»). Dass in der Antike viele einheimische römische Götter in die christliche Gestalt von Schutzheiligen schlüpften, ist kulturgeschichtlich bekannt.

Die humanistische Menschenbildung, die hellenozentrische Grundlagen der Griechen und Römer im historischen Horizont einer Kultur und Bildungssynthese wiederholt, konkretisiert immer ein kulturgeschichtliches Gedächtnis traditioneller Werte. In ihm bündeln sich sowohl Perspektiven interdisziplinären Geschichtsinteresses als auch Möglichkeiten eines Bildungsprogramms kultureller «Wiedergeburt». Solch eine anthropologische Wesensbestimmung des Menschen erhellt Verhältnisse von Judentum und Christentum, wie beispielsweise die im jüdisch-christlichen Dialog nach dem «jüdischen Jesus» gegenüber dem «Christus des

Glaubens» (Bernhard Nitsche). Unterschiedliche Positionsbestimmungen zum «himmlischen Bereich, in den der göttliche Gesandte führt» (Ekkehard u. Wolfgang Stegemann), richteten sich auch gegen das Auftrumpfen eines «christologischen Antijudaismus». Akzeptanz und Ablehnung des Königstitels erschwerten bisher die Annäherung an eine andere Denkform, als die nach der Differenz von jüdischer Messiaserwartung und der geglaubten Messianität Jesu. Dennoch verbinden Messiaserwartung und geschichtliche Originalität das Christentum mit Israel und trennen es zugleich von ihm, wie Ekkehard Stegemann in seinem Aufsatz ausgeführt hat. Für Christen ist die Christologie die «Seele» der universalen Kirche, denn sie verkündigt den Christen Gottes Wort, preist Wunder, Himmelserscheinungen und das Geheimnis des Glaubens oder denkt nach über Distanz und Differenz zum Profanen. Bernhard Nitsche zieht eine Bilanz: Jesus Christus wurde «kraft des Geistes in die Wirklichkeit Gottes hinein vollendet» und ist damit anthropologisch das «neue» bzw. «reine» Beziehungsverhältnis zu Gott – der «Erste der Entschlafenen» (1 Kor 15, 20) und der «Urheber des Lebens» (Apg 3, 15).

«Faust, der archetypische Renaissance- und Reformationsmensch [!]» ist als funktionalisierte Figur ein Begriffsgespent, dem gleichsam die psychologisierende «Rolle eines Agenten und Repräsentanten der Triebphäre» für die Zielsetzungen einer «Modernisierungsstrategie» (Michael Jaeger) instrumentell übertragen wird. Was das Wesen des Paradigmenwechsels in dem «langen Mittelalter» durch Renaissance und Reformation als Erneuerung der Antike und als Luthers Denkfreiheit bzw. Alphabetisierungspolitik, für «Hof», Ständestaat und Kirche letztlich veränderte, ist nicht nur ein duales Theorie-Praxis-Thema, das auf Erkenntnisstreben, Rationalität, Kompetenz, Relation und Qualität einer allgemeinen «humanen» Bildung vorbereitet hat. Während der Humanismus die klassischen Völker zu einem Musterbild menschlicher Vollkommenheit idealisierte, entwickelte sich gleichzeitig – so das Urteil Aby Warburgs – die «innere intellektuelle und religiöse Befreiung des modernen Menschen». In dieser Leitlinie, gleichsam mithilfe des erinnerten Bildgedächtnisses, konkurrierten in der abendländischen Bildungsgemeinschaft gebärdenästhetische, körperhafte, emotionale oder psychoenergetische Beziehungsgefüge, die Lebensgestaltungen samt ihrer körperhaften Innenwelten mitgeformt hätten. Gerade um ihrer zeitypisch religiösen Wissensrepräsentation willen ist eine begriffliche Sorgfalt notwendig, besonders dann, wenn eine öffentlichkeitswirksame Produktion von Geschichtsbildern wesentliche Wahrheitsideale im «Dazwischen» ausklammert: Die skeptische Überprüfung, die eine «Kulturwissenschaft

vom Bild» voraussetzt, gründet sowohl auf einer «*sichtbaren* ›Logik der Bilder‹», die sich dem «Logos der Sprache» nicht nachgeordnet begreift, als auch auf einer natürlichen «Kultur des Sehens» (Martin Schulz).

Als Methode ist sie ein Mittel, um in der Einzelbeobachtung wissenschaftstheoretische Abstraktionen und wissenschaftliche Verfahren samt einer interdisziplinären Begrifflichkeit kritisch einzuschätzen, wenn eine solipsistische Wahrnehmung mit der geistigen Lage in Gesellschaft, Wirtschaft, Schule, Universität, Staat, Kirche und Politik allzu selbstgewiss bzw. rigoros umgeht. Bei vorgegebener apparativer Sehtechnik, die den Neuro-Konstruktivismus beherrscht, handelt es sich um kognitive Vernetzungen, Spekulationsobjekte der Metaphorik, navigierende Begrifflichkeiten, hochenergetische systemische Verfahrenstechniken, Fragen radikaler Interdisziplinarität zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, die hintergründig aber stets um Wahrheit bemüht sind, damit der Wissenschaftler auch die anthropologische «Macht der inneren Bilder» (Gerald Hüther) akzeptiert und einbezieht: Wohin führen in einer Gesellschaft totale wissenschaftlich-schematische Abstraktionen des Fortschritts, wenn sie dauerhaft ihre traditionslose optimistische Zukunftsfähigkeit sowohl durch Prozesse sprachlich-rationaler Verschmelzung und Umschmelzung als auch durch technisch-automatisierte Alternativwerte – im Rang einer vermeintlich höheren Bild-Einheit – spekulativ-heilbringend «ausstatten»? Partiiell kann jede individuelle Rationalität die intellektuelle Dynamik auf sich selbst zentrieren, bedarf aber ausgleichender religiöser Kräfte, damit sie lebendige Spannungsverhältnisse als das ganzheitliche Gemeinsame zwischen Menschen befruchten. Der profane Glaube, dessen Interessen mit einer Ideologie in Einklang stehen, entlarvt sich durch bloße Zweckdienlichkeit.

Die Freiheit des Irrationalen, der Affekte, Emotionen und Instinkte ist ein altes Thema, dass sein Eigengewicht gegenüber rationaler Ordnung einfordert. Eine philosophisch auf duale Prinzipien vereinfachte Anthropologie, wie der Gegensatz zwischen «triebhaftem Rausch und formender Vernunft» (Martin Schulz), ist einerseits dem ästhetisch-mythologischen Schelling-Nietzsche-Begriffspaar des Apollinischen und dem Dionysischen analog. Andererseits ist das Ideell-Innere zugleich das Materiell-Äußere einer «Renaissance»-Komplementierung, deren anthropologischen Vorgänge miteinander verschmolzen sind wie die in der «Doppelherme von Apollo-Dionysos» (Aby Warburg). Menschliches in innerer Auseinandersetzung ist nach Meinung des französischen Soziologen Michel Maffesoli polaren Spannungen wiederkehrender irrationaler Zeiterfahrungen ausgeliefert, in

denen harmonisch-kosmologische und rational nachvollziehbare Schaffenszüge versagen, stattdessen individuelle dionysische Bezüge aufbrechen. Kollektive, exzessive «Performances und auch Choreographien [...] aktualisieren die Verführungsformen des antiken Versuchers: Satan» (franz. «performances et les chorégraphies aussi remettent au goût du jour les formes séductrices de l'antique tentateur: Satan»).

Als Maffesoli im Jahr 2010 sein Buch: «Die Zeit kehrt wieder. Elementare Formen der Postmoderne» (franz. «Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité») veröffentlichte, hatte er Weltbezüge seines Buches «Après la Modernité?» als Beitrag von «La logique de la domination» (1976) eingearbeitet, mit dessen Wirklichkeitsstruktur er «eine offene Verbindung zwischen theoretischer Gewissheit und poetischem Diskurs» (franz. «une liaison ouverte entre assurances théoriques et discours poétique») veranschlagen wollte. Diese theoriegeleitete Vermittlungshilfe, die zum einen an das Motto der deutschen Sozialdemokratie «*Ohne Theorie keine Revolution*» erinnere, veranschaulicht zum anderen im poetischen Diskurs den funktionsstüchtigen Umgang mit Zeit. «Göttergleiche» Neuaneignung im Wechsel der Zeiten ist zugleich die mythische Wiederkehr einer unveränderten Anthropologie, sozusagen der «conformisme de pensée», eine Ekstase als das multikulturell sozialisierte «Wesensgemäße», ein «facteur de socialité», der «in» der und «gegen» die moderne Ordnung wirkt.

Zur naturalistischen Reperspektivierung gehört das Erscheinungsbild vom «Schutzgott: Dionysos dem ›Ungeteilten‹» (franz. «dieu tutélaire: Dionysos l'indivisé»), der eine «obskure Präsenz» (franz. «présence obscure») bewahrt und verkörpert: «Diese ›Zurückhaltung‹ kann unbeweglich bleiben, oder rasch explodieren» (franz. «Cette ›réserve‹ peut rester étale, ou exploser ponctuellement»). Dionysos ist ein «Gott der hundert Namen» (franz. «dieu aux cent noms»), ähnelt dem «Bacchus fédérateur». Seine «ikonische Abbildung» (franz. «figure emblématique») vergegenwärtigt handlungsorientiertes Wissen, das einen seit antiker Zeit vorhandenen Gegensatz zwischen den komplementären Prinzipien, des Apollinischen und dem Dionysischen, bisweilen vornehmlich in instinktgeleitete, eben die überlieferten dionysischen Antriebe übersetzt. Insbesondere soziologische Zuweisungen an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert instrumentalisierten den Dionysos-Archaismus durchweg durch Evidenzierung, mit der dem Mythos soziale Integrationsleistungen einer «symbolischen Bricolage» oder einer «*solidarité mécanique*» (Michel Maffesoli) zugeschrieben werden: Dionysos ist der postmoderne Gott übermenschlicher Eigenschaften, ständiger Rollenwechsel und

situativer Permissivität – in einer «belastenden charakteristischen Monotonie in allen Vororten europäischer Städte» (franz. «affligeante monotonie caractéristique des banlieues des toutes les villes européennes»), in der «Hysterisierung der Gesellschaft» (franz. «hystérisation de la société»), in der digitalen Vermarktung des sexuellen Amüsemments, im «Prozess kollektiver Selbstbefriedigung» (franz. «processus de masturbation collective») der Internetforen, in der elektronischen Simulation des «gemeinschaftlichen Narzismus» (franz. «narcissisme collectif»), im «Instinkt des Nomaden» (franz. «instinct nomade») oder im «Hexenkessel» der Fußballstadien. Manifestationen der Instinkte und Leidenschaften, in denen sich hysterische Entladungen im Verhältnis zur Gegenwartskultur ausdrücken, erschüttern den «Subjektivismus des apollinischen Gehorsams» (franz. «subjectivisme d'obédience apollinienne»), der Stabilität, Solidarität und Sicherheit; illusionäre Erwartungen verbinden sich mit einer neuen Kultur «vivace Renaissance», mit einer Burckhardt'schen «Antikisierung im Ausdruck» als wesensverwandte Wiederkehr. Pagane, christliche und theistische Denkweisen würden sich in einem großen moralischen Kosmos wiederfinden, den Jacob Burckhardt am Schluss seines Buches interpretiert hat: «Hier berühren sich Anklänge der mittelalterlichen Mystik mit platonischen Lehren und mit einem eigentümlichen modernen Geiste». In seinem Sinne und durch weitere Umstände des 20. Jahrhunderts hat sich der Gottesbegriff in der Gegenwart vielen Herausforderungen zu stellen, weil theistische, atheistische und esoterische Formen miteinander verschmelzen und der Relativismus synthetische Entfremdungsformen – wie Maffesoli sagt – als «Mosaik» (franz. «mosaïque»), «Flickwerk» (engl. «patchwork»), «kultureller Konformismus» (franz. «conformisme culturel»), «Rassenkreuzung» (franz. «métissage») oder pädagogisch wertvoll als «Buntheit» (franz. «diversité») hervorbringt.

Insgesamt dynamisiert die «Transgression der Identität» (Bernhard Zimmermann) Elemente des ständigen Gesinnungswandels wie die «mehrerer Verkörperungen, Umgestaltungen und Vorfälle» (franz. «incarnations multiples, transformations et accidents»: Michel Maffesoli) sowohl ein scheinbar beobachtbares Kausalverhältnis als auch den Triumph instabiler Gemeinschaftsprinzipien: «Die Maske, die man trägt, ist tatsächlich nur von kurzer Dauer» (franz. «Le masque que l'on revêt, en effet, est momentané»: Michel Maffesoli). Vieles der als Gott gedachten Wirklichkeit erscheint auf dem Freihandelsmarkt semiotisch rätselhaft, weil sich in den engen Beziehungen einer raum-zeitlichen Berührung der äußere Kontrast enthemmter Verhaltensweisen mit vermuteten sozialpsychischen Interaktionen entlädt.

Unterschwellig bewahren oder entwickeln sich aber kontraproduktiv neue Formen der Solidarität und Hilfsbereitschaft.

Immer gehören literarische Verfasser selbst zur Kultur der Welt. Das Anknüpfen an Vorausgegangenes und die Fortsetzung in Neuem hatte antike Denkweisen in perspektivenintern vollbrachter griechisch-römischer Geschichte und biblischer Tradition mit subjektiven und allgemeinen Gegenwartserfahrungen des 14. und 15. Jahrhunderts zusammengeführt. Ihre europäische Vielfalt, soziale Aktualisierung und volkssprachlich relevante «Übersetzbarkeit», ein Reflexionsthema von Sprache, Kultur und Mission spätestens seit dem 16. Jahrhundert, wurde nicht nur am Beispiel der «Heiligen Schrift» zum Übersetzungs- und Auslegungsproblem. Zweifellos gehörten hierbei «Sprachreflexion und Missionstheorie, Kommunikation und Eschatologie, Verständigung und Seelenheil eng zusammen» (Renate Dürr). Dieser Komplex, der immer Verständnis und Kommunikation im Horizont der Andersartigkeit von Kulturen beeinträchtigt hat, problematisierte bis in die Postmoderne sowohl die «Befreiung des Subjekts aus kollektiven Bindungen» (Andreas Reckwitz) als auch zivile Individualisierungsprozesse, deren didaktisch-methodischen Konzepte zusammen mit multikulturellen und technophilen Zusammenhängen soziologischer Deutungen inhaltlich mehr versprechen als sie zu halten vermögen. In dieser opak konstruierten Wirklichkeit erscheint Dionysos friedfertiger, aber ebenso komplex wie Bacchus in den literarischen Ordnungsbemühungen, die für die europäische Zeit in dem «langen Mittelalter» die Perioden Renaissance und des Humanismus wirklichkeitserschließende Kommunikationssituationen sind: Der neapolitanische Humanist Giovanni Pontano (1429–1503) wollte Verständnis wecken, indem er die fruchtbare Wirkung des Bacchus poetisch in einer transparenten «Synthesis» des Mannigfaltigen vermittelte, die sowohl die dichterische Existenz des italienischen Humanisten gestiftet als auch die «Funktion des dichterischen Wortes» (Ernesto Grassi) ausgeübt habe: «In dieser elegischen Welt wurde die bacchantische Inspiration auch das Thema einer Warnung vor Ausschweifungen» (franz. «Dans ce monde élégiaque, l'inspiration bachique devient aussi l'objet d'une mise en garde contre la débauche»: John Nassichuk).

Pontanos Dichtung gleicht einer «entbergenden Metamorphose», in der die «Göttlichkeit und Ursprünglichkeit des Wortes» als das metaphorische «Zeichen des admirable» (Ernesto Grassi) wurzelt. Ebenso sei die Bühne der Geschichte das «bekundende Abgründige», ein Schauplatz der «Gerechtigkeit» und der etymologische Maßstab für das «Ingenium der Schriftsteller», das einen Gleichsetzungsnominativ bildet: «Dichtung ist Theologie».

Pontanos These, die auf der Untrennbarkeit von «res» und «verba» beruht, verfiht die «Einheit von Dichtung, Redekunst und Geschichte» (Ernesto Grassi). Sprache bedürfe des «Ornatus», um die «Besonderheit der *zeitlichen und örtlichen* Gegebenheiten «sichtbar» zu machen». Hermeneutisch bedeutete das ursprünglich im Raum heiliger Handlungen für den «Dichter» bzw. «Priester»: Moralallegorisch bestimmt die Eucharistie eine Doppelfunktion als Altarsakrament und Opfer, weil unter den Gestalten des Brotes und Weines im eucharistischen Mahl «Fleisch und Blut» des Herrn in der Zukunft wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig sind. Somit sind zwei Aspekte zu berücksichtigen: Erstens bezeugen sie in der Gegenwart des Humanismus die von Christus verheißene Zukunftsspeise - das normative Wesenselement des Brotes und Weines in der Eucharistie. Zweitens konkurrierten sie mit der astrologischen bzw. astromedizinischen «Erfindung des «Planetengottes» Bacchus» (Andreas Emmerling-Skala), dessen Macht des Weines hauptsächlich vorübergehend und berauschend auf das Leben der Menschen wirkte. Galt dieser Deutungsmodus der Mythographie zweifellos als ein wichtiges Symptom seiner Macht, dann hatte seine Verehrung die «Autonomie des profanen Bereichs» über die Zeiten hinweg gefestigt, die in der Folgezeit die «Gottlosigkeit der Götzenverehrung» (Andreas Emmerling-Skala) konsequent kennzeichnete.

Im Jahr 1499 stellte Pontano Grundregeln für den Geschichtsschreiber zusammen, dass der Lauf der Geschichte nicht nur von den Launen und der Unberechenbarkeit des menschlichen Charakters verursacht werde, sondern auch Teil göttlichen Ratschlusses sei. Die Berichterstattung über Kriege dürfe sich nicht auf natürliche Umstände und pure Zufälle wie Wetter, Hungersnot, Pest oder Verrat beschränken, denn Orakel, Prophezeiungen und Visionen seien genauso bedeutsam, weil sie sich abstrakt-rationalen Universalprinzipien entziehen würden. Im Dialog «Actius» heißt es, Geschichte sei eine Dichtung in Prosa. Die seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. nachgewiesene antike Schutzgöttin «Fortuna», deren Metapher das «Rad» abbildet, ist ein «vielgestaltiges Wesen» (Petra Weigel). Boethius (480–524 n. Chr.) hat die im Rad symbolisierte Unbeständigkeit der Fortuna aufgegriffen und «sie in ein mit der christlichen Vorstellungswelt zu vermittelndes Fortuna-Konzept» umgeformt: Das ist die Verschmelzung der antiken Schicksalsgöttin mit der verchristlichten Fortuna zu einem neuen Sinnbild der «rota Fortunae» (Petra Weigel). Bewusst hatte Pontano 1500 bis 1501 in seinem Buch «Vom Glück» (lat. «De fortuna») der im Mittelalter bevorzugten Sichtweise der Unbeständigkeit irdischer bzw. der politischer Dinge nicht widersprochen, aber in ihnen auch ein modernes glückverheißendes

Symbol der Renaissance erkannt, indem er sie als das Werkzeug der göttlichen «Vorsehung» gepriesen hat. In den Dialogen «Aegidius» (1501) und «Charon» (1467–1491) legte er sog. «Geheimnisse» der Astrologen offen, rühmte den freien Willen oder zählte eigenartige Phänomene aller möglichen neapolitanischen Aberglauben auf, so den Jammer der Weiber, wenn Huhn und Gans pipsig sind, oder den in drei Samstagsnächten zu wiederholenden Zauberspruch apulischer Bauern, wenn tolle Hunde das Land unsicher machen. Die antike Anschauung, in tierischen Verhaltensmodi etwas Archetypisches zu sehen, hatte im «langen Mittelalter» in den Perioden Renaissance und Humanismus alte Erfahrungen aktualisiert, vielfältige Reaktionsmodi und ominöse Verhaltensweisen der Tiere auf augenfällige menschliche Eigenschaften zu übertragen und daraus eine lebendige Symbolik des Staates zu entwickeln.

Während Pontano 1486 von Papst Innozenz VIII. (1432–1492) zum Dichter gekrönt wurde und damit auch einen exzellenten Status im italienischen Humanismus erlangte, verbot der Papst im gleichen Jahr dem Philosophen Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), in Rom auf einem europäischen Gelehrtenkongress 900 von ihm verfasste theologische und philosophische Thesen zu verteidigen. Pico, der wichtigste Vertreter des Florentiner Platonismus, wollte nicht nur die Philosophie des Platon und Aristoteles im Humanismus miteinander verbinden, sondern in analogen Denkstrukturen mit der christlichen Theologie versöhnen. Zwei Jahre später wurde er exkommuniziert.

Da Pico in dem magischen Sternglauben eine Wurzel aller Gottlosigkeit und Unsittlichkeit erkannt hatte, konzentrierte sich die Kritik in seinem Traktat «Gegen die Astrologen» (lat. «Contra astrologos») aufs Schärfste gegen die Verehrung der Planeten («Wandelsterne») als Götter, von denen kausal alles Glück und Unheil hergeleitet wurde. In seiner Rede «Über die Würde des Menschen» (lat. «De dignitate hominis»), verfasst 1486/87 und posthum 1496 erschienen, wird das zeitgemäße Leitmotiv der «Synthesis», des Menschen Würde bzw. «nobilità», von ihm – wie bei Bernhardin von Siena (1380–1444) – als gnadenreiche geistige «Mitte einer Welt» begriffen. Gemeint sind charakterliche Eigenschaften, die ihn «im Rahmen der traditionellen Ontologie» wie ein «eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer» werden lassen. Der Mensch hat nun ein neues Selbstbewusstsein, das die «unübertreffliche Großmut Gottvaters» seinem freien Willen verliehen hat. Darin ist ein «bewundernswertes Glück» zu sehen, ob der Mensch die Entartung zum Niederen, «zum Tierischen» oder die Wiedergeburt zum Höheren, «zum Göttlichen» anstrebt.

Im «Dazwischen» entwickelt sich wie im natürlichen Prozess die Verantwortung des Menschen, in der die «*imago Dei*» in freier «Zielbestimmung zum Tragen» kommt: Das ist die «geglückte Selbstverwirklichung», die einhergeht mit der «Erlangung der Gottebenbildlichkeit» (Claudia Welz). Pico pointiert den neuplatonischen Ansatz, der sich auf eine scheinbar sichere Traditionskette von Hermes Trismegistos über Orpheus, Zarathustra, Plotin bis zu Dionysios Areopagita (um 500 n.Chr.) beruft, um dann die christliche Wahrheit durch sinnbildliche oder allegorische Zusammenhänge auszudrücken. Dadurch sind dem Menschen alle Möglichkeiten, darunter seine Autonomie, einheitsstiftend in die Hand gegeben.

Pontano, der «Antike und Gegenwart» verbinden will, gestaltete aus patriarchalischer Sicht die «zeitgenössische Wirklichkeit ehelicher Zweisamkeit»: Die ««eheliche» Liebe [...] als gefühlshafte lebensbestimmende Macht» thematisierte Pontano – «latinisiert Ioannes Iovianus» oder «Schützling Jupiters» – einerseits in den «*Amores coniugales*» (Widu-Wolfgang Ehlers), andererseits poetisierte er sein persönliches Bacchus-Bild, wie John Nassichuk dargelegt hat. Mentalitätsgeschichtlich bestimmte Pontano die «subjektive erotische Elegie einmal und für kurze Zeit im bürgerlichen Leben angekommen» in ihren Umrissen und ihrer Bedeutung. Eindrucksvoll charakterisierte er das bacchantische und dichterische Schaffen als ein Ringen zwischen Ordnung und Chaos, auf dem sich weder eine dionysisch-triebhafter Natur noch eine bacchantisch-humanistische Kultur begründen lässt. Was ihm in seiner «gezähmten» Synthesis der sprachlichen Historizität vorschwebt, ist ein christliches Bildungsmodell, das eine innere Beherrschtheit anstrebt. Wie schon Clemens von Alexandrien, der in der «Mahnrede an die Heiden» das Verhältnis von Christentum und Bacchus-Kult bzw. von Glauben und Irrglauben am Bild des von «Gott geliebte[n] Berg[es]» thematisiert hatte, aktualisierte die literarische Bacchus-Präsenz als «*Deus naturae*» im 15. Jahrhundert nicht nur den emotionalen Neuansatz freudiger Entspanntheit, sondern entwickelte daraus eine verpflichtende Beziehung, die den «Vergleich des Bacchusdienstes mit der wahren Verehrung des einen Gottes» (Andreas Emmerling-Skala) zugunsten der christlichen Religion akzentuierte.

Das Leben in der dargestellten Fülle von Macht, Lust und Leid, die Menschen wie Wurzeln ihres Daseins prägen, orientieren und befähigen, gehört sicherlich zur radikalen Erfahrung der Welt und zu den Wissensformen bzw. den «*nachlebenden* Botschaften der Antike» (Martin Schulz). Im Unterschied dazu wird die Wahrnehmung, die das Gegensätzliche wesentlich-individuell voneinander trennt, grundsätzlich in der Personengestalt

eines Gottes schematisiert. Sein mythischer Naturausdruck ist nicht, wie in den Naturwissenschaften, auf den Begriff zu bringen. Zeitgeschichtliche Bestimmungen, die der jeweiligen Glaubensgemeinschaft und dem Gottesverständnis eigen sind, haben somit eine lebenspraktische Funktion: Aus dem Grunde *«fungiert der Name eines numinosen Wesens oder Gottes wie ein Begriff»* (Kurt Hübner). Das wiederum charakterisiert Aby Warburgs kulturwissenschaftliche Auffassung, in der sich «zwei Auffassungen der Antike gegenüberstehen: die uralte praktisch-religiöse und die neue künstlerisch-ästhetische». Auf der einen Seite sind das die «menschengestaltigen sieben Planeten», die als «Gestirnsymbole der methodischen Sterndeutungskunst der «künstlichen» (d.h. wissenschaftlichen) Weissagung unterliegen», auf der anderen Seite müssen die «irdischen Monstra als Schicksalskinder der «wunderlichen» Weissagung» stärkere Beachtung finden. Beide Seiten würden belegen, welche «Schicksalsmacht der Fatalismus der hellenistischen Kosmologie auch für Deutschland» noch im «Zeitalter der Reformation» gewesen sei.

Renaissance, Humanismus und Reformation vereinen und differenzieren mit den Neologismen «Transformationskontinuität» bzw. «Transformationsdiskontinuität» Orientierungsgrößen einer Periodisierung, in deren suchender Raumwahrnehmung somit «Planetenkinder» in einer mentalen Wechselbeziehung zueinander stehen: Das veranschaulicht auf der einen Seite die Zentralstellung des Symbols als «künstlerisch gestaltetes Bild», das in seiner Transparenz nicht nur das «Durchscheinende» eines Anderen zeigt, sondern «zugleich Ausdruck religiöser Erregung» ist, wie Dieter Wuttke im Anhang von Gertrud Bing und Edgar Wind mitteilen lässt. Auf der anderen Seite unterscheiden «Logik und Magie wie Tropus und Metapher» (Aby Warburg) die natürliche Einheit von Körper und Geist. Sprachlich unauffällig speicherten sie komplexe, dauerhafte und geschichtsmächtige Bilder, die Hartmut Böhme naturalistisch als Warburgs «Energiekonserven» und «Transformatoren gewaltiger Affektschübe» kommentierte. Aufgrund ihrer Binnenkonflikte im «Dazwischen» beeinflussten sie in der Kulturgeschichte zwar Traditionsstrukturen und Sozialverhältnisse, aber aus den von Magie, Astrologie und Astronomie offenbarten Möglichkeiten erwachsen ebenso neue Mischverhältnisse, Erlebnisqualitäten und alternative Bedeutungen, indem sie insbesondere die Menschen im beseelten Universum durch das Simultane des Nahen und Fernen im Bann gehalten haben.

Ausdrücklich erinnert Aby Warburg sowohl an die «Einwirkung der systematischen *olympischen* Götterlehre, wie sie jene gelehrten mittelalterlichen Mythographen von Westeuropa überlieferten, als auch an den

Einfluss der orientalischen Götterlehre, wie sie sich in Wort und Bild der astrologischen Praktik ungestört erhielt». So gehörten die «antiken Götter ununterbrochen seit dem Ausgange des Altertums zu den religiösen Mächten des christlichen Europa und bedingten dessen praktische Lebensgestaltung so einschneidend, dass man ein von der christlichen Kirche stillschweigend geduldetes Nebenregiment der heidnischen Kosmologie, insbesondere der Astrologie, nicht leugnen kann». Kirchenvater Aurelius Augustinus hatte in seinem Werk «De civitate Dei» gegen die Götzen und Dämonen, die «bösen» Einflüsse der Astrologie, die Macht des «Glücks» und Zufalls, die «Magie» der Spiritualisten, die schreckenerregenden Tendenzen des verbreiteten Aberglaubens und die Kulte von tausenden kleinen Göttern Stellung bezogen. Papst Gregor der Große (um 540–604 n. Chr.), der sich der Theologie des Augustinus weitgehend anschloss, regte mit seinen Lehren die mittelalterlichen Gelehrten an, deren Wissensdurst alternativ oft als «Griff nach den Sternen» Erstaunen hervorrief. Im Geist solch einer kosmologisch «getreuen Überlieferung» – als «Sternzeichen waren sie Raumerweiterer» und als «Sternbilder Götzen zugleich» – haben Menschen sie auf der «Wanderstraße vom Hellenismus her über Arabien, Spanien und Italien nach Deutschland hinein» (Aby Warburg) weitergetragen. Ernst Robert Curtius spricht vom literarischen «Italianismus» für die Zeit nach 1300, der als Form der Hochrenaissance auf Frankreich, England und Spanien zurückgewirkt habe. Auch wenn die «Exportform der italienischen Renaissance» mit der Warburg-These konkurriert, ist anzunehmen, dass auf der Grundlage dieser «internationalen Bilderwanderung», die bis in den Norden Deutschlands nachweisbar ist, Anlagen, die das geistige Vermögen eines jeden Menschen mannigfaltig ausmachten, individuell anerkannt oder entdeckt, differenziert und ausgebildet wurden.

Kulturelle Kräfte im «langen Mittelalter» von Renaissance, Humanismus und Reformation beeinflussten und verstärkten in einer die Dialekte überlagernden Hochsprache die Erinnerung an geschichtliche Ereignisse und maritime Bezüge, die William Shakespeare (1564–1616) in England mithilfe historischer Stoffe der englischen Geschichte sowie griechischer und römischer Mythen, Gestalten und Schicksale dramatisierte. Im Jahr 1623 erschien in London die erste Folio-Ausgabe seiner «Comedies, Histories, and Tragedies». Religiöse Kräfte des Calvinismus, die wegen ihrer prädestinierten Zuwendung zur Welt eine praktische Ethik auszeichnete, entwickelten um die Mitte des 17. Jahrhunderts vor allem in England mit seinen puritanischen Freikirchen und in Frankreich bis 1685 mit seinem wissenschaftlich und wirtschaftlich regsamen Hugenottentum eine erfolgsorientierte

Art «innerweltlicher Askese» (Max Weber): Die disziplinierte, strenge Lebensführung und die fleißige, unermüdliche Tatkraft wurde von einem Arbeitsethos geprägt, das die nach Glaubensfreiheit strebenden puritanischen Siedler in den englischen Kolonien Amerikas mit einem unbändigen Fortschrittsglauben beseelte. All diese Aspekte epochal-kultureller Grenzerweiterungen, deren anamnetische Bildlichkeit in der sinnlich zusammenhängenden Wahrnehmung von Antike, «langem Mittelalter» und Neuzeit bedeutungsvolle Erzählmuster über Zeit und Räume illustriert hatten, reflektierte Aby Warburg, als es ihm um interdisziplinäre Perspektiven der vergleichenden Kulturwissenschaft ging. Räumliche Komparatistik erschloss demnach nicht nur eindrucksvoll magische Zusammenhänge, Motive und Wahrheiten, sondern stützte sich auf astrologische «Vorbilder in der fernen bildsynkretischen Antike» (Martin Schulz), von deren uralten dargestellten Wirklichkeit erzählenswerte literarische Inhalte, tradierte Bildtypen und körperbetonte «Pathosformeln» weitergegeben wurden. Als religionswissenschaftliche Kategorie ist allerdings der Synkretismus-Begriff umstritten, da er in der Forschung um 1900 einen pejorativen Gebrauch aufwies, theoretisch unbestimmt blieb und unklare Wahrnehmungsverhältnisse offenlegte, ob die Perspektive des historisch handelnden Menschen oder die Wahrnehmung des modernen Beurteilers entscheidend gewesen war.

Mithilfe von gedeuteten Vorstellungen über Zeichen im «Dazwischen» werden wie in «Gottes buntem Regenbogen» Spezifika kultureller Friktionen sichtbar: Sie zeigen das Erscheinungsbild von Subjektkulturen, deren Profile sich in der «synkretistischen Überlagerung und Kombination unterschiedlicher Sinnelemente» darstellen lassen oder sich diachronisch erweisen als «*historisch intertextuelle Sinnkonstellationen, in denen spätere Formationen Elemente von früheren enthalten und aufnehmen*» (Andreas Reckwitz). Im Fall von Kulturkontakten verschiedener Völker mit jeweils eigenständigen Religionen spricht die Wissenschaft von «Kontakt-Synkretismus». Die sachkundige mündliche Überlieferung des Volkes Israel dokumentierte den biblischen «Ruf» des Gott Israels an trotzige «Berufene»: Knechtschaft und Exodus, Wanderschaft und «Gesetzesbund» sowie Berg-Gott und Volk Israel waren das Eine, das Andere «revolutionierte» das Geschehen durch Kreuzigung und Auferstehung, Diaspora und Gedächtnis, Dank und Opfer, «Hirt» und «Herde» oder «Herz» und «Auge». Das Bundesverhältnis mit Gott legitimierte im Christentum literarisch vertraute Bildtransfers, die aufgrund der religiösen Kontinuität von Mythen, Metaphorik, Symbolik und Emblematik substanziell ein wachsendes Kulturbewusstsein normierten. Speziell ein gläubig organisiertes Gedächtnis,

das gleichzeitig Gottes Allgegenwart und den Geheimnischarakter von Religion versinnbildlichte, stimulierte Kulturtechniken und den Austausch mentaler Bilder, die nicht gegenständlich waren. Räumliche Perspektiven einer visuellen Kultur erweiterten Erfahrungen «synthetischen Denkens» (Martin Schulz) in Philosophie, Literatur und Kunst, die sowohl «gleichberechtigte Dokumente des Ausdrucks» (Aby Warburg) als auch Lebensformen humaner Verhaltensweisen konservierten.

Aby Warburg befürwortete eine «ikonologische Analyse». Im Verlauf der Methodendiskussion hatte Erwin Panofsky (1892–1968) Warburgs Ansatz systematisiert und fundiert, ohne ihn oder die «Herkunft der Iconologie aus dem Geist des Humanismus zu erwähnen» (Martin Schulz). Danach hatte die «ikonologische Interpretation» das «natürliche Sujet» praktischer Lebenserfahrung «zum Sinngehalt einer *Weltanschauung* synthetisiert»: Dieses Interpretationsmodell, das die «überbewusste Sphäre eines angenommenen letzten Wesenssinns» postulierte, löste aber beträchtliche Kritik aus. Denn die Sichtbarkeit des Bildes, die zur «sprachlich übersetzten Bedeutung» übergegangen war, verursachte in Texten semantische, semiotische und strukturalistische Missverständnisse, die den «allgemein bildwissenschaftlichen Fragen» (Martin Schulz) zur Last gelegt wurden. Aber Versuche einer «wahren Interdisziplinarität» (Dieter Wuttke) als Interpretationsansätze vergleichender Möglichkeiten spiegeln sowohl Übergänge zwischen himmlisch-irdischen Horizonten als auch der Menschen Mentalität im «Dazwischen» wider.

Warburgs methodologischer Kulturbegriff umfasste indes mentale Bilder, deren literarische Bezüge im oberflächlichen, «weltgeschichtlichen Rundblick» (Aby Warburg) auch wissenschaftliche, religiöse, idealtypische, humanistische, künstlerische und herrschaftsstrategische Rauminszenierungen rechtfertigen. So hatte sich von den östlichen «Randzonen» des griechisch-römischen Mittelmeerraumes ausgehend ein Synkretismus verbreitet, der die römische Vorherrschaft in der «Pax Augusta» mit dem Monotheismus eines jüdisch-christlichen «Unruhestifters» konfrontierte. Konkrete göttliche Kräfte, die dem einzelnen Gott eigen waren, hatten im Kult der römischen Staatsgötter zusammen mit dem «Kaiserkult» ihre Eigentümlichkeit eingebüßt, so dass sich die Verehrung zugunsten eines abstrakten römischen Götterhimmels vereinheitlichte. In hellenistischer Tradition verkörperte Augustus göttliche Verehrungsbilder eines Erlösers, Wohltäters und Friedensbringers, die das Ausdrucksvolumen provinzieller Loyalität gegenüber Rom und dem Titel «pater patriae» verkörperten. Diese Auszeichnung vertiefte in allen Gesellschaftsschichten einerseits als

Beiname des obersten Gottes das Verhältnis zu Göttern und Menschen, andererseits wahrte sie im bildsynkretistischen Angleichungsprozess, mit dem ein unvermeidbarer Schwund kultischer Verbindlichkeit eingeleitet wurde, «Gesetze des antiken Gottmenschentums» (Alfred Heuß).

Am Beispiel des römischen Einzelgottes «Mercur» ergaben sich in der frühen Kaiserzeit Vorstellungen breiter Interpretationsmöglichkeiten, indem sich die «Vielheit schon in dem allgemeinen Begriff des Göttlichen» (Jochen Bleicken) erfassen ließ: Der anpassungsfähige «Mercur» ist mit dem griechischen Gott «Hermes» und mit dem ägyptischen Gott «Thot», dem legendären «Hermes Trismegistos», gleichsam in der mannigfaltigen Wesensart des «internen Synkretismus» verbunden. Diese religiöse Unverbindlichkeit drückt sich mithin in den Gestalten der Götter aus, als beispielsweise Kultstatuen Merkurs Züge des Augustus bekamen. Das religiöse Gefühlsleben, das auf Dauer ein neues Verhältnis von Gott und Mensch auszulösen half, ersehnte sowohl Fähigkeiten einer in allen Nuancen erlösenden Ausdruckssprache als auch die «*Befreiung* des «Menschen aus der diesseitigen Ausweglosigkeit» (Jochen Bleicken).

Die Komplementarität des Nahen und Fernen gehört zu den historischen Erfahrungskategorien, die menschlich gemeinsam vorstellbar sind in der biblischen «Botschaft» des Sehens, Wissens und der Macht. Diese «*identitas naturae*» (Thomas von Aquin) dokumentiert und repräsentiert im Christentum «Heilige Berge», nämlich die bildanthropologische Exzellenz und einzigartige Wesensbestimmung des Religiösen: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort» (Joh 1,1). Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus kulminierte bildtheologisch im Kreuz– am Anfang herrschte «Armseligkeit, Schwäche und Schande» (Wilfried Härle), indem es die Ohnmacht des wehrlos Leidenden vor Augen führte. Aber Gottes Hinwendung zum Menschen sollte im Bild anschaulich machen, dass seine Heilsbotschaft, seine «Zeichen nach unten», sich in Gestalt und Gehalt zu einer menschenwürdigen inneren Erwartung und Beziehung entwickelten: Jeder kulturelle Grundkonsens sollte die «Autorität der Leidenden» (Johann Baptist Metz) achten und die Bereitschaft zur Respektierung fremden Leids aufbringen, in der universellen Hoffnung, dass sie nahezu ebenbürtige «Zeichen von unten» auslösten.

Solche sprachlichen Zeichen im «Dazwischen» verdichteten und kollektivierten auf der Gemeindeebene einen gewiss nicht leichten Entwicklungsprozess, formten zudem nationale Eigenarten und eine Vielzahl europäischer Modelle. Im Kern memorierte diese «Gesamtkultur» ein christlich-anamnetisches Konzept der «drei heiligen Sprachen» (lat. «tres

linguae sacrae»), abgebildet in der hebräischen, griechischen und lateinischen Inschrift am Kreuz Christi (Joh 19, 20). Da die Sprache Roms als «lingua latina» in der Kirche zur «lingua sacra» erhoben wurde und damit Christen durch eine Kultur bildlich-ganzheitlicher Vertrautheit auf den wahrheitsgemäßen «Wortbedeutungsraum» Jerusalem hin ausrichtete und einigte, repräsentierte der «Tempelberg» die Anthropologie der religiösen Selbstfindung von Heilsgeschichte, Beständigkeit, Rechtschaffenheit und Verantwortung. Was hierbei den «erhöhten Standpunkt symbolisiert und legitimiert», war die «*imitatio* des göttlichen Blickpunktes» im Raummodell, in dem sich nach Ansicht Wolfgang Neubers in der Frühneuzeit des «langen Mittelalters» wiederum «symbolische Topologien der Wissenserschließung nutzbar machen (Quadratform: Himmlisches Jerusalem oder Astrologisches Quadrat als Abbild des Kosmos; Kreisform: Himmelsphären)».

«Mandatar Gottes», «Lückenerfahrung» und Marginalismus: «Mons Christi», Hybridisierung und Eventisierung

Das vor zweitausend Jahren beginnende Reich Gottes, von Christus als «nahe herbeigekommen» (Mt 1, 15) verkündet, veranschaulichte beispielsweise im Gleichnis vom Reichen die sprachgewaltige Exklusivität des «Dazwischen», das sich auf die «Öffnung» eines «Nadelöhrs» (Mt 19, 24; Mk 10, 25) enorm verengte. In ähnlicher Virtuosität konzentrierte der kompositorische Höhepunkt des «disegno», mit dem der Renaissancekünstler Michelangelo Buonarroti das Beispiel eines anerkannten Meisters bezeugte, das geistige Ausdrucksvermögen – bezogen auf das Verhältnis von Mensch und Schöpfer – materiell als «Bild-Sein» einer geheimnisvollen «Lücke» oder «Aspirationslücke» (Christoph Möllers) auszuweisen. Diese heroisch-rhetorische Schöpfungskraft eines denkscharfen Grenzwertes, der weder metaphorischen «Zwischenraum»-Inspirationen noch einer Bild-Analogie zwischen Künstler und Dichter widerspricht, erzeugt den feierlichen Ernst eines «Noch-Nicht-Moments», sozusagen das Offenhalten der spannungsgeladenen Idee Gottes. «Il disegno», der zeichnerische Werkentwurf des Künstlers, ist nach Ansicht von Giorgio Vasari (1511–1574) als Gottesgabe eine charismatische Fähigkeit, die Inkarnation eines gottähnlichen Künstlertums: In der Sixtinischen Kapelle veranschaulicht dieses künstlerische Können den genialen Augenblick – nämlich das vermeintlich bevorstehende Berühren der Finger – als die Erschaffung Adams bzw. die Beseelung des Menschen und ist in symbolischer Form sowohl die Verheißung vom erfüllten Leben als auch die unmittelbare Distanz Gottes, dieses in der Abhängigkeit von Gott: Das Gott-Mensch-Verhältnis markiert eine «annähernde Vergleichbarkeit», weil sie «keine Identität, sondern lediglich eine Similarität» (Claudia Welz) erfüllt. Ähnlichkeit schließt zwar eine völlige Wesensgleichheit aus, aber ermächtigt den Menschen wegen seiner Gottebenbildlichkeit zur Herrschaft.

«Gottes Urbild», inspiriert vom Geist des Künstlers, vergegenwärtigt den Menschen wie ein auf «Repräsentation abhebendes Modell» (Claudia Welz): Der «alte Adam», der exegetisch das Geheimnis des «neuen Adam» verheißt, nimmt typologisch, rechtfertigungstheologisch und funktional den «geschenkten» Auftrag wahr, der alle Menschen mit Herz und Seele zum Mandatar Gottes macht: Repräsentation bedeutet «stellvertretendes Erscheinen», dessen Ähnlichkeit zu Gott «erst erlangt werden muss, sei es durch die Lebensführung des Menschen oder Gottes Gnade»

(Claudia Welz). Similarität ist «Dienst an Gott», so dass die perspektiveninterne «Überall»-Lücke, zu der sowohl die «soteriologische Passivität» (Claudia Welz) als auch die metaphysische Frage von Macht und Ohnmacht des Menschen gehört, die «Struktur wirklichkeitserschließender Deuteprozesse» (Ingolf U. Dalferth) mit der mimetisch ins Bild «gesetzten Beziehung» (Claudia Welz) des «Wozu» veranschaulicht: Das charismatische Differenzbewusstsein des Künstlers visualisierte erstens sichtbare Grenzen von Kunst und Wirklichkeit. Aber eine bloße Beobachtung reicht nicht aus, vielmehr ist Unsichtbares mit am Werk, denn «nur im Mitvollzug des Glaubens erschließt sich die Wirklichkeit Gottes». Wenn zweitens in Fragen der Erkenntnis von Wirklichkeit Gott «überall» am Werk ist, dann ist die «kritische Erinnerung an die Lücke» glaubensgemäß der «Ort der schöpferischen Präsenz Gottes». Als «spezifische <Lücken-> oder <Differenz erfahrung>» ist Gott aber «kein Lückenbüßer wissenschaftlicher Erklärungen» (Ingolf U. Dalferth).

Schlüsselworte der «Disegno-Theorie» oder die «Dazwischen»-Metaphorik wie «Nadelöhr» und «Lücke» radikalieren letztlich den «Sinn des Phänomens bildhafter Orientierung in Raum und Zeit» (Aby Warburg), denn göttliche Gnade ist allmächtiger als jeder rationale Transparenz-Versuch des Menschen, die Welt als einheitlich, wohl geordnet, klar- und durchsichtig oder kompetent nachvollziehbar zu verstehen. Wertvolle Bildmerkmale im Sakralraum hierarchisierten gleichsam die Differenz wesensgemäßer Bildhaftigkeit, als würde sie dadurch den Blick auf zentrale Bedingungen des Lebens bannen. Im Spielraum des «Dazwischen» sind didaktische Gegenwartsbezüge, die bewusstseinsbestimmende Grenzwerte im Horizont von handlungsfähigen «Kompetenzen» angleichen, zunehmend gegenüber Konstruktionen ethischer Sinngebungen oder Auslegungen persönlicher Verantwortung definitorisch herausgefordert: Zukünftige Zielsetzungen in einer politischen Kultur der Offenheit beruhen auf Wissensfundamenten, die Zwecksetzungen existentieller Absichten für eine «neue Schöpfung» kalkulieren. Dagegen stiftet die Heilsgeschichte, die mit dem «Heiligen Berg» Jerusalems an die theologische Ausrichtung auf das Kreuz erinnert, das Selbstsein im biblischen Text als Abhängigkeit von Gott. Zwar ist diese Konkretion im literarischen bzw. künstlerischen Bild bewahrt, weist aber zugleich auf die Paradoxie menschlichen Aktionismus hin, Himmel und Erde zweckvoll heiligen oder ehrgeizig reproduzieren zu können. Im Christentum beglaubigen daher «Heilige Berge» nicht nur Weihe-Akte rechtskräftiger Gründung, sondern sie symbolisieren Gottes «inneres Wort» als die «identitas absoluta»

von Sein und Wesen: «Heilige Berge» sind wahrheitsgemäße Orte der Kontinuität, Sinnstiftung, Orientierung, Gemeinschaft und Missionierung.

Vornehmlich im ikonographischen Verständnis, das ein «Emblem» oder «Sinbild» des allegorischen Wort-Bild-Kunstwerks in Raum, Zeit und Erfahrungswelt des Menschen als eine allgemeine Wahrheit konstituierte, symbolisieren «Götterberge im Raum» oder ein naturhafter «Gottesberg im Dazwischen» zeitlose Transformationen: Im religiösen Regelemblem ist das die Gemeinschaft bildende Gedächtniskunst stilgeschichtlich eine mit Motto, Icon und interpretierendem Gedicht (Epigramm) anschaulich vor Augen geführte «Plastizität der Erinnerung» (Aleida Assmann). Albrecht Schöne vermutet motivgeschichtliche Beziehungen zwischen den mittelalterlichen Herbarien und Bestiarien sowie den Darstellungen der Emblem-bücher, deren zentraler Aspekt in einer «verwandten Apperzeptionsform» mächtig war – heilsgeschichtlich als mittelalterlicher Geist der Allegorie und zugleich im direkten Rückgriff auf die Antike, gewissermaßen wie «im Sprung über das Mittelalter hinweg», die lebendige Emblematis der Renaissance durchdrang.

Nikolaus von Kues (1401–1464) denkt Gott philosophisch als das Ganze oder als die «identitas absoluta», die der Verstand in der Wahrnehmung von Einheit und Identität auf sich selbst bezieht. Theologisch stellt die «Biblia pauperum», ein irrtümlicher Titel des späteren Wolfenbütteler Katalogs, wie eine «Realkonkordanz» diese im 14. Jahrhundert entstandene und im 15. Jahrhundert weit verbreitete, mit Zeichnungen versehene sog. «Armenbibel» das Leben Jesu dar, indem sie Stellen aus dem Alten und Neuen Testament als Typus und Antitypus (Typologie) exegetisch einander zuordnet. Solche Illustrationen zum Text sind spätgotischen Beispielen der monastischen Illuminationskunst ähnlich, die selbstständigen, aber einheitlichen Wort-Bild-Bezügen als «res naturales» sowohl zeichenhaft als auch mit devotionalen Zwecken einander dienen: Zum 24. Bild, der «Eröffnung der Seite Christi vor der Kreuzabnahme ist den Vätern der Augenblick des Werdens der Kirche» (Laibl, Friedrich/Schwarz, Franz Joseph), sagt Paulus: «Sie tranken aus dem geistigen Felsen, der ihnen folgte, und der Fels war Christus» (1. Kor 10, 4). Mithilfe der paulinischen Rechtfertigungslehre legitimiert Gottes Wort die Allegorese: «Das Wasser aus dem Felsen als Vorbild, aus der Seite Christi und das Tau fwasser als Erfüllung sind damit in engste Verbindung gebracht» (Laibl, Friedrich/Schwarz, Franz Joseph).

Im «langen Mittelalter» von Renaissance, Humanismus und Reformation hat insbesondere das Herz-Emblem und der «Fels des Herrn», das ikonographische Vorbild als «sacer mons» in seiner sprachlichen Zentralität und

Repräsentanz, dem Bibelkundigen und gebildeten Betrachter ein glaubwürdiges Zeugnis der mittelalterlich-deutschen oder humanistisch-antiken Tradition vor Augen geführt. Aufgrund seiner allegorischen Wirklichkeit, Übertragbarkeit und «Beweglichkeit» entwickelte sich der «Heilige Berg» im Christentum zum emblematischen Gegenstand. «Res pictae» stilisierten auf den ersten Blick eine vertraute unmittelbare Anschaulichkeit. Sie brauchten weder im Abbilden und Auslegen noch in ihrer Verweisungsrichtung eine neue didaktisch-moralisierenden Entdeckung und theologisch-scholastische Legitimation, weil alles real Geschaffene – überliefert bereits Alanus ab Insulis (1120–1202) – Buch, Bild oder Spiegel war, die wie eine glaubensstarke Instanz der «Natura» Gott und damit zeichenhaft den Menschen in der «Frühneuzeit» in anthropologisch-christologischer Bestimmtheit bezeugten: Der «sacer mons» ist allegorisch ein «mons Christi», ein «mons misericordiae», ein Tugendberg «mons virtutum» oder analogisch eine Tugendleiter «scala virtutum» bzw. die Himmelsleiter, die «scala coeli» (Martin Čičo). Emblematisiert wird die asketische Gottesliebe u.a. durch die «scala coeli», die 1571 das früheste Beispiel abbildet, wie ein junger Mann zielstrebig eine schräggestellte Leiter hochklettert, «die von Felsklippen und tosenden Meereswogen aus zum Himmel führt. Aus der Wolke streckt sich ihm die helfende Hand Gottes entgegen» (Karl Josef Höltgen). Aus dem Jahr 1601 ist beispielsweise ein mit sieben Tugenden graduell gekennzeichnete «mons virtutum» überliefert, zu dem «drei gute Menschen mühsam hinaufklettern, während ein böser kopfüber bergab rutscht» (Karl Josef Höltgen). Das Beispiel des «hortus deliciarum» der Herrad von Landsberg (ca. 1125/30–1195) überliefert eine Tugendleiter, die auf ihren sieben Hauptspalten die Tugenden der Keuschheit, Weltverachtung, Demut, des Gehorsams, Geduld, des Glaubens und der barmherzigen Liebe versinnbildlichte. Auf dem Weg zur Lebenskrone stürzen Christen zumeist ab, weil sie sich von den verschiedenen weltlichen Gelüsten verführen lassen. Das «Handbuch der Emblemata» (Arthur Henkel/Albrecht Schöne) enthält einige humanistisch-antike Exempla im Kapitel «Erde» zum Thema «Berge» und «Bergsteiger».

Speziell zum naturgetreuen gegenständlichen Wirklichkeitserweis, der angesichts des erwähnten ikonographischen Ur- und Vorbilds «Berg» bzw. «Fels» die Kirche fundamntiert hat, enthalten Embleme also wesenserhellende Erkenntnisse, in denen das Abgebildete in der «pictura» mehr bedeutete als es aussagte – die «res picta» war zugleich «res significans». Die idealtypisch durch Bild und Wort erhellte konzise emblematische Wirklichkeit besaß insbesondere in den «res pictae» ausdrücklich

eine «potentielle Faktizität» und «ideelle Priorität» (Albrecht Schöne). Das Wirkungspotential des literarischen Emblems ist als Methode mittelalterlichen Analogiedenkens in der poetische Rezeption emblematischer Bilder bis Johann Joachim Winckelmann (1717–1768) nachweisbar, aber unter dem strittigen Vorbehalt, dass sie sich «nur auf Analogien der Form berufen» (Christian Wagenknecht). Noch Barthold Hinrich Brockes' (1680–1749) spätbarocke Gedichtausgabe «Irdisches Vergnügen in Gott» (1748) und die «Lehrreichen Fabeln aus dem Reiche der Tiere: Zur Verbesserung der Sitten und zumal zum Unterrichte der Jugend neu entworfen» (1744) bewahrten anhand bebildeter Lehrgedichte und Fabeln sowie rhetorischer Stilmittel Ständebeziehungen zwischen den «Großen» und «Kleinen» in der politischen Bildallegorie. Beispielsweise die Synekdoche, die in ihrer Relation den «einzelnen Gegenstand bis ins fast mikroskopisch feine Detail» (Ingeborg Ackermann) wirklichkeitsgetreu erfasste, entsprach im Prinzip dem ontologisch-normativen Geist emblematischer Gleichnisse. Traditionell spiegelte aufgrund der Einheitlichkeit der Auslegung das «totum pro parte» oder umgekehrt als «pars pro toto» das Schöpferlob wieder.

Emblematische Deutungen boten im 16. und 17. Jahrhundert eine kontrastive Vielfalt sinnreicher Interpretationen des überlieferten Bildbestandes. Auf spätere neuzeitliche Entwicklungen des Traditionsgutes von Wort und Bild antworteten wissenschaftliche Methoden mit einer Differenzqualität des Inhaltlichen, die sich in der «Verschränkung» von «Schrift» und «Text», von Offenbarung und Evokation, von Macht und Ohnmacht oder von Sakralität und Profanität nicht aufgehoben hatte. Dagegen hatte die antik-natürliche Entwicklung des Synkretismus und der Synthetisierung spätestens im 19. und 20. Jahrhundert einen Prozesswechsel abgeschlossen, denn die methodisch-rigide Aneignungsform wurde überlagert von einer spekulativen Instrumentierung totaler Machbarkeit. Das Unterthema «Exzellenz, Entzauberung und Absurdität» unterstreicht Intentionen, Ausdruck und Phasen historischer, lebenspraktischer wie revolutionärer Prozesse, die das «Dazwischen» mit Normen, Häresien, Vorurteilen, Illusionen und Absurditäten strukturell durchdrangen, sendungsbewusst, ideologisch und rassistisch erschütterten oder Orientierungen auf absolute Ziele hin gegeneinander ausspielten. Haben aber nicht Dichter aller Zeiten – in kultischer Würdigung des Göttlichen – das Zwiespältige in der Vertrautheit und Fremdheit des Weltlichen erfasst und ausgesprochen?

Wer dem «Text», der Evokation oder dem Profanen primär den Vorzug einräumt, wird zukünftig entweder transdisziplinäre oder interdisziplinäre Methoden bevorzugen, so dass Randständiges, welches sich auf

das Zentrum der Texte bezieht, in Geburtsstunden anderer Möglichkeiten, beispielsweise in einer Kultur «nach oben», erkenntniswirksam durch Texteingriffe zur Gegenmacht werden könnte. Ob allerdings in der Gegenwart vom «Marginalisierten her eine Veränderung zu erwarten ist, ist äußerst fraglich» (Klaus-Peter Pfeiffer). Dennoch ist das «von unten» oder vom Rande her gewollte Potenzial immer eine skeptische Veränderungsposition des Humanen, eben eine abwehrende Position des Inhumanen. Da eine medial aufdringlich gefeierte «Schickeria»-, «Promi-» oder «VIP-Attraktivität» mit ihren scheinbar perfekten Äußerlichkeiten, die dem Tanz um das «Goldene Kalb» gleichen könnten, keine allgemein geglückte Wahl sein kann, wird sich die vorzüglichere Alternative «Marginalist als Utopist» entgegen quasi-göttlicher Sinngebungen und «Absolutheitsansprüche[n] jeglicher Art» (Annemarie Pieper) nachdrücklich mit der sich langsam entwickelten Grundlage eines «juristischen Humanismus» (Paolo Grossi) behaupten müssen.

Spekulative Gedankenspiele, handlungslenkende Wort-Projekte und sozialpolitische Heterogenität bei gleichzeitiger «Kolonialisierung der Lebenswelt» (Jürgen Habermas), die den Indifferentismus des prozeduralen Pluralismus unheimlich aufdringlich macht, entsprechen auf Dauer willkürlichen Formen des Individualismus, der Selbstbezüglichkeit, der Freisinnigkeit oder des Eigensinns. Wenn Menschen entmutigt auf diesen «blinden Fleck des Prozeduralismus» (Jürgen Habermas), der Binnenverhältnisse kommunikativ beherrscht, anamnetisch interesselos und gleichgültig reagieren, wenn nicht mehr Gleichgesinnte die Tradition, das Lebensganze, die Gemeinschaft und den Zusammenhalt pflegen, dann wird das Gegenseitige auf Benutzbares, Machtloses, Beliebigen, Rätselhaftes oder Zweckmäßiges reduziert. Aufgrund einer Umkehrbarkeit, die das Wirklichkeitsverhältnis von Textexistenz und Randexistenz betreffe, würden Randfiguren ideologischer Gewalt dominieren, die das Zusammenleben ohne zentrische «Grenzen der Wahrheit» (Giorgio Penzo) neu rändern würden: Übermütig reagierendes «Weiter-machen» beschleunigt Fehlentwicklungen zwischenmenschlicher Ungleichheiten, die religions- und theologiefreie Prozeduren mithilfe sprachlicher Angleichungen fortsetzen und verbreiten.

«Vom Rande her?» (Klaus-Peter Pfeiffer) bejaht die «Idee des Marginalismus» einen entschlossenen Beitrag zum Humanismus, der die Text-Rand-Metapher des Philosophen Heinz Robert Schlette in der Weise gewährleistet, dass alle Fähigkeiten und Komponenten des Menschseins grundsätzlich in ihrer Dignität gerechtfertigt sind. Schlette diskutiert demonstrativ und handlungsauslösend eine in Theologie, Kunst und Literatur

marginale Praxis der «herrschaftsfreien Subjektivität», deren «Bei-sich-sein» vom Rande her die Selbstfindung, das Überwinden der formalen Entzweiung von Subjekt und Objekt mithilfe einer Seins- und Wesenslogik verbürgt. Auch wenn diese identitätsphilosophische Selbstinszenierung begriffslogisch vom Nichts abgrenzt, bedarf sie – entgegen religiöser Freisinnigkeit – in realer Distanz zur «Textmitte» hin der «nicht umkehrbaren Priorität zwischen anamnetischer und kommunikativer Vernunft» (Johann Baptist Metz). Traditionell erinnert dann die Perspektive «vom Rande her» in ihrer «jüdisch-christlichen Authentizität und Glaubwürdigkeit» hervorragend an den friedfertigen Wanderprediger, den praktischen Marginalisten Jesus von Nazareth mit seiner «Option für die Armen» (Felix Senn). Als «biblische Weisheit» überhöht das orthopraktische Kriterium des Kreuzes das «Zentrum», indem es in der Frage von Glaube und Unglaube nicht nur die «äußerste Maßnahme zur Marginalisierung eines Menschen» ist, sondern weltkritisch das «bedrohte Verhältnis von Rand und Mitte» (Felix Senn) stabilisieren soll. Randständige Theologen denken bisweilen über Alternativen «gegenüber der vorherrschenden Denkweise in der Theologie» nach, reflektieren kritisch «vatikanische» Spielräume und entlarven scharfsinniger die Verlogenheit gesellschaftlicher Verhältnisse: «Jüdisch-christliche Wahrheitssuche kann auf diesen Ortswechsel nicht verzichten» (Felix Senn).

Libérale Konzepte interdisziplinärer Grenzöffnungen bewegen rascher das Kräftefeld: Wie der nichtdarstellbare leere Raum in der Malerei, dem die Hypothese vom «horror vacui» in der Natur entspricht, fordern Grenzen und Antinomien in den Vorstellungen des Fassbaren und Unfassbaren, Eigentlichen und Uneigentlichen, in den Übergängen von Intermedialität und Intertextualität, in der Mehrdimensionalität der intersubjektiven Kommunikation, der Kunst, des Films bzw. der Literatur geradezu interdisziplinär-kognitiv, transdisziplinär-integrativ oder disziplinär-intentional zum Infragestellen, Verknüpfen, Kombinieren, Basteln, Montieren, Marginalisieren, Oszillieren, Transformieren, Transzendieren und Experimentieren heraus. Dadurch ist der «Spielraum des Dazwischen» – allerdings mit der Voraussetzung inhaltsleer und ohne ikonographischen Wirklichkeitserweis des Gottesberges zu sein – für Andreas Sombroek die modernste realisierte Bedingung eines umstrittenen, indifferenten und changierenden «Integrationsbegriffs». Die Simulation, die dem Prognosemodus «Dazwischen» zuvorkommen will, operationalisiert das Wahrscheinliche: «Eine zur Selbstverfremdung bereite Perspektive», die wie ein epistemischer Imperativ des Spekulierens und Hybridisierens wirkt,

«beschreibt das Vertraute selbst als das Verblüffende und Erklärungsbedürftige neu» (Andreas Reckwitz).

Sombroek konzentriert seine Gedanken und Absichten bewusst auf irritierende «Leerräume», auf «intermediäre Phänotypen», auf kleinräumige Lebensbereiche bzw. auf «Lücken zwischen Text und Bild», weil der «Begriff des Zwischenraums» und das «scheinbar neutrale Dazwischen zu meist synonym gebraucht» werden. Dabei vertritt er einerseits ganz offen den Standpunkt, dass es hinnehmbar sei, «ob es sich um einen physikalisch messbaren Raum oder ein gedankliches Konstrukt, eine Metapher handelt». Andererseits konstituieren «Transformationsprozesse» das von Menschen metaphorisch lebendige Geschehen, so dass das «Dazwischenliegende», das «Paradoxon des Dazwischen, das ‹Zwischen-etwas-Sein›, ohne selbst ‹etwas› zu sein», vom Gottesberg her mit seiner Werteordnung des Ganzen, seiner Berg-Offenbarung und seiner als «autoritative Belehrung gestalteten Inszenierung der Bergpredigt» (Kurt Smolak) völlig legitimiert ist. Allerdings muss es auch offen sein für Evokationen und deren Konzepte der Literatur-, Kunst- und Medientheorie. Intermedialität und Intertextualität weisen sich allein aus durch die Faktizität der Formenfülle und der Perspektiven, die das «Dazwischen» nicht ohne technisch-apparative Verfahren vorstellen können.

Ständig ist das «Dazwischen», in dem sich sowohl die Ambivalenz der «Werte-Produktion» als auch der wissenschaftlichen Theorien in Spekulationen geplanter Prozeduren und konstruktiver Dialektik erfüllt, ein Widersprüchlichkeit erregendes Modernisierungsphänomen, denn es relativiert, schwankt, stört, beunruhigt, verunsichert, beschäftigt bzw. beschleunigt Analyse und Synthese, Verstehen und Missverstehen, Existenz und Absurdität oder Ontologie und «Setzung». Multiperspektiv und polyvalent ist daher das «Dazwischen» im Verhältnis zur Anschauung und Wahrnehmung nicht nur ein kulturelles Muster, sondern ein produktives Hybridgebilde – eine hochvariable Instabilität mit synkretistischen Provokationen des Denkens: Als funktionale «Interventionskategorie» (Andreas Sombroek) dynamisiert sie letztlich das Ringen um Offenheit, Poetik und Hermeneutik des «Dazwischen», das im Sprechen über die Wahrheit des Menschen zugleich die Wahrheit über Gott und die Wirklichkeit im kulturellen Ganzen nicht vernachlässigt. Postmoderne Hybridität «verkompliziert sich, sobald die historisch-temporale Dimension ernst genommen wird: Hybridität ist dann Hybridisierung» (Andreas Reckwitz).

In dieser Komplexität erneuert das Thema «Heilige Berge» auch heute eine eigentümliche Vieldeutigkeit, die im «Dazwischen» des praktischen

Weltverständnisses ins Auge sticht, indem Tendenzen klarer in den Blick fallen, die Teile zu Lasten des Ganzen aufwerten und das Ganze zugunsten der Teile auf Dauer entwerten. Erkenntnisanthropologische Gesichtspunkte lassen in weitgehender Übereinstimmung alle Bedingungen der Traditionsvermittlung erwarten, die bekanntlich der Historiker im «Situationshorizont der überlieferten «Geschichten»» (Karl-Otto Apel) aus dem Situationshorizont «seiner» Geschichte versteht. Die Analyse seines Verstehens kann sowohl metaphorische Gestaltungsmöglichkeiten einer «montan» bezogenen Lebensführung als auch analoge Grenzen kultureller Verschiedenheiten einbeziehen. Menschen, die als Kultursubjekte zu «Heiligen Bergen» im engeren Verhältnis standen, werden historiographisch zu Maßstäben, Bekennern und Sinnintentionen der Wahrheit selbst. Nicht von ungefähr lautet dann diese Botschaft, dass niemand die «Wahrheit *besitzen* oder *wissen* kann, sondern nur in der Wahrheit *sein* kann» (Karl-Otto Apel).

Kultur, Wahrheit und Tradition bilden im Ganzen der Erkenntnis ein komplementäres Verhältnis: «Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur» (Michael Landmann) reflektierte über Sinnintentionen der Wahrheit als ein Verantwortlicher, als ein Typus (griech. «Typos»), der im geschichtlichen Agieren auf einer universalen Bühne des Wissens, der erinerten Tradition, der kulturellen Vielfalt sowie des kulturellen Wandels bis heute Wirklichkeit und Wahrheit selbst gestaltet. Unausweichlich gehört zur intersubjektiven Gültigkeit seiner Sinnkonstitution, wie er aufgrund gültiger Theoriebildungen aus seiner Wahrheit heraus handelt oder sie verdirbt bzw. wie er mit der Negation der Wahrheit umgeht. Die Wahrheit des Seins ist selbstverständlich kein Mythos komplizierter Verhaltens- oder Handlungswissenschaften: Politische, sakrale, moralische und physikalische Gesetze und Normen der Kulturgeschichte waren stets diachronische und synchronische Regulative, die der natürlichen Sprache, dem Gedächtnis des Wortes, dem Glauben und der Macht in verschiedenen Prioden, inneren und äußeren Unterschieden, religiösen Erneuerungsgedanken und sozialpolitischen Widersprüchen zugleich Freiheiten erlaubten und Grenzen vorschrieben.

Alle Erkenntnis-Operationen des gegenwärtigen Handelns, die insbesondere den «exclusive epistemic focus» (Vincent Brümmer) mit seiner einheitlichen Methodologie ernst nehmen, beziehen Denken, Bewusstsein und Wissenschaft auf eine Wirklichkeit, soweit sie dem Erkennen und Verstehen zugänglich ist, aber den Widerspruch gegen die Dominanz des Wissens im Prozess der Wissenserweiterung nicht ausschließt:

«Religious believers» sind genauso wenig auf wissende Subjekte zu beschränken wie «das Ziel der Religion, Kenntnisse über die Welt, Menschheit und Gott bereitzustellen» (engl. «the aim of religion is reduced to that of providing knowledge about the world, humanity and God»: Vincent Brümmer). Die biblische Perspektive, die der Mensch aus seiner Beziehung zu Gott und dem vollzogenen Bundesschluss entwickelt hat, ist in ihrer überlieferten Verbindlichkeit längst obsolet; denn der Leidenshinweis «Fels des Atheismus», mit dem Georg Büchner (1813–1837) 1835 in «Dantons Tod» die Gottlosigkeit jakobinischer Rationalität angeprangert hatte, steht sowohl metonymisch für die «Montagne» und die «Jakobinerverfassung» von 1793 (Katalog 1, Abb. 375) als auch für die radikal-ideologische «Wiederbelebung» bzw. «Wiedergeburt» als «heilige Berge der Revolution», die beispielsweise mit dem «Auge der Revolution» und dem Tempelkult der Vernunft eine rationalistische Glaubensform verteidigten. Doch Büchner wollte weder aus «Danton und den Banditen der Revolution» literarische «Tugendhelden machen» noch mit dem «liebe[n] Gott» wetteifern, schon gar nicht akzeptierte er die «sogenannten Idealdichter» der Freiheit, wie er am 28. Juli 1835 brieflich seiner Familie mitteilte.

In der Fehlkonstruktion der Welt selbst sah Büchner die Ursache einer allgemeinen Erscheinung. Ihm schienen die menschlichen Verhältnisse intransparent bzw. rätselhaft festgelegt und seine Ablehnung von Schillers Idealismus richtete sich gegen ein Freiheitspathos, das den Boden unter den Füßen verloren zu haben schien. Der historische Erfolg lebensweltlicher Plausibilität rechtfertigte sich in den Augen aufgeklärter Schriftsteller auch aus Zweifeln und Symptomen eines tiefer gehenden Vorgangs, der aber die unmittelbare Beziehung zur Praxis der Vernunft emanzipierte und immer Menschen durch Konflikte und Widerstände in Atem hielt: Seit dem 18. Jahrhundert hatte die Religion in Frankreich den Primat als ernsthafte Begründungsebene der wissenschaftlichen Faktizität verloren. Im Prinzip war die Ablehnung der traditionellen Metaphysik unter den französischen Encyclopédisten einvernehmlich und die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert verstärkte in der «Glaubenskrise» den aufgeklärten Fortschrittsoptimismus.

Zwischen 1789 und 1945 hat sich in der westlichen Welt das Verhältnis von Vielfalt und Einheit oder von dem Teil und dem Ganzen mit dem Entstehen differenzierter Zwischenzonen verschoben: Wirklicher Zusammenhalt und die diffizile Einhegung des Pluralismus erforderten in den vergangenen 70 Jahren ständig neue Anstrengungen, verursacht durch Gefährdungen von Vielfalt bzw. Einheit. Im «Dazwischen» verschiebt sich

mittlerweile das jahrhundertweit zurückreichende Geschehen in mediale «Bedürfnis»-Resonanz auf didaktisch reduzierte Auswahl und zumutbar inszenierte Zeittakte. Kontinuität in der Form einer Traditionsvermittlung wirft allerdings die erkenntnisanthropologische Sinnfrage von Raum-Zeit-Ereignissen auf, damit nicht das Ganze zerfranst und formal in Teile der Geschichtsvermittlung zerfällt. Kontingenz wird indessen zum Äquivalenzdenken des Menschen und zum Kulturbetrieb einer distinktiven Vielfalt, in der die Einheit überflüssig zu werden scheint. Eventisierung ist zum anderen für das Publikum ungemein attraktiv: «Erlebniskultur» ist die «intensivierte Erfahrung des Jetzt» durch «Unterhaltsamkeit von Geschichte» (Wolfgang Hardtwig). Gelassenheit und Geduld sind nötig auf dem Geschichtsmarkt, der die konsum- und nutzenorientierte Geschichtsvermittlung im Modus bisweilen lässiger «Living-History» befriedigt. Dort, wo das Wort versagt, wird das standardisiert eingeübte Wortgeprassel zur Dauerstörung des artikulierten Sprechens, so dass Grenzen des Sprachgebrauchs intermedial zu verschwimmen beginnen und Erwartungen auf neue Konturen hin fixiert zu sein scheinen. In der Alltagswelt muss nicht gleich das Korrektiv des professionellen Historikers gegenwärtig sein – weder in der Gestalt des «Schiedsrichters» noch in der Rolle eines «Spielverderbers» (Wolfgang Hardtwig). Was in der Öffentlichkeit als Sensation nachempfunden wird, wirkt nicht nur bei wachsender distanzierter Betrachtung als Missverstehen, Verfremdung oder Besprechen des allseits Bekannten.

«Denken ist eine Funktion des Lebens», im Erkunden und Erwägen ein Ansporn oder eine Ermunterung zur ganz besonderen Denktätigkeit, um «gestörte Lebensvollzüge wieder möglich oder noch nicht bemerkte Lebensmöglichkeiten realisierbar zu machen» (Ingolf U. Dalferth). Das Denken des Denkens begreift, erforscht, entfaltet und ordnet neue Möglichkeiten: In der Kombination von literarischen Texten und theologischer Hermeneutik sind «beide Wortgeschehnisse in der Sinndimension des Textes verknüpft gedacht» (Ingolf U. Dalferth).

Was kulturwissenschaftliche Modelle und wissenschaftstheoretische Konzepte im Sinnkreis der Verantwortlichkeit als verschiedene Weltverständnisse von «Tätern» oder komplexer in der «Opfer-Täter-Rolle» darbieten, sind ohnehin spezifische Inhalte einzelner Gliederungskapitel. Historische Verhältnisse dieser speziellen Verstrickungen als «kulturelle Kontexte des Denkens» (Wolfgang Frühwald) sachgemäßer zu bewerten, machen im erneuten Versuch objektiver Wissenschaftlichkeit die fürchterlichen Realentwürfe von Ideologien samt ihrer Zwangs-«Bricolage» noch bedrückender, in denen menschliche Verhaltensweisen der Terrorisierung,

Verrohung, der Verirrung, der Missverständnisse und der Verblendung aufbrechen. Allen hermeneutischen Ereignishorizonten dienlich sind methodologische, epistemologische, mythologische, typologische, interdisziplinäre oder neuronale Versionen, die auch Mischverhältnisse konstituieren. Um diese komplexen «Wirklichkeitsauflösungen» (Karl-Siegbert Rehberg), Kontingenzerfahrungen und imaginierten Möglichkeitsräume dem Leser noch besser im Großen wie im Kleinen eindringlicher darzubieten, hat sich der Verfasser entschlossen, nach der ausführlichen Einführung mit zwei Übergangskapiteln fortzufahren, so dass sprachlich wechselnde, aneignende, funktionale, situative oder zerfließende Referenzbedeutungen des Verstehens noch feiner differenziert und herausgefiltert werden können. Im Einsatz nichttheologischer Prämissen, die Konstruktionen der Welt- und Selbsterfahrung als Verfahren des begründungstheoretischen Gebrauchs in extreme Metaphern-Experimente verkehren, werden moderne Termini wie «Transformation» oder «Identität» zu nachahmenden Instrumenten des verbreiteten und verdinglichten Leistungsrationalismus. Als politisierende «logische Operatoren» repräsentieren sie undurchsichtige wie hilfreiche Funktionen in «ähnlichen» Zusammenhängen, indem sie allerdings autonome Wahrheitswerte beanspruchen. Was «im Blick auf konkrete Verstehensprobleme als Hermeneutik praktiziert wird», ist nicht immer nur «eine Transformation von Dunklem in Helles bzw. Helleres»: Verstehen gründet einerseits auf dem Sichtbaren im Unsichtbaren und «nur das ist verstehbar, was *für jemanden* verstehbar ist» (Ingolf U. Dalferth). Andererseits «bewältigen», erleichtern oder «ersetzen» objektive Strategieziele Überlegungen subjektiven Verstehens, die ein unkritisches Fürwahrhalten in neuen Horizonten sichern. Alles das, was zuvor nicht verstanden wurde, kann nun als traditionelles, intentionales, innovatives, affirmatives und kommunikatives Verstehen «Großer Erwartungen» formbar sein.

Kapitel 6

Operative Sprachkultur und
gedeutete Repräsentativität:
Theorie-Rationalität und
«Interpretationsrelevanz»

«Dazwischen»-Hermeneutik und Praxisbezüge «besonderer Dialektik»: Synthetisierung und Denkfigur «Teil und Ganzes»

Die göttliche Gesetzesübergabe an Moses (Ex 20, 1 ff.), die ein Bild durch die explosive Kraft mit Donner, Blitz, Posaunenschall und rauchendem Berg (Ex 20, 18) ausdrückte, hatte der französische Kupferstecher Louis-Jean Allais (1762–1833) als das übernatürliche, von elementaren Naturmächten unterstützte Unterfangen der Jakobinerverfassung – zusammen mit dem Fest «Unité et Indivisibilité» vom 10. August 1793 (Katalog 1: Abb. 375) – in einem «utopischen» Wirklichkeitsglauben festgehalten. Was Allais im jakobinischen Notstand als Freiheits- und Gleichheitsgedanken Frankreichs verherrlicht hatte, entwickelte in der mikrologischen Welt Kräfte, die schließlich in der makrologischen Welt in jedwede Problematik der Wissenskultur hineinprojiziert werden konnten. Im Verlauf der europäischen Kulturgeschichte wurde das aufklärerische Gedankengut allmählich zum hart umkämpften Ordnungsziel von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Bildlichkeit, Symbolik und Sprache der Zeichen. In der grenzüberschreitenden Literatur gleichen heute rationale Systeme, Modelle und Prämissen kognitiven Reduktionen, deren Verfechter in der Sprache, den Worten und der Vielfalt von Perspektiven – insbesondere das Uranfängliche der Sprache systemtheoretisch bzw. verfahrensorientiert bis zum Anspruch von Ethikdefiziten – verharmlosen oder vergessen wollen: Moderne Neuschöpfungen sind fiktionale Konstrukte, die ihre Entwürfe mithilfe kompositorischer Montage, narrativer Fehlerlosigkeit oder der «Mentalität religiöser bricolage» (Ingolf U. Dalferth) ausstatten. Literarische Operatoren werden begründungstheoretisch vereinbar mit mobilisierender Begrifflichkeit wie Neutralität, Universalität, Animalität, Agentivität, Intentionalität, Effektivität, Komplexität, Proportionalität, Religiosität, Modernität und Relativität, also dienstbar einem naturalistischen, essentialistischen, didaktischen oder synthetischen Planungswissen: Solch ein nahezu kanonisierter Konstruktivismus kommt ohne systemtheoretische Operatoren nicht aus, die in Texten sowohl über die verwandte Verlaufsfigur von Modernisierung und Subjektivierung hinaus Probleme lösen helfen als auch die «befreiende Wirkung moderner kollektiver Enttraditionalisierung» (Lutz Niethammer) radikal-pilotierend vorantreiben.

Nicht überraschend erscheinen dann Überlegungen eines Denkfundamentalismus, dass die ermutigende Modallogik des modernen Menschen nicht nur Zufälliges am Liebsten neutralisieren will, sondern absichtlich

spekulative, sprachliche «Transformationen» als Antriebskräfte benötigt, um mit deren Begriffen der Selbstbestimmung, der Freiheit und des Fortschritts gedachtes Heil zu suggerieren. Dass solch eine absolute «Welt-Totalität» durch einen «Akt der Synthetisierung» oder durch die «Vollständigkeit der Synthesis» (Wilfried Härle) zugleich im «wahren Tempel» des Wissens ihre dialektische Begründung fände, wäre eventuell noch zu verschmerzen, nicht aber der christliche Gedächtnisverlust; denn im Licht der regredierten Glaubensgestalt, sich selbst nur in eigener Autonomie zu begreifen, errichten «Akteure des Wissens» ihren Gläubigen das «Tempelmodell» einer neuen «Religion», die als Inspirationsquelle – ganz im Unterschied zur Unvollkommenheit des Naturwissens – eine säkulare Zukunft ohne Leid und Schmerz ankündigt. Das sich aus Ich-Perspektiven vereinende Kollektiv «verschmilzt» zu einer begrifflichen Bezugsgröße: In dieser Selbstnormierung «Humanität» wird mithilfe des hypermethodischen Imperialismus, der Verbindungen, Übergänge und Verhältnisse von Körper und Seele das «Dazwischen» schlichtweg vereinheitlicht. Aber gegen die Verklärung des Wissens, der Wissenschaft und der Philosophie richtet sich ein Skeptizismus, der die «Leistungsfähigkeit von Methoden als *grundsätzlich begrenzt*» beurteilt, formale Kategorien wegen ihrer «Verwechslung, Vermischung oder Vertauschung» (Wilfried Härle) falsifiziert und zweifelsfreie Wissensansprüche bzw. -konstruktionen sowie die Gleichsetzung von Theologie, Religion, Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften unter Vorbehalt stellt.

Als Erstes sind «Heilige Berge» ontologische Verehrungsstätten innerhalb eines religiösen und literarischen Raumes, deren «heiligen Teile» auf ein «heiliges Ganzes» hin orientiert sind: Offenbarte Raumerlebnisse verbürgten einerseits den Menschen ein wahres personalisiertes Zentrum. Andererseits blieben in der Frühneuzeit die politische Ikonographie und profane Raumerfahrungen schon «Teilen» zugeordnet, deren fragmentierte Funktionen und kalkuliertes Planungswissen sich gerade noch im evokativ-konstruierten «Ganzen» systematisieren ließen. Aber ein erkenntnistheoretisch geplanter Messianismus, der mithilfe der «epistemic dimensions» (Vincent Brümmer) Varianten einer ideologischen «Gewissheit» bereithält, substituiert nun die Verlässlichkeit hermeneutischer Argumente: Das «Dazwischen» von Heiligem und Profanem ist nivelliert und es wird nicht erkennbar, wie sich Menschen durch ihre Lebensprinzipien in der Welt behaupteten, sich Vorteile verschafften oder sich mit Religion auseinandersetzten. Gerade daraus erwachsen in der Geschichtsschreibung Perspektiven von Kulturentwicklungen, deren vielfältigen Rahmenbedin-

gungen das strukturelle «Dazwischen» von menschlichen Wagnissen und obrigkeitlichen Zwängen beeinflusst haben. Kontrovers wurden sie dann von Historikern wahrgenommen, aufgezeichnet, beurteilt, selbstverantwortlich und methodenorientiert im Kontext dargestellt. Der Historiker ist dabei der Beobachtung, Sachlichkeit, Kritik und Analyse verpflichtet; methodisch verlangt sein aufgeklärter Status die Position eines von Erkenntnis geleiteten «Marginalisten», indem er Potenziale des Faktischen und der Alternativen herausarbeitet, aber er ist kein »Funktionär«, kein «Weiser» und schon gar nicht ein «Lobredner» der Einheit wie der Vielfalt. Im räumlichen «Dazwischen» der Wechselbeziehung von Imperium und Sacerdotium, Reich und Territorium, Einheitsgedanke und Partikularismus oder Macht und Ohnmacht entwickelten sich beispielsweise Widersprüche zwischen dem weitergehenden Gedankenflug und der kläglichen Wirklichkeit, diese exemplarisch zwischen den einander wechselseitigen Dimensionen von Jerusalem und Rom, «Mons Zion» und «Mons Vaticanus», Vertikalität und Horizontalität, Gott und Kirche, Logos und Weisheit, Herrschaft und Recht, Tradition und Politik, Religion und Wissenschaft, Vernunft und Glauben oder «Alter» und «Neuer Welt».

Eine fundamentale apostolische Wahrheit in der religiösen Erinnerungsgeschichte war die Bibelpoetik, die nicht nur den Urbegriff der Poesie als «ars divina» im Alten Testament repräsentierte, sondern ihn nach griechischer Anschauung noch in der Antike als eine heilige Himmelsgabe bewahrt hat. Über Fragen, die sich zum einen mit der inneren Einheit der Bücher und zum anderen mit der Ganzheit der Bibel beschäftigen, sind Theologen nicht einer Meinung, etwas Ähnliches problematisiert den in Frage kommenden Literaturbegriff. Für den evangelischen Theologen Gerd Theissen beruht die geschichtliche Entwicklung und Wirksamkeit alt- und neutestamentlicher Texte, die antike Teile der «jüdisch-hellenistischen Koineliteratur» sind, in Form und Inhalt nicht darin, «*was* sie sagen», sondern «*wie* sie etwas sagen. Die Formensprache der neutestamentlichen Literatur gibt ihr einen festen Ort in der zwischenmenschlichen Kommunikation und in der religiösen Kommunikation zwischen Mensch und Gott». Damit wollen die neutestamentlichen Texte «Transzendenz zugänglich machen», denn der «Gebrauchswert» wie der «absolute Selbstwert» übertrage ihnen sowohl eine «literarische Qualität» als auch eine «ästhetische Qualität». Infolgedessen teile der Literalsinn mit «dichterischen Texten vier Merkmale: Poetizität, Bildhaftigkeit, Fiktionalität und Formgebung».

Grundsätzlich stellt sich in einer elementar versprachlichten Funktionalisierung sowohl die Frage nach dem «Traditionalismus der hermeneuti-

schen Theologie» (Ingolf U. Dalferth) als auch nach dem «propositionalen Gehalt» (Dietrich Schotte). Weitere Fragen entfalten ihre Wirkung durch eine Blickwendung nach der emotiven Präskription von Wahrheit und der empathischen Bedeutung Jesu, wenn in der Bekenntnisdimension und Bekenntnisvermittlung seine Gottessohnschaft als «Einzigartigkeit und Exklusivität Jesu Christi» bzw. als «die geschichtliche Konkretion göttlicher Universalität» (Bernhard Nitsche) verändert, reduziert oder subjektiv beliebig ausgelegt werden kann. Das religiöse Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf ist kein Interpretationsakt, im Gegenteil von der Ganzheit Jesu Christi her ein geschöpfliches Beschenktsein im «Amen», denn die «Selbstausslegung Gottes» (Ingolf U. Dalferth) hat erstens der Welt mehr Sinn gegeben, als Menschen jemals erfassen könnten. Was zweitens das «Sakrileg» (Dietrich Schotte) von Übersetzungsmodalitäten anzeigt, ist eben «nicht erst das symbolische Erfassen von Wirklichkeit durch Deute-, Interpretations- und Auslegungsakte, sondern schon die dabei gedeutete, interpretierte und ausgelegte Wirklichkeit selbst». Die «Heilige Schrift» dokumentiere nicht nur wie der Glaube zur Sprache kam, sondern habe eine präskriptive und hermeneutische Auslegungs- und Verstehensstruktur: «Wir deuten immer schon Gedeutetes, wenn wir die Wirklichkeit deuten», und das heißt wiederum, dass «unser Bemühen um besseres Welt- und Selbstverständnis gerechtfertigt ist» (Ingolf U. Dalferth).

Poetizität und Literarizität sind Neologismen des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich vornehmlich mit den kommunikativen Qualitätsmerkmalen kunstvoller Sprache im Unterschied zu der in alltäglichen Rede- und Werbungstexten beschäftigen. Zwischen Text und Kontext bestehen dabei Wechselbeziehungen, die weitestgehend Zusammenhänge des Verstehens bezeichnen. Ein Sprachmodell der «radikalen Theologie», das folglich «Sprache als gesprochenes Wort oder *Wortgeschehen*» begreift, kann die «Fundamentaldifferenz zwischen Sprache und Sein nie an sich, sondern immer nur innerhalb der Sprache» (Ingolf U. Dalferth) thematisieren. Wenn nun Wilfried Härle in seiner «Dogmatik» behauptet: «Der Begriff Kontext wird dadurch zur Metapher», dann beginnt die Wirklichkeit zu sprechen, denn der Kontext nimmt teil an der Wirklichkeit, «von der er darum mitbestimmt wird». Diese Realpräsenz manifestiert «Wortgeschehnisse», die keine Informationsprozesse sind, «die auf etwas jenseits ihrer selbst verweisen, sondern Präsentations- und Re-Präsentationsprozesse dessen, was sie sagen: «Sie transformieren Mögliches in Wirkliches im Ereignis sich selbst konkret auslegenden Seins» (Ingolf U. Dalferth).

Während Fiktionalität ein Kennzeichen literarischer Texte ist, die zwar

aus der Polarität von Text und Leser einen Prozess der Synthese beabsichtigen, aber keinen Wahrheitsanspruch erheben, beansprucht die Ebene der Imagination und Meditation ganz konsequent hermeneutische Bedeutungen, in denen die Wortprophetie der religiös-mythischen Überlieferungsgestalt personal bzw. innerlich der Wahrheit entspricht. In dieser konkreten Traditionsform der literarischen Anthropologie bewahrt sich Altes als etwas Neues in der Welt, die dem Gläubigen die Möglichkeit der aktiven Selbstbetrachtung bietet, den lebendigen Zusammenhang von Religion und Geschichte zu erinnern bzw. zu erfahren, was «wirklich» ist. Der evangelische Theologe Wilfried Härle reagiert auf kulturgeschichtliche Veränderungen und «modernisiert» Ohlys sinnstiftendes Traditionsmodell. Sprachlich wirklichkeitsnah, aufgeschlossen und kompromissbereit kombiniert er im «entzauberten» Aneignungsmodell ein Wirklichkeitsverständnis von «Schrift» und «Text». Nachdenklich fragt er, ob der «buchstäbliche bzw. <historische> Sinn der biblischen Texte (sensus literalis sive historicus)» für die «inhaltliche Begründung der Bibelautorität» als der «von den biblischen Autoren *gemeinte* Sinn» überhaupt noch mit dem dreiteiligen, typologisch-geschauten Zeit- und Richtungssinn «durch Auslegung zu *erfassen*» sei. Härle verteidigt die «Erfassung des Literalsinnes als eine regulative Idee»: Texte im Verständigungsprozess, die als aussagekräftige Sinneinheiten der Kontexte nach ihrer vorherrschenden Sprachfunktion, ihren Bedingungs- und Wirkfaktoren oder ihrer Verfasserintention dem Organon-Modell der Sprache von Karl Bühler (1879–1963) folgen, sind als Superzeichen dem Literalsinn weitgehend analog. Das wäre in einer ersten Annahme im Blick auf klassisch-antike und biblische Stile, die Literaturwissenschaftler Erich Auerbach (1892–1957) genauer untersucht hat, erst einmal eine Interpretation des Wirklichen durch literarische Darstellung oder durch «Mimesis».

In einer zweiten Annahme könnte die Kategorie des Literalsinns, die eigentlich fundamentale Grundlage der «Lehre vom mehrfachen Schriftsinn», im sachgemäß angewandten, kritischen Wirklichkeitssinn wortbrüchige Defizite einer «unsachgemäße[n] *Reduktion*» aufdecken, die dem «hermeneutischen Mißbrauch Tür und Tor öffnet». Wilfried Härle geht es weder um den vom Heiligen Geist intendierten «propositionalen Charakter» (Dietrich Schotte) von Wahrheit, Liebe und Leben, die er von anderen Geistern unterscheidet, noch um die fundamentale Vierteilung des Wortverstehens, einer Folgerichtigkeit des Dialogischen, die seiner wirklichkeitstreuen Ansicht nach nur für drei Arten des semantischen Sinns zutreffen würde. Ohlys allgemeines und sinnstiftendes Traditionsmodell wandelt sich bei Härle – bewusstseinsbildend in moderner ontologischer Relevanz – in ein sprach-

logisch relativiertes «Gegenwartsmodell».

Vordringlich beschreibt er zunächst funktionale Sinnaspekte, von denen er sagt, dass sie in ihrer inneren Geschlossenheit «*gegeneinander isoliert*» und «theologisch *entleert*» ihr notwendiges «*fundamentum in re*» verloren hätten. Ausschließlich das Fundament der «Bibelautorität» begründe die «*quaestio iuris*», die sowohl der kausativen Glaubensgewissheit als auch der normierenden Lehre in dreifacher Weise entspräche. Was dann folgt, positioniert sich in der Freiheit des Christenmenschen: Erstens käme in der aufbauenden Entfaltung, «*was der Text sagen will*», die inhaltliche Erfassung des Literalsinns mit dem an Immanuel Kant erinnernden «Charakter einer regulativen Idee» gleich. Als «kategorischer Imperativ» oder als «Verfasserintention» des Textes entspräche er daher einer «das Handeln bestimmenden, aber durch das Handeln selber nicht zu erreichenden Zielangabe» (Wilfried Härle). Zweitens bestehe in der «Bibel als «Christusbuch» eine Analogie zwischen den «drei Funktionen des allegorischen, moralischen und anagogischen Schriftsinnes» zu den «drei Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung». Erst von der «inneren Struktur des *Schriftinhaltes*» her bringe die «Lehre vom vierfachen Schriftsinn» dessen «Bedeutung für das *Glauben, Handeln* und *Hoffen* des Menschen auf methodisch verlässliche Weise zur Geltung». In einem dritten Punkt vertieft Härle seine detaillierten Ausführungen: Hat die Schrift bzw. der Text etwas «*unersetzlich Wichtiges*» zu sagen, dann könne das nach reformatorischer Überzeugung nur im «qualifizierten *Prozeß der Schriftauslegung* erfolgen, nämlich durch die «Mitte der Schrift». Allein in dieser orientierenden personalen «*Leitperspektive*», ergänzt durch das Prinzip «*sola scriptura*», stehe «der *Mensch*, in dem Gott sich zum Heil der Welt geoffenbart hat».

Als vernunftgeleitete Tätigkeit ist Rationalität sowohl eine Fähigkeit, die exegetische und hermeneutische Mittel zu deduktiven und induktiven Schlussfolgerungen verbindet, als auch die Intention, einen mystischen Realsinn zu enthüllen, dessen Spiritualität in die Nähe einer abduktiven Wissenserweiterung käme: Abduktionen führen zu «(begründeten) *Vermutungen*, die wahr sein können» (Wilfried Härle). Doch das unumstrittene Wahrheitsmoment der «Lehre vom *vierfachen Schriftsinn*» stabilisiert primär ein Prinzip seelischer Schulung, einen persönlichen Willensakt des typisch-mystischen Sinnes, dem keine Deduktion, Induktion, Abduktion, textimmanente Linearität oder historisch-kritische Methode analog ist. Unklar bleibt dann, warum bei dem «daseinsbestimmenden Charakter der in der Bibel bezeugten Gottesoffenbarung» erst dann die sinnkonstituierenden Schriftinhalte zur Geltung kommen, wenn «man sie als Lehre vom

dreifachen Sinn der Offenbarung rekonstruiert» (Wilfried Härle)?

Die Differenz zwischen «dreifacher» und «vierfacher» Offenbarung ist nicht ganz überzeugend, denn die Schriftinhalte sind dem Literalsinn nicht «unterzuordnen». Vielmehr ermöglichen sie von ihm her in der Meditation zwischen Person und Schrift ein inneres Maß des Aufsteigens, das dem äußeren Aufstieg am Berg analog ist. Daraus konstituiert sich sowohl eine personale intentionale Wortprophetie als auch ein Erleben, das sich in inneren heilenden Höhen des «Wortbedeutungsraums» erfüllt: In Entscheidungsfragen ist Rationalität ein geistiges Präzisionsmittel zur Abwehr des Bösen – gleichsam die schöpferische Vernunft von Gottes Herrschaft, die im Symbol von «Wort, Berg und Gott» zum christlichen Weltbild in einleuchtender Form verschmilzt. Zur «*conditio humana*», deren typischer Sinn sich aus den ausdrücklichen Worten des Alten und des Neuen Testaments ergibt, gehört somit weder eine Vergangenheit, die in der Glaubenspraxis allgemein stabil gewesen ist, noch eine rechtfertigende Geschichte, mit der selbst im «konditionierten» Glaubensakt Gott als «antirationalistische Kontingenzerfahrung» (Jürgen Stillig) bestimmbar gewesen wäre.

Literarisch ist das «Geschehen» in Teilvorgängen und ihr «Zusammenfügen» zu einem Ganzen sicherlich eine schöpferische Leistung, die jedoch nicht mit «Addition» oder «Rekonstruktion» zu verwechseln ist, da diese angesichts wechselnder wissenschaftlicher Kompetenz hypothetisch und zweifelhaft sind. Im unauffälligen Übergang von der Literatur zur Literarisierung, deren methodische Selbstausslegung und freier Umgang mit Inhalten und Textelementen ebenso die Funktionalität von Subjektivität und Einzelpersonlichkeit aufwertet, erwartet Gerd Theissen in literaturgeschichtlicher Akzeptanz mehr vom «Ausdruck der sozialen Dynamik urchristlicher Gruppen». Eine solche konkrete Perspektive, die hermeneutisch erweiterte Auslegungshorizonte anstrebt, kann nicht vermeiden, dass «Teile» den sozialen, geistigen und kulturellen Kontext, das «Ganze», weiten oder sprengen. Aus dem Blickwinkel der Botschaft Jesu ist einerseits die «Differenz von Schema und Wirklichkeit» (Johann Auer/Joseph Ratzinger) offen, vielfältig und vielgestaltig, aber literarisch-subjektive Aussagen einer operationalisierten Wahrsagekunst pilotieren andererseits aufgeklärte Erkenntnisziele, als hätte sich die historisch-kritische Entwicklung von «Urliteratur, Kleinliteratur und jüdische[r] Koineliteratur» zur «grenzüberschreitenden Literatur» geradezu soziolektisch-objektiv, exakt-planvoll konstruiert und aufsteigend-tranzendiert ergeben: «Sie war die Literatur einer kleinen Subkultur, die der Anfang einer neuen Menschheit sein wollte» – nur «deshalb wurde sie zu einem Teil der religiösen Weltliteratur»

(Gerd Theissen).

Während katholische Theologen vom «lebendigen Subjekt des wandernden Gottesvolkes» ausgehen, dessen Bibelworte im Prozess der Schriftwerdung «innere Potentialitäten» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) entfalten, konzentriert sich Gerd Theissen, dem von Florian Wilk im Einzelnen «grundsätzliche Rückfragen» an die «Plausibilität des vorgelegten Entwurfs» gestellt werden, auf die Phasen «verschiedener Autoritätsstrukturen», wie denen der «Autorität der Person, der Tradition, der Form und der Gemeinschaft»: Maßgebend für die neutestamentliche Literaturgeschichte seien die «beiden Charismatiker» Jesus und Paulus, mit deren schriftlichen Grundformen «Evangelium und Brief» eine «Autorität der Tradition» geschaffen worden sei. In Theissens «personenzentrierter» Literaturkompetenz überragen aufgrund der urchristlichen Evangelien- und Briefliteratur außerordentliche Gnadengaben des Heiligen Geistes, auch Charismen genannt. Sie erleuchteten im Apostolat personanaloge Leistungen zum Nutzen der Kirche Christi: Jesus war Vollender der Tora, autorisiert durch die Gottessohnschaft und «vorösterliche Christologie», deren Nivellierung der «Differenz zwischen dem historischen Jesus und der Christusverkündigung» allerdings vom evangelischen Theologen Matthias Konradt bestritten wird. Jesus Christus besaß alle Charismen in höchster Fülle und Vollendung, die dann in der christologischen Dimension vom Bild des rechten Menschen sichtbar wurden.

Paulus, der vor seiner Bekehrung ein unerbittlicher Christenhasser war, entstammte gesetzestreuer pharisäischer Familientradition, stand als Konvertit und Apostel ganz auf Jesu Schultern und hat die Verkündigung Jesu «im Licht von Jesu Tod und neuem Leben kongenial transformiert mit Hilfe jüdischer und hellenistischer Begriffe und Vorstellungen» (Hans Küng). Während Paulus den Glauben an Jesus in der Einheit von Messias und Christus verkündete und jedem Christen ein spezifisches Charisma zuteilte, das innerhalb von alltäglichen Charismen den Dienst an der Gemeinde rechtfertigte, übte Charismatiker Petrus in der Urkirche eine besondere Autorität aus, die er «immer kollegial mit anderen» (Hans Küng) besessen hat. Seine Person, seine Zeugenschaft der Auferweckung Jesu, sein «felsenfester» Christusglaube und die ihm übertragene Schlüsselgewalt trugen dazu bei, ihn in «nachösterlicher Bildung» (Hans Küng) zum Fundament der Kirche (Mt 16, 16–19) zu erheben.

In kanonisierter Abgrenzung zum «Heidentum» wurde die Christologie zum «poetischen topos» im «frühen Christentum» (Jens Schröter), zur Tradition in England und in der europäischen Aufklärung zur «Aus-

druckskonstanten der europäischen Literatur» (Ernst Robert Curtius): Ein altchristlicher Rigorismus, der Apologeten ermutigte, sich vom synkretistischen staatsreligiösen System abzuwenden, verselbstständigte sich in der nachkonstantinischen Literaturgeschichte mit der Rezeption des Juvencus im vierten nachchristlichen Jahrhundert. Im Umkreis des Neuen Testaments entstanden kirchliche Schriften, deren religiös-kulturelle Gebrauchsprosa im christlichen Abendland reiche Überlieferungen entfalte; dazu kamen eine Hermeneutik der Bibel und eine apokryphe Literatur. Die karolingische Zeit hatte mit der Gründung von Bistümern, Domschulen und Bibliotheken wichtige Impulse sowohl für eine antik-literarische Renaissance als auch für christliche Erneuerungserwartungen ausgelöst.

Eine religiös «nachschafter Traditionsliteratur» (Gerd Theissen) entwickelte sich – wie schon erwähnt – im sächsischen England, das seit Alkuin (um 732–804) über die englische Renaissance im 16. und 17. Jahrhundert zusammen mit den humanistischen Antrieben der Frühaufklärung eine kulturelle Vielfaltigkeit, die mit Oxfords «New learning» allmählich zur literarischen Verbreitung des Platonismus beitrug. John Colet (1467–1519), Schüler des Florentiners Marsilio Ficino und katholischer Priester bzw. Londoner Theologe, war zudem befreundet mit dem Theologen und Humanisten Erasmus von Rotterdam (1465–1536). Colet galt zusammen mit dem Priester und Gelehrten William Tyndale (1484–1536) als Wegbereiter der englischen Reformation, da sie nicht nur zur Übersetzung der Bibel ins Englische, sondern auch zur Rückkehr in die Sprache der Bibel beigetragen hatten. Beeinflusst vom Geist der Renaissance und des Humanismus kam es im 17. Jahrhundert zur Wiederentdeckung, Idealisierung und zum Studium jüdischer und altägyptischer «Weisheit». Zuerst ist auf den Hebraisten John Spencer (1630–1693) hinzuweisen, auf den später noch zurückzukommen ist. Robert Lowth (1710–1787), der ab 1741 für zehn Jahre den Oxforder Lehrstuhl für Poesie ausgeübt hatte und als Bischof von London gestorben ist, erregte mit seiner Schrift «De Sacra Poesi Hebraeorum» (Oxford 1754) großes Aufsehen. Lowth, den gewiss nicht der heilige Auftrag einer «himmlischen Posaune» (Jos 6, 4 u. 9, 13, 16, 20) geweckt bzw. angekündigt hatte, war gläubiger Überzeugung, mit dem Urbegriff der Poesie sei einst der mediterranen Welt ein gemeinsames Erbe hinterlassen worden. Was Lowth, der im Ruf eines profunden Kenners der antiken Hermeneutik, Theologie und Poetik gestanden hat, höchstwahrscheinlich am Beispiel Josua, dem Typus des Messias, abzugewinnen vermochte, konzentriert sich auf die biblische Erzählung, dass Josua nicht nur Diener und Begleiter des Moses gewesen ist, sondern mit ihm auf dem Gottesberg weilen

durfte (Ex 24, 13). Schließlich setzte das Buch Josua den Tod des Moses im Alter von 120 Jahren auf dem Berge Nebo (Dtn 34, 1 ff.) voraus, da Moses wegen seines Misstrauens gegen Gott nicht das «Gelobte Land» betreten sollte (Num 20, 12). Nach der Wüstenwanderung führte somit Josua, den Moses auf Befehl des Herrn zum Nachfolger und Anführer des israelitischen Volkes bestellt hatte (Num 27, 17 ff.), vom Ostjordanland den Übergang über den Jordan ins «Gelobte Land» aus – zum Heiligtum «Mons Zion», zum «irdischen Wohnsitz JHWH's» (Kurt Schubert) auf dem Jerusalemer Tempelberg.

Metaphorik und Symbolik der «Heiligen Berge», denen sowohl eine «absolute Metapher» (Hans Blumenberg) als auch eine «kulturinvariante Matrix der Berg-Symbolik» eigen ist, veranschaulichen in anderen Kulturbereichen ebenso «kulturspezifische Matrixen, nach denen sich Berg-Symboliken höchst variantenreich ausdifferenzieren» (Hartmut Böhme). Biblisch, historisch und poetisch sind «Heilige Berge» Orte der Gottesnähe: Als beeindruckendes Felsmassiv in der Wüste ist «der Berg» ein Gottesberg, ein «kosmische[r] Marker», der naturmagischen «Glanz», das «Überlegene und Fremde» (Hartmut Böhme) oder eine erhaben-materiale Fülle und praktisches «Gebrauchswissen» symbolisiert. Prinzipiell hat die Heiligkeit gottgebener Berge einen «Hof» (Uwe Pörksen) von Wörtern, gebildet aus einem «Geflecht von Metaphern», so dass weder ein realer Berg noch ein gewaltiges Gebirge vorhanden sein muss: Zur Repräsentation von geoffenbarter Wahrheit reicht schon ein «imaginiertes Berg», ein «mythischer erster Hügel», ein «Altar» oder «eine zentrale Tempelanlage» (Hartmut Böhme). Montane Metaphern stiften Ordnung und haben Einfluss auf Wahrnehmung, Interpretation und Deutung, in denen sich Universalität und Lokalität, Faktizität und Historizität oder Diachronizität und Synchronizität durchaus durchdringen.

Rationale Netzwerk-Theorien erfinden und verhandeln Menschen und Dinge – auch im digitalen Raum – durch Wahrscheinlichkeit, Konstruktivismus, Pilotisierung, Sprachregelung und Praxisrelevanz, die sich angesichts von literarischen Grenzüberschreitungen zwischen Denkmodellen der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, zwischen Glauben und wissenschaftlichem Denken, zwischen Hypothetischen und Universalistischen oder zwischen Kunstidee und Modernität interaktional zur «Neuen Unübersichtlichkeit» ausweiten. Wenn die Alternative lautet, Wissen soll primär und wesentlich dem Menschen dienen oder Wissen ist wesentlich «wie ein toter Körper» (Bernd Guggenberger), dann dominieren mit gutem Grund Gegenwarts- und Zukunftsfragen menschlicher

Wirklichkeit. Das Relativieren bzw. Nichtbeachten kultureller Normen, vernünftiger Bedingungen und christologischer Dogmen in der Literatur ist «real», fatal und kann das «Selbst», die Verhaltens- wie Handlungsweisen, das Bildungswissen, die Wissensrepräsentation und die Lebensgewohnheiten der Menschen beliebig und durchgreifend konvertieren.

Der Prozess historischer «Problemlösungen», die dem exzellenten, christologischen Zentrum verpflichtet waren, legitimierte fortschrittliche Wissenswelten menschlicher Anwendbarkeit, die wiederum zu Modifizierungen beitrugen. In ihrem Licht repräsentierten sie nicht nur visionäre Zeiten des Übergangs und der Periodisierung spezifische Stunden der Entscheidung, sondern auch Phasen und Momente des Handelns. Ebenso stellten sie aufgrund literarischer Relevanz vor Augen, auf welche Weise die Wahrscheinlichkeit kultureller Vielfalt, deren Begriffe teils aus dem Geist der Priodisierung selbst gebildet wurden teils aus der Wesenserkenntnis der eigenen Sachen herrührten, indem sie terminologische Schwächen innerer Nichtanwendbarkeit verdeckten, die gesellschaftliche Strukturen des Gemeinsamen teilen, relativieren, entschärfen, verzerren, verwässern oder gar verändern konnten. Was in den letzten zweihundert Jahren metaphorische «Wurzeln» der Feste, Rituale und Kulte tendenziell geschwächt und in freier Erörterung literarische Annahmen zu neuen Hybridformen beschleunigt hat, sind vornehmlich kombinatorische, naturalistische, hypothetische, prozedurale und virtuelle Verfahren: Brisante Thesen, «leistungsstarke» Module und zweckrationale Bedingungen mit unmittelbarer Evidenz sanktionieren eine Forscher-Avantgarde nicht unbedingt als «Elite», sondern mit dem Status «wissenschaftlicher Reputation», die den Elite-Begriff kompensiert, so dass divergierende Weltverständnisse viele «Wahrheiten» im appellativen Sinne übertragbarer Ergebnisse produzieren.

Erziehung und Wissenschaft, die «objektiv» weniger miteinander zu tun haben als die im Namen menschlicher Wesenheit erhobene Gleichheit aller Menschen einzulösen vermag, können nichtwissenschaftliche Bedingungen, die mentale Widerstände berücksichtigen, gar nicht eliminieren. Im prothetischen Sinn bürgt ein wissenschaftlicher Paternalismus sowohl für die Richtigkeit «wahrer» Ergebnisse als auch für Innovatives, um öffentliche Positionen selbstbewusster Relevanz zu gewichten. Aufgrund der egalisierenden Rationalität in scheinbar fehlerfreien Wissenswelten, die das Skandalon verharmloster «Gierologie» hervortrieben, herrschen Imperative des kalkulierten Irrtumsverlusts. Online-taugliche «Wissensrepräsentation» ist eine doktrinäre Art gebändigter Fehlerkultur, denn sie vergegenwärtigt bisweilen den Bedeutungshorizont des wissenschaftlichen

Grundbegriffs «Objektivität»: Die Eliminierung des Ethischen klassifiziert ein Fehlverhalten, das leichthin abstrakten und ökonomischen Manipulationen anhaftet, indem es den interaktionalen Narzissmus des Wissens durch Systeme, Methoden, Konzepte, Modelle, Programme und Praktiken tabuisiert.

Ein anderes Thema ist der Zerfall einer Begrifflichkeit, deren «objektivierte» Standardisierung, eine strategische Reproduzierbarkeit auf Kosten nuancenreicher bzw. origineller Bedeutungen, konkrete Ziele verordnet, organisiert, evaluiert, navigiert, pilotiert und damit «qualifiziert». Exemplarische Begriffe wie «Revolution», «Transformation», «Identität» und «Religion» haben sich in Zusammenhang und Funktion von «Bildung und Umbildung, Entstehen und Vergehen, ‹Leben› und ‹Tod›» laufend verändert: Im «Spielraum des Geistes» (Johan Huizinga) gedeihen «Metamorphosen dieses proteushaften Wesens» (Daniel Heller-Roazen). Die ihnen naturgemäße metaphorische Wort- bzw. Wissensfülle, ja ihr «Ikonozitätscharakter» (Michael Baier), in dem die «Wirkung auf die Weltordnung lebendig» wird, personifiziert erst die heilige Kunstform einer «Handlung», eines «Spiels», einer «Stadt» und eines «Bergs»: Ihre Eindringlichkeit kulminiert im «Fest», insbesondere im «heiligen Spiel der Gottesverehrung» (Johan Huizinga), in der Gegenwart des «Heiligen Bergs» bzw. in der «Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem» (Hebr 12, 22).

Die These von der «relativen Jerusalemvergessenheit» (Dagmar Stoltmann) ist geläufig, aber nicht überzeugend, denn die Gottesstadt symbolisiert das menschliche Angewiesensein auf den einzigartigen Heilswillen Gottes. «Entzauberte» Wissenschaftsbegriffe spiegeln somit im Verstehen des Zusammenhangs gesellschaftspolitisch leitende Interessen wider, die nur dazu beitragen, theoretische Unterschiede zwischen der Geschichte selbst und ihrer Erforschung zu verändern, zu regulieren oder einzuebnen. Ihre gegenseitige Beeinflussung dynamisiert somit im handlungsorientierten Prozess die sprachlichen Wahrnehmungsverhältnisse der Wirklichkeit, die auch Konditionen abstrakter Metamorphosen bzw. Metamorphosierungen erfüllen können: Den sprachschöpferischen Wechsel vom natürlich Stofflichen zum abstrakt Gedachten verbildlicht ein geistiger Ausdruck, der als Metapher verschiedene Wortspiel-Nuancierungen bis zur systemischen Zweckrationalität in einer Meta-Welt rechtfertigt. «Klassische» Wissenschaftsvorstellungen suchen dagegen die Distanz und wollen um der inneren, metaphorischen Sachbestimmtheit willen ihren eigenen Normen gehorchen. Öffentlich wird um Kriterien der wissenschaftlichen Objektivität in den Lebenswissenschaften permanent gerungen, in-

dem Kenner und Interpreten kaum einen Klärungsbedarf für nötig halten: «Positionen» und Selbstzwecke ihrer jeweils eigenen Verstehenswirklichkeit werden einfach vorausgesetzt.

Ein Werdensprozess, der im individuellen Vorgang expressiv von innen nach außen oder impressiv von außen nach innen verschiedene Prägungen miteinander verschmilzt, generiert im inneren Vorgang der «Metamorphose» – oder im Prozess der «Transformation des Opfers in Subjektivität» (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno), wenn man so will – aus sich selbst «Bildung». Adorno fügte 1962 in seiner Publikation «Erziehung zur Mündigkeit» hinzu, zur Bildung bedürfe es auch der Liebe. Was sich auf diese metaphorisch «unbestimmte» oder zumindest nuancierte Weise im Sichtbaren zeigt, zeugt immerhin für wache Lebenserfahrungen und – «durch andere Bande als logisch aneinander gebundene» (Johan Huizinga) – konkrete Anverwandlungen, in denen sich auch prägende Willensakte widerspiegeln. Während abstrakt-systemische Metamorphosierungen prozessual vorübergehend, kaum fassbar und überprüfbar sind, erleichtern «Transformationen» indes abstrakte, objektivierbare, greifbare und endlose Konkretionen: Die Affinität beider Wissenschaftsbegriffe, die doch im Numinosen verwurzelt ist, suggeriert sowohl einleuchtende Zusammenhänge und vernetzte Sozialbeziehungen als auch mehrdeutige Strategien und inszenierte Wirklichkeiten. Mischverhältnisse ihrer «Spielregeln» und ihrer «Spielqualität» unterscheiden sich kaum von steuernden Impulsen einer erziehungswissenschaftlichen Bildungspolitik, deren erfolgversprechenden Mechanismen der Theorien «chancengleich» und «gerecht» auf Wissen, Lernen, Leistung und Exzellenz vorbereiten wollen. Was macht Ideen endloser «Transformationen» vollkommen? Einzig im Horizont der Religion ist das memoriale Sein als «eigenständige intentionale Aktivität» (Herbert Huber) gegenüber der szientifischen Sicht unberechenbar. Analog ist die menschliche Intentionalität des Innenaspekts – in memorialer Restitution des Christlichen – das persönlich Verbindliche, das in den Sinnkreis produktiver Imaginationen insbesondere «den Humanismus des anderen Menschen» (Emmanuel Lévinas) einbezieht. In der religiösen Dimension der «Vernunft» fungieren Eigenschaften der Begrifflichkeit als eines «personanalogen, zielgerichtet agierenden Willens» (Herbert Huber).

In der Ratgeberliteratur sind Ereignisse, die ein Subjekt selber gar nicht verantworten kann, dem säkularen Bildungsbegriff in seiner Bestimmtheit nicht fremd. «Fels und Klippe», Synonyme für «Berg», konstituieren sicherlich «transtextuelle Elemente», die Werte symbolisieren in Verweissystemen und intertextuellen Verfahren. Wenn Rüdiger Görner in diesem

Fall nachdrücklich beizupflichten ist, dann macht seine folgende These Zuschauer oder Leser für Nuancen seines Bildungswissens zumindest neugierig: Montane Metaphern wie Fels und Klippe würden buchstäblich über den Horizont des Schauspiels hinausreichen, doch sie seien als «Sprachbilder nicht in der Dichtung angelegt, führen aber zu einer sinnigen Entgrenzung der poetischen Konzeption, ohne dass diese weiter ausgeführt werden müsste» (Rüdiger Görner). Sind jetzt etwa vernachlässigte Grenzgebiete der literaturwissenschaftlichen Neologismen der Poetizität oder Literarizität gemeint, von denen Gerd Theissen gesprochen hat?

Geistreicher und gleichsam distanzierter Umgang mit den erwähnten Modalitäten ermöglicht ein «Gebildetsein», das weder den schnellen Nutzen noch die politischen, kulturellen und stereotypen Vorurteile gegenüber Empfehlungen, «Selektionen» und Differenzierungen in allen Bereichen der Ausbildung im Visier hat. Zur Bildung eines Subjekts gehört die philosophische «Weg-Metapher» (Ralf Konersmann), die zwar von unten nach oben den Bergsteiger der Erkenntnis auf Vertikalismus und Finalität hin orientiert, aber angesichts von Höhe und Tiefe in der «Bergsteiger»-Metapher nicht alles selbstverständlich auf den verschiedenen Ebenen als «rationale Übersicht» und «innere Erhebung» erfasst. Wohlweislich hatte Humanist Francesco Petrarca (1304–1374) in den «Briefen» über die Besteigung des Mont Ventoux am 12. April 1336 reflektiert, über ein Ergebnis, das Heinz Hofmann und Hermann Wiegand als ein kontrovers behandeltes Thema der «Alpendichtung» präsentiert haben. Sie empfanden die Besteigung als leidvolle und geistige Herausforderung, als äußeres und inneres Streben oder als feine Kunst der Lebensführung. «Triumphe des Vertikalismus» suggerieren heute häufig «absurde» Glücksprinzipien kompensatorischer Lebensführung, als würde ein sportiver Bergsteiger wie ein «Mensch ohne Überblick» (Ralf Konersmann) über methodologische Erleuchtungserlebnisse eines selbsterwählten Orientierungswissens verfügen. «Wissen» in der sog. «Wissengesellschaft» (Andrew Abbott) bedarf erheblicher rationaler Grenzkontrollen, denn Literatur und Wissenschaft tolerieren sowohl «ungewöhnliche Kombinationen von verschiedenen Wissensbeständen» als auch eine «Wissenspoetik des Irrtums» (Michael Gamper).

Selbstbezügliche Erwartungen einer rationalen Perfektionierung bleiben durchweg unbefriedigt, denn in argumentativen Manifestationen des Lebens ist die Totalität instrumentaler Rationalität eine Illusion: Eine dogmatische Radikalität der Rationalität wäre die «Eiseskälte» einer ein-dimensionalen Einheitswissenschaft, nämlich die Negation des Irrtums, des Widerspruchs, des Dialogs und insofern eine Absurdität. Wissenschaft-

liche Rationalität, die angesichts einer scheinbar erledigten Metaphysik sowohl bergreichen Kreationismus und kombinatorische Erkenntniserzeugung hervorbringt als auch für jedwede Pädagogisierung, Utilitarisierung und Akademisierung «in» ist, methodisiert, usurpiert und verfügt somit über jeden Zweifel. Übrigens sah Schriftsteller und Filmemacher Herbert Achternbusch in den «Alpen» ein Problem gelingenden Lebens, denn er hörte Glocken läuten und wusste sogleich, wo sie hängen. Konersmann, der gewiss mit der Heiligkeit montaner Metaphorik vertraut ist, überlässt Achternbusch freizügig das Schlusswort im Kapitel «Übersicht», um generelle Voraussetzungen seiner radikalen «Problemlösung» in Worte fassen zu lassen. Im Hinblick auf die «elocutio» vollzieht sich somit mehr als nur ein metaphorischer Perspektiven- bzw. Höhenwechsel von der «Autorität» des «Heiligen Berges» zur verflachenden Katachrese «am Fuße der Alpen»: «Dieses Problem muss erst gelöst werden. So lange es hohe Berge gibt, glaube ich an keine Gerechtigkeit.»

Jean-Paul Sartre (1905–1980) schrieb 1965 zum «L' Etranger» von Albert Camus, eine «Grund-Absurdität» drücke die absolute «Beziehung des Menschen zur Welt» aus: «Den Zwiespalt zwischen der Sehnsucht des Menschen nach der Einheit und dem unüberwindlichen Dualismus von Geist und Natur, zwischen dem Streben des Menschen zum Ewigen und dem *endlichen* Charakter seines Daseins zwischen der «Sorge», die sein eigentliches Wesen ist, und der Vergeblichkeit seiner Bemühungen.» Zuerst existiere der Mensch, der in den Begriffen der Metaphysik seine Essenz selbst definiere und sein «Personsein» ständig neu zu entwerfen habe, denn ohne grundlegenden Sinn sei das Leben absurd. Sartre's Grundkategorien der menschlichen Wirklichkeit sind Haben, Machen und Sein, in denen Gott überflüssig ist: Sein Existentialismus ist die teleologische Grundlage des Atheismus und begründet eine entsprechende Psychoanalyse.

Existenzphilosophische Wege haben sich im Weiterdenken ergeben, da sich moderne Menschen fortlaufend selbstkritisch erfragen und erwählen oder «ergebnisoffen» verhalten. Ist die «Objektivität» des Wissens von der richtigen Distanz zwischen Subjekt und Objekt abhängig? Wegen des unvermittelten «Dazwischen» können Menschen dauerhaft weder «mit sich selbst identisch» noch mit sich selbst versöhnt sein, eher nähern sie sich der Selbsterkenntnis, in Wirklichkeit «dazwischen zu sehen», um fortwährend im operativen «Übergang» (Kurt Röttgers) die Produktion von Wissen, Emergentismen, Hintergründigkeit und Vielstimmigkeit zu diskutieren. Inwiefern partizipiert dann der Terminus «Indirektheit» an der «Matrix religiöser Erfahrung» (Siegfried Wiedenhofer)? Die Kontinuität

des Vorläufigen ist genauso wenig ein konstruierter Mechanismus wie das «Dazwischen» kein «dritter Ort in den Reichen des Wissens und Handelns» (Kurt Röttgers) ist. Wenn die extreme Sinnverschiebung des Wandels durch eine «Verschiedenheiten aufdeckende Komparatistik als die anthropologisch-naturalistische Komponente» (Rüdiger Görner) eingeschätzt wird, dann kommen bereits radikal verschiedene Ordnungs- bzw. Deutungsprinzipien des Oben und Unten oder von Himmel und Erde ins Spiel, was der «Neue Mensch» selbst ist, sein will und eventuell sein kann. Insofern bringt das Vergleichen als Methode keine Gespenster eines Gedankenspiels hervor, denn sie prüft stets in konkreter Objektnähe Gemeinsamkeiten und Gleichwertigkeiten, um dann zu beschreibenden oder wertenden Unterschieden vorzudringen: Dabei bezieht sich die Intentionalität auf absichtsvolle, zielgerichtete Wirkungen und diese bedeuten «jedoch nicht in allen Disziplinen dasselbe» (Rüdiger Görner).

Im «Dazwischen» kann der «Vergleich als poetische Form in der Literaturwissenschaft» (Rüdiger Görner) keine wirkliche Selbsterkenntnis garantieren: Allein das «Erzwingen» mit Absolutheitsanspruch würde Menschsein gefährden. Ein «Dazwischen» von extremer «Noch-Nicht-Begrifflichkeit» und metaphorischer Unbestimmtheit hält zum einen die analoge Verständigung im «Übergang zum Neuen» (Kurt Röttgers) als geistige Deutung offen, als «ein Dazwischen-Sein, was wörtlich dem *Inter-esse* entspricht» (Rüdiger Görner). Zum anderen erinnert das an die Freiheit der «Sterngucker», die «neue Wege» der Erkenntnis am gestirnten Himmel erfuhren, im virtuellen Himmel suchen und letztlich – wie Emmanuel Lévinas mithilfe der Philosophie des Übergangs ausgeführt hat – sich eine «(bereicherte) Rückkehr in sich selbst» (Kurt Röttgers) bescherten. «Sterngucker» waren im «langen Mittelalter» der Frühneuzeit gleichwohl Subjekte einer sozialen Umwelt und sind heutzutage Entdecker, Nutzer und Praktiker technischer Errungenschaften sowie Akteure in einer digitalen Revolution, deren neue Medialität Mythen generiert. Sternfreunde sind Suchende in einem Makrokosmos des Tatsächlichen, in dem die virtuelle Anthropologie weder ein «Ich-Ideal» noch ein bergsteigen ohne Berge realisieren kann.

Die metaphorische Dimension des «Dazwischen», in der sich Diachronizität und Synchronizität «durchdringen», schrumpft im entzauberten Leben zur Reduktionsgröße rationaler Konstruktion. Ohne das Mysterium göttlicher Transzendenz gleicht dieses Ergebnis dem Ignorieren der Diachronizität, genauer gesagt dem Nicht-Wissen-Wollen von vorgewussten christologischem Memoria-Wissen. Synchrone Konstruktionsformen vir-

tueller, instrumenteller und kognitiver Vereinheitlichung sind bloße Worte. Im Einsatz als Operatoren sind sie kompatibel mit neuronalen bzw. synergetischen Funktionalitäten, deren konstruierte «Matrix», neue «Lebensqualität» oder zweckvolle «Vernetzungsrationalität» eben das Optimum einer interdisziplinären Integrationsaufgabe auszeichnet.

Wenn Martin Gessmann die Frage stellt, «was die Hermeneutik in den kommenden 20 Jahren sein wird», dann ist die «neue Lizenz zu einer anthropologischen Geschichtsphilosophie innerhalb der Hermeneutik» nur auf kurze Zeiträume bezogen, um den «mehr als 2.000jährigen Praxisbezug» durch eine «besondere Dialektik» mit dem «wissenschaftlichen Anspruch einer geschichtsbewussten Verstehenslehre» noch in Einklang zu bringen. Während sich im Prozess der Synthetisierung «Schwellen» der Diskontinuität bemerkbar machen könnten, bezieht sich lebendige Aufgeschlossenheit auf eine memoriale Ursprünglichkeit. «Wege zu einem globalen Bewusstsein» zu finden, bestimmt dagegen ein herbeigezauberter soziokultureller Optimismus, der die «Evolution der Empathie» (Jeremy Rifkin) prognostiziert: Der Mensch sei erstens ein «von Natur aus liebevolles Wesen», weil das Gehirn auf Empathie «geschaltet» sei. Die «Zeitbedingtheit einer jeden anthropologischen Grundannahme» veranlasst zweitens Martin Gessmann, Hans-Peter Krügers Publikation «Gehirn, Verhalten und Zeit» gleichsam unter seine Fittiche zu nehmen, um dem abwertenden Prädikat «Naturalisierung des Geistes» vorzubeugen. In vielen Wissensgebieten hätten Empathie-Relationen mit Kommunikation und Gemeinschaft zu tun.

Krügers Konzept der Menschwerdung gründet auf der Konfrontation zwischen «kognitiven Ansprüchen der neurobiologischen Hirnforschung und der vergleichenden Verhaltensforschung», denn die Wiederentdeckung dessen, was Hegel in der Philosophie «Geist» genannt habe, gelte nunmehr für «*personale Lebewesen*» und «nicht mehr für austauschbare Träger des Weltgeistes». Im Unterschied zum «*quasi transzendentalen Naturalismus*» des Michael Tomasello, der die «Einordnung in übergreifende Gesamtheiten» auf «individuelle Intentionalität» konzentriert habe, arbeitet Krüger – auf dem Hintergrund der globalen Wirtschafts- und Finanzkrise – mit Methoden der Vergleichbarkeit. Mithilfe der «synthetischen Theorie der Evolution» und der «Philosophischen Anthropologie», eines interdisziplinären und universalen «Framework», will er primär eine «kollektive Intentionalität und kollektive Mentalität» herausarbeiten: Essentialismus und Konstruktivismus sind analoge Spielarten literarischen Vermögens, die der menschlichen Bewusstheit Anstöße und Formulierungshilfen geben, um daraus resultierende Wahrnehmungen, Sprachverständnisse und Vorstel-

lungsgewohnheiten ihrerseits zu «transformieren». Krügers «Spezifik von Menschen» beginnt mit der «Institutionalisierung von Personalität», die sich seit den Achsenzeiten – im Unterschied zu Karl Jaspers' Zeitspanne von 800–200 v. Chr. – im Zeitraum zwischen 500 v. Chr. und 500 n. Chr. stabilisiert habe. Im christlichen Verständnis gibt es jedoch weder idealtypisch noch humantheoretisch ein funktional-bestimmtes «Menschenbild», das eine normative Konkretisierung einfordert. Ein anthropologischer Entwurf in der Nachfolge Jesu Christi ist immer Deutung, die als Ganzes von Originalität, Personalität, Natürlichkeit und Freiheit unvereinbar ist mit Künstlichkeit, Entpersonalisierung, Funktionalisierung und Konformismus.

Die Wissenschaften sind disziplinar nicht einheitlich, transdisziplinär voll von Widersprüchen und «wirklich» nicht in der Lage, eine neue korporative oder eine unüberholbare Wesenheit durch ein «alter Ego» determinieren zu können. Hirnforscher, die mit Zielsetzungen des «Neuromythos» vertraut sind, sprechen von Kausalwirkungen neuronaler «Verschaltungen», einer einzigen kognitiven «Simulationsmaschine des Gehirns» (Florian Rötzer), deren apparative Beschreibung gewährleistet, dass aufgrund der organischen Verlässlichkeit synthetische Leistungen des Irrs und Erkennens eins sind. Äußerst bedenklich ist die Erfahrung, dass Wissenschaftler selbst hochkomplexe und «reale» Kunstwerke produzieren, die beim vernünftigen Betrachter wiederverzaubernde Erwartungen neuer Exzellenz erfüllen sollen – als erklärbare Konsistenz der sowohl kognitiv-emotionalen als auch mental-sozialen Menschenwelt. Wissentliche «Entzauberung» tut Not, da der «Vorgriff der Vollkommenheit bzw. der Richtigkeit, ein Grundprinzip der Hermeneutik» mit Sicherheit nicht «vom Text selber dementiert wird» (Peter Szondi). Methodisch kann dieses aber die Komparatistik der Kunstwerke durch Resultate leisten, die sich «zu einer fragmentarischen Wissensgeschichte des «Irrtums» verbinden lassen, die wiederum Teil des umfassenderen Forschungsfeldes «Literatur und Nicht-Wissen» ist» (Michael Gamber). Perspektivische Verschränkung und philosophisches «Streben nach *vollkommenem Verstehen*», dem die «bleibende Unvollkommenheit» (Herbert Huber) nicht fremd geworden ist, schränken im Extremfall hypothetische Zielsetzungen ein, wenn sich spekulative Grenzlosigkeit im «hermeneutischen Totalblick» (Peter Szondi) erweisen will.

Die literaturwissenschaftliche Urteilsfähigkeit ist kein «Panorama», das eine wirkliche «Allschau» leistet: Als partielles Erkenntnismittel ist sie aber als Hintergrundwert auf dem Turnierplatz der Theorien keineswegs zu unterschätzen. Gerade deswegen ist im Dienst an der Literatur der rationale Widerspruch ein enormes Erkenntnismittel. Gehört nicht zum pro-

duktiven «Denkhaushalt» der Interpreten eine konstruktive Kritik, eine permanente geistige Aufklärungsarbeit oder eine Empathie, um Menschen zu befrieden bzw. besonnen zu machen? Schon lange gilt nicht mehr das von René Descartes überlieferte Diktum, es reiche nicht aus, die «Wahrheit der Dinge» zu ergründen, wenn man sich nur einzig und allein einer Wissenschaft verschreibe. Vielmehr ständen alle Teile der Wissenschaft im Verbund wechselseitiger Abhängigkeit. Dem kann und darf sich die Bildungsgeschichte nicht entziehen, wenn sie ihren Stellenwert wie in einer Gewinn- und Verlustbilanz unterstreichen will.

Die literarische Produktion von Thesen, Theorien und Positionen re-präsentiert in der Gegenwart ein faszinierendes und abwechslungsreiches Kaleidoskop, das weder auf die schnelle Tour eine umfassende Objektivierung von wissenschaftlichen Ergebnissen ermöglicht noch durch die Kontextualisierung einer institutionalisierten Wissensvermittlung überzeugend zu befriedigen vermag. Wenn allerdings in der Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit die Wahrnehmung des Wissens, die sich gegenüber weltlichen Machtkoalitionen und konfessionspolitischen Rivalitäten zu behaupten hatte, Sprachgrenzen überschreitend zum «Denken des europäischen Kosmopolitismus» hochstilisieren lässt, dann wird das einzig und allein dem rhetorischen Gedankenaustausch und der freien Argumentation auf friedlicher Ebene koexistenter Bildung gerecht: «Unter dem starken Schild der Gelehrsamkeit gehörten Wissenschaft und Kunst noch eng zusammen» (Wolfgang Frühwald). Leugnen lässt sich jedoch nicht, dass Handelnde auch den konfessionspolitischen und eigenen Vorteil im Blick hatten.

Formen und Gattungen der Literatur waren seit Horaz (65–8 v. Chr.) in «De arte poetica» noch stärker zusammenhängend in der Gemeinsamkeit von Verstand und Gefühl verstanden, so dass sie zugleich Erfreuliches und Nützlichendes über das Leben mitteilten. Auch wenn wirkungsgeschichtlich daraus zeitweise entweder «unterhaltend» («delectare»), «belehrend» («docere») oder «nützlich seiend» («prodesse») abgeleitet wurde, entwickelte sich später die disjunktive Beziehung «entweder-oder» in den Reihen der «Poeten des 18. Jahrhunderts in ein Sowohl-als-auch» (Wolfgang Frühwald), das alle Grenzen auflöste oder ein progressives und produktives Verstehen ermöglichte. Johann Wolfgang von Goethe formulierte 1827 in seinem Essay «Über das Lehrgedicht» didaktisch vermittelnd ein günstigeres Bild über dieses «Mittelgeschöpf zwischen Poesie und Rhetorik» (Alexander Košenina). Es könne mehr Dichtung als schulmeisterliche Redekunst verraten und zugleich unterrichten und unterhalten. Goethe folgte zudem aus der Dienstbarkeit poetischer Mittel: «Alle Poesie soll belehrend

sein, aber unmerklich». Gerade dieses «Mittelgeschöpf» des «Dazwischen» verbindet in der horazischen Doppelfunktion Fiktives, Nicht-Fiktives und Gestaltetes, so dass in Texten die «Vermittlung komplexer und oft auch abstrakter wissenschaftlicher Zusammenhänge in poetischen Formen» (Alexander Košenina) gelingen kann. Analoge Erkenntnisprinzipien entfaltet im Entstehen hermeneutischer Probleme ständig Fähigkeiten neuer Auslegungen – als Unterhaltung, Aufklärung, Belehrung, Streit, Orientierung oder Zuflucht in alternativen Wissenszusammenhängen: Literatur über Literatur ist zeitgebunden und verknüpft verschiedene Kraftfelder, die sich der Erfahrung von Wahrheit nicht entziehen können, mit jener Empathie, die das Zusammenleben gerechter machen sollen. Literarische Bildung verlangt aktives Mitdenken und Verständigen, um spaltende Grenzen, exklusive Lösungen und lähmenden Widerstand zu überwinden oder im Verstehen zu verschmelzen. Im objektiven und subjektiven Erfahrungscharakter der Zeit, der beide Momente verbindet, wird Zeitlichkeit zum «Träger von Wahrheit» (Claus v. Bormann).

Wer sich auf diesem Feld der Professionalisierung und Spezialisierung zurechtfinden will, wird rasch bemerken, dass der theoretische «Nestbau» und die literarische Simulation des Ganzen immer einer enormen Reflexion und empirischen «Übersicht» bedürfen. Der schmale Band «Wissenswelten – Bildungswelten» (Norbert Elsner/Nicolaas A. Rupke) erinnert und repräsentiert zum einen frühneuzeitliche Universalgelehrte, die im 18. Jahrhundert in freier Selbstbestimmung auf Arbeitsfeldern der Geistes- und Naturwissenschaften forschten und lehrten, zum anderen bringt die Publikation allgemeine kulturelle Bedingungen zur Sprache, die den Reform-Debatten die Perspektivität von Wissen und Bildung oder von Innovationen und Technologie in der Gegenwart vermitteln. Lohnenswert ist nach Ansicht der beiden Verfasser die hermeneutische Intention, das «aktuelle Verhältnis von Wissenschaft und Religion vor einem historischen Hintergrund erneut zu beleuchten». Etwas «nochmals» zu erhellen ist immer ein Zeichen der Verunsicherung oder einer Komplexität, die in bestimmten Abständen einer «neuen Lizenz» bedarf.

Ebenso lohnenswert sind vielfältige «Dimensionen der Rationalität» (Herbert Huber), die Einschätzungsperspektiven der Intentionalität ins Spiel bringen, bekannte Quellen «erneut zu interpretieren» (Ludolf Herbst). Historiker Herbst will durch begriffliche Vorstellungen wie «charismatische Persönlichkeit», «Glaube» und «Mission» die «weite» Vergangenheit wie Stefan Heep mit seiner These, den «‹heilmachenden› Mythos», seine «Rückführung zum ‹arischen› Gott» und die «Erfüllung der deutschen

Heilsgeschichte» insgesamt beurteilen. Vergangenheit ist nicht nur mehr als Geschichte, wenn sie vorsätzlich verengt bzw. wachgerufen werden soll, sondern auch die Funktionalisierung einer inneren Ökonomie in formbarer Theorie. Logisch schlüssig operationalisiert Herbst im Wesentlichen seines Buches «Hitlers Charisma: Die Erfindung eines deutschen Messias» das Herrschaftssystem Hitlers, indem er es mit seiner Theorie-«Bricolage» fundieren will, ohne deren «Demagogencharisma» (Joachim C. Fest) oder «Manipulatoren-Raffinesse» genau zu fixieren. Ein theoretisch konstruiertes Menschenbild bleibt immer unvollständig – es ist praktisch ein «Torso» (griech. «thýrsos»: «Strunk», «Stumpf»; lat. «tursus»), selbst dann, wenn Max Weber seine Herrschaftssoziologie mit einer variablen und beliebig «auf alle Ebenen anwendbaren, desaggregierbaren Begrifflichkeit» konzipieren will. Mit «transformativen» Analyseinstrumenten ist weder eine subjektive noch eine «objektive» Wirklichkeit zu erwarten, aber es ergeben sich situativ konstruierte, kombinierte, funktionalisierte und trivialisierte rationale «Wahrscheinlichkeiten» oder eine spekulativ entworfene «Kollektivpersönlichkeit» (Richard Sennett). Herbst interessiert «vor allem der revolutionäre Einbruch des Charismas in die legale, bürokratische Herrschaft». Erst deren Zusammenspiel hätte ein «willfähiges Werkzeug» geschaffen, eine empathische Transformationskulisse, vor der die «Zuschreibung von Eigenschaften» für die «Legende», den «Messias», den «Führer», die «Kollektivpersönlichkeit» und das «Charisma» erst im «Glauben an Hitler in seinen strukturellen Petrifizierungen» mehr oder weniger zeichenhaft hätte zustande kommen können.

Eine einfache kritische Frage drängt sich gegen jede noch so konstruierte und säkularisierte «Hochstilisierung» des Charismatischen auf, da weder deren Beschwörungen substantiell klar transparent sind noch deren Ablenkungscharakter psychologisch sicher einzuschätzen ist. Vielleicht waren die Bürger – gerade wegen der weitgehend psychologisch gelungenen Inszenierung – irritiert oder gefangen von seiner willensstarken Entschiedenheit im rigoros-vorgeformten «Führermythos», ohne die rassistisch-militanten Aktualisierungen von Hitlers perfider «Zersetzungsmagie» und monströsem «Weltheilungswillen», seiner destruktiven «Transformationsdiskontinuität» und seiner «explodierenden Altertümlichkeit», so eine Formulierung Thomas Manns im «Dr. Faustus», in ihrer mitleidslosen Vereinfachung völlig durchschauen zu können: Wie viel diffuses «Demagogencharisma» verkraftete überhaupt eine desillusionierte Nachkriegsgesellschaft, eine durch den «Gewaltfrieden» gedemütigte Weimarer Republik oder ein politisch zerrissenes, durch Freiheit und

demokratische Institutionalität überfordertes Volk?

Begrifflich «unterschiedliche Objektivierungsmöglichkeiten» erleichtern durchaus pilotierende, prozessuale, prozedurale, psychologisierte oder deskriptiv-dosierte «Transformationen», deren Behauptungen «synergetische[r] Effekte» zum einen als vorsortierte Wirkungsannahmen interdisziplinärer «Symbiose» bzw. Typisierung fungieren und zum anderen der «Transformationsproblematik» und den «Transformationszielen» inszenierte, sprachliche, empathische, methodologische Wege oder propagandistische Abwege erschließen. Was dem Leser auffällt, ist in dreifacher Hinsicht – wie Herbst selbst sagt – ein «symbiotisches» Transformationskonstrukt, weil die vernünftig inszenierte Theorie voraussetzt, dass die Akteure durchweg intentional und nicht scheinmotiviert handeln: 1. Die individualpsychologische Ausgestaltung, eine triebhaft agierende «Über-Ich»-Transformation, gleicht einer vom Historiker intendierten, überhöhenden Charisma-Rationalität. Oder ästhetisch heißt das die «Mythologie des Neuen» (Odo Marquard): Das «säkulare Charisma» (Richard Sennett) ist ein ahistorisches Phänomen changierender Zusammenhänge, ein Produkt wechselhafter Potenzialität oder eine besondere Art seiner Spiegelung im Auge der Nachgeborenen. 2. Im scheinbar ritualisierten Aneignungs- oder Transformationsmodus entscheidet die «Mischformthese» über die «auferlegte» Interpretationsrelevanz» (Alfred Schütz/Thomas Luckmann) vom «Glauben» an den «Führer», «Messias» und die «Volksgemeinschaft». Die Affinität zum literarischen Naturalismus ist augenscheinlich. 3. Die bis Januar 1933 inszenierten «Transformationsleistungen» sind Propaganda-Mechanismen willkürlichen destruktiven Interagierens: «Ich bin ein IdI. Ein IdF. Ein Inhaber der Immunität, ein Inhaber der Freifahrkarte», behauptete Joseph Goebbels (1897–1945) im Wahlkampf zum Reichstag am 20. Mai 1928. 4. Goebbels verfügte als «Herr der *Seinsaktivität*» (Herbert Huber) über das «Wie» des antiparlamentarischen Kampfes. Allgemeingültige Normen des politischen Kampfes waren in der gewollten Schwäche des Staates nicht nur kraft- und substanzlos geworden, sondern die geänderten «Wertwerte und Worthäufigkeiten» wurden beschlagnahmt und prägten die sog. NS-«Wessensmitte» der «Lingua Tertii Imperii» als die «Sprache des Dritten Reichs» (LTI), von der Victor Klemperer im Besonderen sagte: «Worte können sein wie winzige Arsendosen: sie werden unbemerkt verschluckt, sie scheinen keine Wirkung zu tun, und nach einiger Zeit ist die Giftwirkung doch da».

Diese wiederkehrende Gefahr ist die ehrlose Transformationsstrategie der Propaganda-«Bricolage», die sprachlich und argumentativ völlig unvereinbar ist mit rhetorischen bzw. kommunikativen Verstehenspotenzen

friedfertiger und analoger «Transformationen». Prägten etwa seit 1919 «Schlüsselkompetenzen» (Othmar Plöckinger) wie «Antisemitismus» und «Antibolschewismus» die Mentalität des erfolglosen Malers in seiner Münchener Mitwelt? Auftritte Hitlers in den Jahren 1922 und 1923 wurden – so Friedrich Kabermann am Beispiel von Ernst Niekisch – infolge der «Vermünchnerung» vom «deutschen Befreiungs- und Erlösungswunder» zum «Transformationsmythos» hochstilisiert, der in der Literatur auf einer skurrilen «Anziehungskraft» gründete. «Synergetische Effekte» sind nicht nur personenbezogene, vordergründige und sprachlich inszenierte Eindrücke, sondern indizieren auch im demokratischen Wahlverhalten der Weimarer Bürger Einsichten, dass die autoritäre Selbstdarstellung der Nationalsozialisten mit ihren eigenen propagandistischen Täuschungsversuchen dennoch durchschaut wurde. Damit verbunden war im historischen Zusammenhang die Zunahme von Aggressivität. «Enttäuschungen» sind häufig «Selbsttäuschungen», die im rasch wechselnden Krisenmodus der Weimarer Zeit reale Defizite des «synergetischen Charismas» vertuschten. Deswegen wäre es besser, von Anfang an von einem «richtigen» relativierenden Lügengewebe zu sprechen, in das Hitlers Biographie, Aufstieg, «Volksgemeinschaft», Herrschaft und sog. Charisma eingebettet war. Vielleicht begann die «große Lüge der Hyperwahrheit» schon mit der demagogischen «charismatischen Lüge» (Robert Hettlage), die dann nach der «Machtübergabe» den Bürgern totalitär, terroristisch, «rassenhygienisch» und radikal-antisemitisch aufgezwungen wurde.

Dass nach dem 30. Januar 1933 das «Transformationskonzept [!] so vollständig aus dem Ruder laufen konnte», wird für Verfasser Herbst zur beruhigenden Maxime, die «Analyse der Transformationsprozesse» noch genauer in den Blick zu nehmen. Markieren die Radikalisierungsschritte Hitlers nach dem Ermächtigungsgesetz etwa nur Mutabilitäten der Transformationen als Diktatur, Taktik, Täuschung und Diplomatie, um dann im Rassenkrieg in eine brutale Transformations-Barbarei umzuschlagen? Herbst ruft zum einen zu mehr «Differenzierungsbereitschaft» in der historischen Zunft auf, zum anderen kritisiert er sog. «Dokumentarfilme» des Fernsehens, in denen Interpretationen von «renommierten Historikern» die Öffentlichkeit suggestiv «von der großen Folgebereitschaft der Deutschen überzeugen» wollen. Womit begründet er pauschal seine These, dass in gewisser Weise die Öffentlichkeit im Begriff sei, dem «Führer» ein zweites Mal auf den Leim zu gehen? Wer hat dann damals und wer hätte heute politisch vollkommen versagt? Der Einsatz dieser Untergangsrhetorik, die wahrscheinlich Menschen einer scheinbar desorientierten Gesellschaft

durch ein sog. «Wiedergänger-Charisma» aufscheuchen soll, wirkt wie eine hilflose Drohgebärde. Solche Fehldiagnosen wiegeln eher fremdenfeindliche Stimmungen auf als die Bereitschaft zur republikanischen Integration zu festigen. So hat der Aberdeener Historiker Thomas Weber (geb. 1974) mit seinem 2016 publizierten Buch «Wie Adolf Hitler zum Nazi wurde. Vom unpolitischen Soldaten zum Autor von ‹Mein Kampf›» wenig Neues zum Hitler-Bild beigetragen.

Nicht selten möchten Historiker mit der ihnen eigenen Attitüde Einfluss nehmen auf die Gegenwartspolitik. Sind Geschehnisse objektiverer Transformationsverhältnisse, in denen sich die subjektive Manifestation einer Absicht verbirgt, einfach zu verallgemeinern? Ein anderer Gedanke ist beachtenswert, auf welche Weise veränderungsbezogene Erklärungen von Teil und Ganzes mit einer «Mitte», einer personalen Eigentlichkeit, in Einklang zu bringen sind. Die Prognose, die Ludolf Herbst im Jahr 2010 gewagt hat, wird zufällig von einer fiebrigen, medienpolitischen «Aufregung» desselben Jahres überlagert. Thilo Sarrazins Thesen, veröffentlicht in seinem Buch «Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen», besitzt in einer «offenen» Gesellschaft einen unduldsamen subjektiven Offensivdrang, der eine «politische Kleingeisterei» im «Verschweigen dessen, was ist», direkt und gezielt anprangern will. Was «Plasticien» Sarrazin mit dem Ferdinand Lassalle zugeschriebenen Motto methodisch für sich selbst in Anschlag bringt, sind in geballter Stoßrichtung «kulturelle Integrationsprobleme», die als Stachel seiner Worte in der «Gastgesellschaft» empathisches Unbehagen verschärfen sollen.

Wenn in jedem Teil das Ganze zugegen ist, dann handelt es sich aus Vergangenheit gewordener Gegenwart um etwas vermeintlich Selbstverständliches, Alltägliches und Gewöhnliches, die außerwissenschaftlich den Teil wie das Ganze betreffen. Das «Ganze» ist aber in den Händen des Historikers kein Dogmatismus neuer Verheißung, keine durch Perfektionismus zu erfüllende Denkfigur und kein «absichtsloses Böses» als hypothetischer Wahrheits- und Realitätsgewinn: Der Historiker ist mit oder ohne einem Wahrheitsbegriff als Erkenntnissuchender kein Gott. Gibt es in der Geschichte etwas, das Teile verbindet, aber das Ganze nicht unbedingt beglaubigt, dann ist im «Dazwischen» der Zeitgeschichte nicht die ganzheitliche Zusammenschau, sondern das Partikulare auffallend. Der Teil und das Ganze können gegenwartsbezogene Wirklichkeitsstrukturen aufgrund von Konventionen darstellen, deren multikulturellen Sinngehalte verschiedene Integrationsgrade der Solidarität zulassen.

Sarrazins Kernproblem ist allerdings die «geswitchte» Summierung

negativer Partikularität, die zwar kulturelle Minderheiten besonders ins Visier nimmt, aber innere Schwachstellen des Ganzen als generelle Defizite «kollektiver Intentionalität und kollektiver Mentalität» absichtlich «überspielt». Denn das als «Opposition Verfremdung/Einbürgerung» (Umberto Eco) geltende literarische «Übersetzungsproblem» veranschaulicht in den Versuchen integrativer Realprozesse bzw. kultureller «Einbürgerung» oder «Verdeutschung» Entwicklungsziele komplizierter Anpassungen. Eine «klichschehaft dichotomische Gegenüberstellung von Islam und Christentum» (Holger Arning) ist genauso zu vermeiden wie über die Aktualität dieses Diskurs-Themas in selbstgerechter, gereizter oder naturalistischer Absicht eines «Plasticien» zu richten. Der «deeskalierenden Gelassenheit» (Holger Arning) entspricht die Wahrung bzw. Identitätsbildung des Eigenen und das Anerkennen des Anderen. Ob das kommunikative «Bricolage-Denken» bzw. Herbeireden psychologisch-sensibler und wunschgemäßer Mentalitäts-«Mischungen» insbesondere die «Theologien des friedlichen Miteinanders» (Holger Arning) beeindruckt, wird sich zeigen müssen. Wer erwartet schon eine Lösung oder Besänftigung der Problematik durch die «geswitchte» Kombination von christlicher Taufe und moslemischer Beschneidung?

Sichtbares Erziehungsversagen im sozialstaatlichen «Dazwischen» ist einerseits dauerhaft mit Attentismus unvereinbar, andererseits ist eine «ungerechte» Verteilung von Bildungschancen auffällig. Niemand bezweifelt im Bildungssystem realistische Sprach- und Strukturprobleme, von denen kein Signal ausgeht, dass in nächster Zeit «gerechte» Erlösungen durch Bildung praxisnah sein könnten. Inszenierte Mindestanforderungen, die das große Ganze priorisieren, sind erfahrungsgemäß schon so strittig, dass die Verbindlichkeit wahrer Allgemeinbildung eine Wunschform bleiben wird: Sarrazins Methode kann das Integrationsproblem nicht erschöpfend behandeln, denn sein Denkvermögen kennt weder eine Kontingenz noch eine «qualitative Wissenserweiterung», die selbst von der Theologie weitestgehend als «Abduktion» (Wilfried Härle) oder Adaptation mit allen Disziplinen verhandelbar wäre. Harsche «Gleichartigkeit» ist Sarrazins These, mit dem er Lesern den Weg weist: «Die Projektionen zur Entwicklung Deutschlands stimmen nicht froh», «unsere Gesellschaft wird heterogener», «bildungsferne Milieus und die Unterschichtenphänomene verfestigen sich» oder – nun weitaus härter – «Wir dulden das Anwachsen einer kulturell andersartigen Minderheit, die nicht unsere Toleranzmaßstäbe hat und die sich stärker fortpflanzt als ihre Gastgesellschaft». Damit korrespondiert ein anderer Satz, der wie ein Kontrastmittel eines bildgebenden Verfahrens wirkt: Das Muster des generativen Verhaltens

in Deutschland seit Mitte der sechziger Jahre sei die kulturell bedingte, vom Menschen selbst gesteuerte negative Selektion, die den einzigen nachwachsenden Rohstoff, den Deutschland habe, nämlich Intelligenz, relativ und in hohem Tempo vermindere.

Erst zum Schluss des Buches, genauer gesagt auf S. 369, ermöglicht «Plasticien» Sarrazin Einblicke in sein «ganzheitliches» Staatsverständnis: «Nationale Identität und gesellschaftliche Stabilität bedingen aber einer gewissen Homogenität in Werthaltungen und akzeptierten kulturellen Überlieferungen». Wer will diesem natürlichen, historischen und kultursensitiven «Wachstum» Form- und Identitäts-Prinzip widersprechen? Oder gibt es pilotierende Einflüsse auf das kollektive Verhältnis verschiedener Identitätsbausteine zueinander? Bedenken sind angebracht: Das Plastikwort «Identität» ist ein Phantom und schabloniert das «Schwarze Loch des Identischen» (Bernd Busch). «Identität» organisiert positive Erwartungen und stereotype Selbstverständnisse, objektiviert Vereinfachungen, verschleiert Haltungen angeblich ganzheitlicher Überlegenheit und pilotiert dadurch verschiedene Präferenzwelten, deren vermeintliche wissenschaftliche Bestimmtheit kulturelle Eigenständigkeit und sachliche Unbestimmbarkeit verhüllt. Empirisch drängt dieser Prozess zur grundgesetzlichen Verwirklichung einer «Leitsprache» und «Leitkultur», aber begreifbar ist der Identitätsnationalismus im Stadium des «Dazwischen» nur als ein mögliches Übergangsphänomen des «Plasticien»: Rationalisierte Identitätskriterien sind national-kulturalistische Konstrukte, die sich jederzeit der Tautologie «Nation» zu erwehren haben. Allein den vorbeugenden Weg vom Teil zum sog. Ganzen verbindet politische Klugheit mit einer kulturellen Freiheit, die den Interessengruppen auf dem Boden der Verfassungsordnung die Solidarität des sozialen Rechtsstaats garantiert.

Im demographischen Umgang mit darwinistischen Theorien verrät Autor Sarrazin nicht nur eine begrifflich-formgebende und grob-fahrlässige Rezeption, sondern er bearbeitet mit logisch-argumentativen Praktiken Erfahrungsbereiche, indem er für komplexe Sachverhalte mithilfe statistischen Materials hermeneutisch zweifelhafte mathematisierte Lösungen anbietet: Statistiken machen alles messbar, transformieren Heterogenität in Qualität und substituieren Sinn und Verstehen. Sarrazins konkrete umweltbedingte Korrelationen konzentrieren sich einerseits auf eine «Welt in aktueller Reichweite» (Alfred Schütz/Thomas Luckmann), andererseits reduzieren sie sich auf eine ökonomische Leistungsfähigkeit, die – zusätzlich in begleitenden Interviews – durch umstrittene Interpretationen genombasierter Potenziale mit selektiver Metaphorik begründet wird. Daraus lassen sich keine Kau-

salitäten folgern. Fürs Erste ist ein fundamentaler Einwand entscheidend: Weder der heutige noch der zukünftige Mensch ist bzw. wird nicht das gen-differenzierte Objekt einer kollektiven Tauglichkeit sein, da sie ein anderes Menschenbild hervorbrächte als das wahre, das ein Ich des «Über-Ich» in Achtung und Würde ist, ohne ausgelöscht zu werden.

Funktionen eines eugenischen Ansatzes, deren auferlegte «thematische Relevanz» sich mit einer desintegrierten «Interpretationsrelevanz» und beeinflussbaren «motivationsmäßigen Relevanz» (Alfred Schütz/Thomas Luckmann) zweckdienlich «geswicht» verbinden lassen, beweisen – unabhängig von Interventionsmöglichkeiten sozialpolitischer und pädagogischer Konzepte – in großen Teilen der Bevölkerung demoskopisch vorhandene, allgemeine strukturelle Erfahrungen und abrufbare Stimmungen. Dennoch sind empathisch scheinende, verhaltensbildende «Transformationen», die wegen der besseren Sozialverträglichkeit optimierten Bildungssystemen praktische Wege weisen könnten, weder durch krasse Irrwege eines Biologismus noch durch negative Qualifikationen eines Psychologismus zu lösen: Ethnien, Erblichkeitsthesen, Geburtenraten, Intelligenz und «Nützlichkeit» können aufgrund eines vergleichenden Rankings nicht überzeugend sortiert werden. Die deutsche Gesellschaft befindet sich seit langem im Für und Wider einer Migrations- und Integrationsdebatte, die in der «Literatur» im Wagnis zur «Literarisierung» gleichermaßen Überzeugungen, Vorurteile, Mentalitäten und Lebensstile nicht nur kontrovers aus- und anspricht, sondern aufgrund polemisch produzierter, gefährdeter Relevanz-Effekte wachrüttelt, belastet und erschüttert.

Die bundesrepublikanische Wirklichkeit ist die objektiv verbindliche, verfassungsrechtliche Grundlage der Weltauslegung, des mehrfach Ausgelegten, des Agierens und Einwirkens aufgrund geschichtlicher, lebensweltlicher und unmittelbarer Erfahrungen. Solch eine komplexe Sozialstruktur bedarf einer berufs begleitenden «Prestigeskala», eines kompetenten Maßstabs des Wissens, der subjektiven Orientierung und der empirischen Ausformung eines subjektiven Selbstbilds. Darin spiegelt sich eine breite demokratische Vielschichtigkeit, in der sich kollektives Streben nach Sprach-, Berufs- und Zukunftsfähigkeiten zusammen mit individuellen Ausbildungsgraden, mit Sinnstrukturen des Wissens und Nicht-Wissens, weiterentwickeln wird. Sarrazins «objektivierte» Attacke, die seine Intention gleichsam seiner Ansicht vorgegeben ist, diskreditiert Reformen, denn Erfolge brauchen viel Geduld und Zeit. Bildungspolitik ist primär Personalpolitik: Eltern, Schüler und Pädagogen müssten an einem seriösen Reformprozess mitwirken, von dessen «Pilot-Transformati-

onen» langfristig wahrscheinlich positive Neuerungen zu erwarten wären. Im Gegenteil sieht Sarrazin im Gebrauch und in den «Show-Effekten» der Worte «Assimilation» und «Integration» einen «Scheingegensatz», da er ihren Einsatz als bloßes Argumentationsspiel der Öffentlichkeit entlarvt: Die Solidarität verschiedener Identitäten, in denen statt «Transformationen des Wir-Gefühls» und der «Ambivalenz zum Fremden» (Lutz Niethammer) eher ein diffuses Erscheinungsbild zum Ausdruck käme, verhüllt in der Tat das defizitäre Anpassungsmodell deutscher Kultur. Ähnlich argumentiert Klaus-Peter Pfeiffer, wenn er sagt, die Rede von Integration entlarve sich selbst, weil die Differenz nicht aufgehoben, sondern verwischt werde: Erscheint die Integration etwa wie eine «verbale Luftnummer» (Heinz Buschkowsky)? Das wäre eine äußerst kostspielige Akrobatik. Da kulturelle Prägungen ontologischer Kontinuität eine entscheidende Rolle spielen, ist es schon in phänomenologischer Hinsicht höchst problematisch, ob Sarrazins Analysemethode, die verschiedene Sachebenen der alltäglichen Wirklichkeitsstrukturen auswertet, Vermutungen rechtfertigt, die individueller und genereller Wesenheit Abduktionschancen eröffnen.

Die Leistungsfähigkeit formal-ontologischer Mittel ist zudem absolut theoretisch, abstrakt und grenzt Prozesse innerer Einheit völlig aus, denn ein «Teil» (griech. «méros») ist das Ganze theoretisch erzeugend, real unvollständig und wesenlos. Keine Mereologie, die Teilgebiete der Ontologie und der angewandten Logik erfasst, ist praktisch in der Lage, Axiome und Sozialisierungen einer «kollektiven Intentionalität und kollektiven Mentalität» in der Zukunft prognostizieren zu können. Welche Regeln der Veränderung wären überhaupt in diesem Prozess verbindlich? Theoretische Antizipationen überzeugen weder durch «mentale Verursachungen» (Arno Ros) randständigen Verhaltens und «parallelen» Teilgeschehens, die im Verhältnis zum Gesamtgeschehen systematisch zu beurteilen sind, noch durch erreichte «kontrollierbare und allgemeinverbindliche Forschungsergebnisse» (Lothar Ridder). Mereologische Systeme sind als politische Kompositionsprinzipien des Ganzen nicht akzeptabel, denn synthetische Urteile a priori, experimentelle Tatsachen oder praktische Anwendungen arrangieren einzig und allein eine metatheoretische Relevanz.

Im Pro und Contra der Formalismen sind Lothar Ridder und vor allem Arno Ros sowie Hans-Peter Krüger Gewährsleute, die Grenzen mereologischer Mittel klar abstecken: Die phantomhafte Einheitlichkeit mereologischer Mittel ist ungeeignet zur konkreten Herstellung sozialer Gleichheit und politischer Willensbildung. Was ontologisch vertraut und begrenzt ist, fordert in angewandter Systemtheorie sogleich zum Widerspruch he-

raus: Das ist beispielsweise das berechenbare Planspiel von «bedingen» zu «unbedingte[n] Bestimmungen des Ganzen», da es infolge ihrer «ungültigen Übertragungen» (Hans-Peter Krüger) einerseits nur der mereotopologischen Realität gerecht werden kann und andererseits das anthropologische Leitbild – insbesondere das der «kulturellen Identität» Europas und Deutschlands – beliebigen Autonomieansprüchen wissenschaftlicher Erklärungsziele ausliefert: 1. Mereologische Erklärungen beruhen auf objektiviertem Denken, das durch «Übergänge zwischen Gegenständen mehrerer Gegenstandsbereiche» einerseits Artefakte des «erlösenden» Wissens erschafft und andererseits spezifische «Eigenheiten in Abgrenzung zu anderen Wissenschaften» (Arno Ros) fördert. 2. «Eigenschaftsbezogene Erklärungen» deuten in mereologischer Reduktion «unterschiedliche Aspekte» des Verstehens, Entstehens, Veränderens und Kombinierens, aber auch Fälle, «in denen Individuen anscheinend mit ihren psychischen Aktivitäten Geschehen im Körper eines Individuums und physische Geschehen im Körper eines Individuums anscheinend dessen psychische Verfassung beeinflussen» (Arno Ros) könnten.

Die phänomenologische Mereologie beabsichtigt zudem formal eine objektive Bestandsaufnahme von Wirklichkeitsstrukturen, als würden sozial gestufte Kompetenzgrade auch eventuell mereologische Prädikate zwischen Menschen konturieren, die empirisch ebenso zu der Selbst- und Fremderfahrung oder zu Bedingungen der Humanität und Dimensionen der Sachverständigkeit beitragen. Dagegen spricht im desintegrierten Wissensvorrat ein jeweils «vertrautes» Grundvermögen, aus dem «Sprache, Reflexion und Kultur gleichursprünglich hervorgehen» (Aleida Assmann). Wahrscheinlich wendet sich Hans-Peter Krüger deswegen grundsätzlich «gegen den ideologischen Missbrauch der Philosophischen Anthropologie und Evolutionstheorie», gegen eine Trennung von «Theorie» und «Praxis» in der «Philosophischen Anthropologie» und wirbt stattdessen für eine «Gleichursprünglichkeit», Empathie und lebendige Integration von «Ich-Realität» und «Du-Form», die soziolektisch im kooperativen «Wir» erhalten sind. Literarische Aktualität verhandelt im Jahr 2010 Gespenster einer «synthetischen Einheit», bietet aber aus Autorensicht Relevanz-Beispiele mit Differenzen «synergetischer Effekte». Funktionalität entscheidet je nach Zweckgebundenheit über Teil und Ganzes im Rampenlicht moderner Kultur, ohne dass die Autoren zur Wahrheitsfrage besonders Stellung nehmen. Was ist denn in Wirklichkeit und Praxis für wahr zu halten?

Historiker Herbst hat höchstwahrscheinliche Bedenken, dass sich Selbst-

gewissheiten in der Therapie, auf Transformationen im Wandel, populistische «Simplifikateure», digitale «Imperialisten», Minderheiten-Hindernisse und ungezügelter Zukunftsperspektiven in einer Lebenswelt vorteilhaft auf den Zusammenhalt auswirken könnten. Nämlich auf eine Gemeinschaft, in der die prinzipielle Verzeitlichung der Erfahrungsdimension ohnehin abstrakt-logisch, zwangsläufig und unaufhaltsam fortschreitet. Autor, «Plasticien» und Provokateur Sarrazin dagegen hat politisches Glatteis mit migrationskritischen Pirouetten «geswicht». Die Belastbarkeit der Gesellschaft durch eine irreführende «Typisierung» öffentlich auszureizen, ist subjektiv mindestens so anmaßend und depotenzialisierend einzuschätzen wie die disqualifizierende sozial-, medien- und relevanzpolitische «Objektivierung». Eine bundesdeutsche Integrationsoffensive beseitigt Ärgernis erregende Separationen nur dann, wenn Menschen beispielsweise freiwillig bereit sind, an sich selbst im Dienst der Gemeinschaft zu arbeiten, indem sie sich gute Deutschkenntnisse aneignen, ihre Kinder durch Lernbereitschaft in den Schulen vorankommen, fachliche Qualifikationen und soziale Kompetenzen erwerben.

Theoretisch ist subjektives Relevanz-Wissen sowohl Wertewissen als auch politisches Wissen, das eingebettet ist in sozial relevantes Wissen. In der Alltagspraxis können Indikatoren denkstrategischer Schlüsselwörter ordnen, denn sie «übersetzen» in der Wissenschaftssprache gehirn-gerechte Prinzipien, untermauern Kompetenzunterschiede oder lenken spekulative Prozesse, die methodisch wegweisende «Transformationen» darbieten. «Plastikwörter» entwirklichen die Welt und entwerfen «versteckte Urteile», denn in Nachrichteninhalten wird der Gegenstand dem «Adressaten *vorenthalten*» (Uwe Pörksen) oder sie entlocken ihm stereotype Akzeptanz. Im konkreten Einsatzfall kennzeichnen sie bisweilen im Kontext objektivierende Funktionen, die hermeneutisch nicht wertfrei sind. Jede historische Wirklichkeit, in der die Einzigartigkeit des Menschen, Unverletzlichkeit der Menschenwürde und Gotteserfahrung zusammengehören, enthält zudem uneingelöste Hoffnungen und Erwartungen, also auch die absolute Zukunft des Menschen. Da das Faktische nicht der letzte Maßstab ist, präsentiert sich das Vorfindbare wie in einem «Dazwischen» durch die Authentizität, Repräsentativität, Integrität und «Direktheit» zum einen und zum anderen durch die Zweckdienlichkeit, Verantwortung, Partizipation und Offenheit. Alle Bürger können dieses in ihrem Leben letztlich durch die Gewissheit des Denkens als Auftrag zum Risiko, Gelingen und Kompromiss oder als Impuls zur Mitarbeit, Gemeinsamkeit und zur Selbstverwirklichung, aber auch im Prozess des

Scheiterns erfahren.

Angesichts der erwähnten Relevanzstrukturen formulierte «Plasticien» Herbst ein «volkspädagogisch» harsches Urteil, das die kontraproduktive Frage aufwirft: Wem helfen dann aufwendige, theoriegebundene Ausführungen der «Operationalisierung», «Objektivierung» und Potenzialisierung, die durch die «unterschiedliche Kombination mehrerer oder gar aller [...] ausdifferenzierten Begriffe» allerdings «sehr komplexe Modelle» präsentieren? Herbst zufolge wird dadurch «charismatische Herrschaft» zum objektivierbaren Teil von «Pilot-Transformationen», weil sie ein «gemeinsames Begriffsgitter» selektionslogisch zusammenbinden. Das «Übersetzungsproblem» von Theorie und Geschichte ist aber nicht aufgehoben, da Herbst ausdrücklich betont: «Die Beweislast trägt die historische Analyse». Als Historiker Herbst die «Frankfurter Allgemeine Zeitung» vom 20. Juli 2011 mit dem Artikel «Nicht Charisma, sondern Terror. Der Propagandafassade entsprach keine Wirklichkeit» nutzte, um seine Position gegenüber Hans Ulrich Wehlers vierten Band «Deutsche Gesellschaftsgeschichte» (2003) zu bekräftigen, wiederbelebte das sogleich eine professionelle Debatte und Kontroverse über das «Dritte Reich» sowie über die Gründung von «Bundesrepublik und DDR», die Herausgeber Patrick Bahners und Alexander Cammann mit vielen Verfassern kommentierten. M. Rainer Lepsius unterschied in dem Artikel «Max Weber, Charisma und Hitler» in derselben Zeitung vom 24. August 2011 zwischen «Gewaltherrschaft mit und ohne charismatische Legitimation». Dabei sei deren «Bedeutung für das Regime Hitlers zu isolieren», denn bis zum Kriegsende hätte Hitler die Fähigkeit besessen, «Zweifelnde und Kritiker (etwa Generäle) im Vier-Augen-Gespräch immer wieder von seinem präbendierten Charisma zu überzeugen».

Soziologe Maurizio Bach schrieb in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» vom 7. Dezember 2011, Hitlers «Etikette-Feindlichkeit war gewiss ein Charakteristikum seiner Persönlichkeit; im autokratischen Zentrum der charismatischen Diktatur wurde sie aber gleichzeitig zu einem Strukturmerkmal der Machtbeziehungen». Ob davon «letztlich das Schicksal Deutschlands und Europas» abhingen, ist ein leichtfertiges, pauschales wie neomythisches Urteil, das in der Titelzeile «Staat und Weltkrieg wurden aus dem Stegreif geführt» ihren effekthascherischen Niederschlag gefunden hat. Bachs Schlussurteil: «So bestimmte die Banalität des Alltags gewordenen Außeralltäglichen im Antichambre des Führers für viele Jahre den Lauf der Weltgeschichte», erscheint wie das Blendwerk von «Transformationen», die Geschichte im Licht charismatischer Kuriositäten «trans-

parent» machen wollen. Egon Flaig gibt der «historischen Erklärung» statt «hypothetischer Annahmen» den Vorzug, denn die «reine charismatische Herrschaft» sei einerseits ein logischer Grenzfall und andererseits «empirisch nicht möglich». Eine «charismatische Autorität» habe Max Weber – so argumentiert wiederum Ian Kershaw – am Beispiel Hitler «niemals imaginiert». Vielmehr habe sich Hitler auf eine Massengefolschaft, ausgedrückt im «Plastikwort» der «Kollektivpersönlichkeit», bezogen und deswegen sei das Bild der «heroischen Führerschaft» treffender: Kershaw hat sie ausdrücklich mit der Person Hitlers verbunden.

So konstituiert das Krisenjahr 1923 im dargestellten «Streit der Götter» (Max Weber) mehrschichtige Konflikt-Eigenarten einer «charismatischen Situation» unter vielen, die allerdings leicht dazu verleiten, propagandistische Grundsteine zur «mythogenen Bricolage» (Egon Flaig) bereitzuhalten. Wissensanalog werden Beispiele einer diktatorischen Praxis pilotiert, die u. a. das Scheitern des Marsches auf die Münchener Feldherrnhalle positiv aufwerten, um die «Geburt von Hitlers Charisma» oder die «Geburt der Legende» zu untermauern. Hitlers eigenmächtiges Vorgehen, einer Diktatur unter rechtskonservativer Führung zuvorzukommen, scheiterte kläglich, so dass er «mit dem dilettantischen Putschversuch vom 8./9. November den Putschismus insgesamt desavouierte». Das macht immerhin hellhörig. Vordergründig entstand aus der selbstsüchtigen Hitler-Attitüde ein illusionärer «Coup, der als Mythos des Anfangs» (Ludolf Herbst) von der «NS-Bewegung» funktional popularisiert worden wäre.

Die zwei zuvor benannten Brennpunkte, die historisch aufzuarbeitende Religionsposition in der Wissenschaft und das scheinbar synergetisch-interdisziplinäre Transformationspotenzial des Charismatischen, sind Konstellationen polarisierter «Licht»-Verhältnisse innerhalb eines exzellenten Spannungsfeldes. Hermeneutisch konkurrieren sie als wissenschaftstheoretische Alternativen über die Dimensionen von Gott, Glaube und Gemeinschaft, die keine Evaluation aufzuheben vermag. Exzellente Forschung präsentiert sich immer im besten Licht, das positiv heraushebt und überhöht oder negativ anderes absondert. Selbstinszenierte Nachhaltigkeit unterstreicht seit einiger Zeit die Exzellenz der «Neuomythologen», die durch Zweckrationalitäten mit lichttheoretischer Beweiskraft den Menschen einerseits Hypothesen hyperbeschleunigter Gewissheit und andererseits Experimentalbefunde kompatibler Energie-Effizienz realitätsnah aufdrängen. Ihre Triftigkeit fordert keine Entscheidungsfrage, sondern gleicht einer naturalistischen Basis der plakativen Selbst- und Weltbewältigung: «Das Gehirn verbraucht weniger Energie als die Kühlschranksbeleuchtung»

(Sandra Aamodt/Samuel Wang). Es leistet damit mehr als eine «kleine Glühbirne im Kühlschrank». Trotz des hinkenden Vergleichs wirkt die präzise Berechnung professionell: Geistige Beweglichkeit verbraucht weniger als zwölf Watt. Energieeffiziente Egalität auf intellektueller Sparflamme führt somit Hirnforscher von gleicher Exzellenz zusammen, denn ihrer wissenschaftlichen Überzeugung ist innewohnend, dass das Gehirn die Trennung von Geist und Seele aufheben wird – das neue Menschenbild wird materialistisch-monistisch sein.

Ernst gemeinte rationale Verallgemeinerungsstrategien und «geswitchte» Transformationen von Nicht-Wissen in Wissen definieren nicht nur einen «neuen Glauben», um der Wirklichkeit von Weltbild, Herrschaftssystem und Repräsentation innovative Perspektiven zu geben, sondern sie bedürfen der weit reichenden Rückschau und -besinnung: Genau das beabsichtigt das vorliegende Buch mit dem Thema «Heilige Berge», weil es – selbst in alltagssprachlicher Banalisierung – nicht alles zum Leuchten bringen kann. Wenn jetzt neue Erkenntnisse europäische «Verbraucher» zum Einsatz der LED-Technik «Energiesparlampe» verpflichten, dann feiert nicht gleich synergetische Fortschrittlichkeit große Triumphe, schon gar nicht ist die globale Zukunft energiepolitisch antizipiert worden. Im metaphorisch lichtvollen Wortspiel könnte «Lichtstärke» einerseits einen goldenen Genius mit weit blickender Kreativität auszeichnen, Konstruktions- und Verfügungswissen sei nicht nur vorteilhaftes positives Basiswissen, sondern dessen erhellende Relevanz könne gleichzeitig negative Risiken vertiefen, die entscheidungsschwere Kontroversen begleiten. Andererseits scheinen Lichtquellen des synergetischen Geistes, der zweifellos seine silbernen Talente einem «Wissenschaftswissen» (Peter Graf Kielmansegg) verdankt, immer «nachhaltiger» zu «strahlen». «Imperialisten» und «Erfinder» desselben Problemfelds haben den Eindruck, dass traditionsreiche «Lichterfeste» mit überkommenen «Spielqualitäten» und «Spielregeln» bei Bürgern Reaktionen wie die des negativen Photozentrismus auslösen.

«Licht» und «Opfer» sind angemessene Symbole im Geist der Versöhnung: Im sakralen Bereich ist das «Opfer» oder «Opferdarbringen» eine freiwillige persönliche Beziehung des Gebenden gegenüber seinem Gott. Das entspricht keinem zweckrationalen Dienst, sondern ist die Huldigung der Hoheit Gottes und die Anerkennung seiner Gerechtigkeit. Wenn im Diskurs der Moderne der Begriff «Opfer», dessen Sinn im kontingenten Sprachgebrauch mit dem eines verhängnisvollen Derivats unvereinbar ist, Handlungsvollzüge metaphorisch aufwerten will, dann billigt das im Horizont aktiver Tätigkeit ebenso Hilfen, Spenden und Akte der Solidarität aus

der Sicht des «Opfers». Ein «Appell an die Opferbereitschaft der Bürger» – unabhängig von politischen Systembedingungen – reflektiert den ungebrochenen Optimismus und im Prinzip die «Lebendigkeit des Opfermotivs unter den Adressaten» (Richard Schenk).

Tiefgreifende Autoritätsverluste, Gewaltbereitschaft, Anonymisierung und Beziehungslosigkeit sind allerdings aufschreckende Defizite, die Menschen in der globalen Gesellschaft verunsichern. Was spricht gegen die Respektierung menschenfreundlichen Sozialverhaltens, wenn Menschen emotiv reagieren, weil sie die Vision des «Himmlischen Jerusalem», die Symbole geistiger Wahrheit oder die «Geschichte der Entsagung» (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno) mit ihren religiösen Wurzeln schwer gefährdet sehen? Rasanzen besitzt keine Relevanz für «opferbereite» Wahrheitssucher: Es gibt Erwartungen und Theorien, die für viele Menschen beängstigend sind, weil emergente Prozesse unvermutet, irreversibel, umfunktioniert und phantastisch auftreten. Gemeinhin befürchten sie ein Verhängnis, das sowohl zu zentrifugalen Fluchtversuchen als auch spontan zu innovativen wie «wissenschaftsimperialistischen» Zielen ermutigt.

«Heilige Berge», die schöpfungstheologische Grundlagen der Werte- und Raumordnung aufgrund einer «Übersicht» markieren, stimmen hermeneutisch durchgängig mit dem anthropologischen Leitbild überein: Montane Metaphorik und textsprachliche Wegesysteme «vergleichen nicht die Wirklichkeit mit einem Bild, sondern sie *benennen* bildhaft die wahrgenommene Wirklichkeit» (Erich Zenger). Begrifflich darauf bauend entfaltet sich ein anthropomorphes Problemfeld, in dem sich die Vielseitigkeit der Urteile und Ergebnisse selbstverantwortlich erstens als die Kontextoffenheit makro- oder mikrologischer Gedankenexperimentatoren im Weinberg der Literatur wechselseitig befruchtet hat. Zweitens beweist die Neuartigkeit improvisierter Sprachlichkeit, dass der «Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit», die Hans Blumenberg 1979 im «Schiffbruch mit Zuschauer» veröffentlichte, interdisziplinäre Selbsterfindungsprozesse bis zur Überdehnung begünstigt. Drittens ist aufklärend, dass europäische Denktraditionen immer den Modernisierungsprozess der sprachlichen Veraltung als experimentelle Überholbarkeit von neuen Erkenntnissen und Ergebnissen zum Teil in Äquivalenzformen vertrauter Begrifflichkeit verstanden. Insbesondere die Mischung oder Verwechslung von wirklicher, hypothetischer und virtueller Realität erleichtert heute primär die Präsenz metaphorisch abstruser Konstruktivität, die das Phänomen «unüberbietbarer Vorläufigkeit» verheimlichen, Unsagbares in der «Schweben» lassen oder am liebsten heuristisch missachten wollen. Viertens entwerfen kogni-

tive Systeme Hypothesen und «Mythen», die das «ketzerische» Paradigma einer «Transitologie» (Kurt Röttgers) als neue Fortsetzung von multimodal entworfenem Selbst-Wissen und polyvalent wechselnder Selbstentfaltung erwarten lassen. Literatur ist aber mehr als nur eine seinsverlassene Selbstbeobachtungsbühne, denn die Freiheit des Menschen für hermeneutische Grenzübergänge realer Standarderwartungen bedarf einer öffentlichen Operationalisierung der Ziele: Maßstäbe, Kenntnisnahme und ästhetische Imperative der instrumentellen Logik, die experimentell ständig dem Wandel unterworfen sind, gleichen diskontinuierlichen und kolonisierenden Evokationen, deren Inhalte und Intentionen zum Lesen mahnen.

Literatur und «Literarisierung»: Neuro-Prophetismus und Revisionismus der Grenzen

Am 23. September 2004 veröffentlichte die Wochenzeitung «Die Zeit» den Großartikel «Freiheit für Pauker. Lehrer müssen lernen lehren. Doch ihre Ausbildung ist schlecht, ihre Abhängigkeit groß». Kritische Leser und Beobachter der bundesrepublikanischen Szene befürchteten eher eine mentale Groß- bzw. Dauerbaustelle und forderten zwischenzeitlich, grundlegend Entscheidendes müsse sich nicht nur in der Schule ändern. Dass Lehrer in der Vergangenheit wie privilegierte Staatsdiener ständig kritisiert und inzwischen wie «Feuerwehrkräfte» an schulpolitischen Brennpunkten brisante Kärnerarbeit leisten, hat sich in Deutschland längst herumgesprochen. Als Pädagogen, die im umstrittenen Bildungsmodell «Schule» eine professionelle Rolle spielen, sind Lehrkräfte aufgerufen, mithilfe eines neuen «furor paedagogicus» zur Verbesserung der qualitätsorientierten Handlungskompetenz beizutragen: Schule als theatralische Vermittlungsbühne?

Deutsche Universitäten befinden sich im Umbruch und das ihnen vorausgehende Schulsystem steht mal wieder – integrativ, reformiert oder neu gegliedert – auf dem Prüfstand. Was verspricht im derzeitigen Bildungssystem und Reform-Dialog das Wort «Exzellenzcluster»? Das deutsch-amerikanische Determinativkompositum ist weder ein Beispiel für sprachliche Eleganz noch ein gelingender «Standard» für Reziprozität. Themenzentrierte Wechsel, «Unterbrechungen» und «Module» im Ausbildungsverlauf fallen genauso ins Auge: Interdisziplinäres Experimentieren und fachübergreifendes Lernen wecken insbesondere bei Schülern Interessen, weil sie Projekte mit «neuen» Arbeitsthemen favorisieren. Auf elementare Voraussetzungen reduzierte, selbstständig und «spielerisch» erreichte Handlungsergebnisse preis im erziehungswissenschaftlichen Leitbild anfängliche «kleine» wissenschaftliche Lösungsstrategien, Schlüsselkompetenzen und Kreativität, als sei die Einheit von Forschen, Lehren und Lernen, deren Bild gelingender Beschwörungen zumindest fraglich ist, gerade heute ein unumstrittenes Regulativ. Längst haben Forscher und Lehrer – im Blickwinkel der Innen- und Außenperspektive – an zivilgesellschaftlicher Konsensfähigkeit verloren, weil sog. «Berufsprivilegien» und die Konkurrenz anwendungs- bzw. ergebnisorientierter Drittmittelprojekte, die mit materiellen Existenzgrundlagen und wechselseitigen Verantwortungen einhergehen, immer häufiger nutzenabhängige Bindungsinteressen des modernen Transformationslaboratoriums hervorzubringen scheinen: Allein der kalkulatorische

Erfolg ist ein bedenkliches Mittel, denn er setzt die Solidarität gegenseitiger Verpflichtungen und damit die staatlicher Legitimation aufs Spiel.

Was ist aber im demokratischen Schulkonsens unter dem «luftigen» Begriff «Bildung» wirklich wichtig, um «menschliche Diversität» im personalen Werdensprozess von Erziehung und innerer Selbstdeutung zu verstehen? Ursprünglich strukturierte das genuin deutsche Wort «Bildung», das als Singularetantum (lat. «singularis»: «im Singular stehend» u. «tantum»: «nur») auf «Bilden» und «Bild» in althochdeutsch «bildunga» und mittelhochdeutsch «bildunge» zurückgeht, geistige bzw. sinnliche Raumvorstellungen von oben und unten. Sie bestimmten nicht nur eine natürliche Hierarchie der Wertordnung, die deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts als «theologisches Symbol der Imago-Dei-Lehre» (Michael Naumann) bekannt war, sondern auch Wissen, Nicht-Wissen und das Wechselverhältnis von Geist und Materie: «Das Göttliche und das Heilige sind prinzipiell oben», argumentiert Hartmut Böhme im Beitrag «Berg», der in dem von Ralf Konersmann herausgegebenen «Wörterbuch der philosophischen Metaphern» u. a. mit Artikeln wie «Bilden», «Erde, Grund», «Grenze», «Hören», «Raum», «Maschine», «Sehen», «Spiegel», «Theater», «Übergang» und «Übersicht» eine Fülle von Kenntnissen liefert. «Sehen», «Schauen» und «Blicken» sind Metaphern des natürlichen Wahrnehmens, die zusammen mit den Metaphern «Auge» und «Gesicht» verschiedene menschliche Beziehungen, Gemeinsamkeiten und Erkenntnisweisen «abbilden». Die Wechselwirkung von «Innen» und «Außen» schafft rhetorisch etwas Neues, das als «Spiegel», «Bildbarkeit», Zeitanzeiger oder «Theater» erscheint. Der «Himmelsblick» orientiert Augen immer nach oben, unten ist bekanntlich die Materie oder die Erde. Einerseits repräsentieren montane Metaphern in der Sprache des Wissens Bewegungen der Augen «von unten *nach* oben» (Hartmut Böhme) oder umgekehrt, andererseits ist die Verwissenschaftlichung der Berge eine Evokation souveräner Selbstreferenz, als kämen konkurrierende intellektuelle Kapazitäten mit materiellem Wissensgewinn, total naturalistischer «Aufmerksamkeitsverschiebung» (Ralf Konersmann) und beweglicher Variabilität schon übermächtig ins Spiel. Nuancenreiches Wissen bewahrt noch im Bildungsbegriff die Transzendenz Gottes: «Montane Metaphern strukturieren die Topographie des Geistes», symbolisieren «Lebensräume» durch «Raumriegel» oder figurieren ein Zentrum des Wissens, das Metaphern im gestifteten Zusammenhang einbindet und «konsolidiert». Böhme bilanziert: «Berge führen also zur Transzendenz, sie sind – schon visuell – Medium des Aufstiegs, des Überstiegs und der Transgression». In den Publikationen über den Bildungsgedanken konkurriert heutzutage –

wie das Beispiel Michael Wimmer zeigt – die ursprüngliche «Bestimmung der Bildung als Gabe» Gottes mit Selbstbildungsprozessen im kognitiven System.

Die metaphorische Sprachform «Bildung» öffnete sich für grundlegende anthropomorphe Erklärungsleistungen des Sichtbaren und Unsichtbaren, denen kreatürliche Metaphern der altorientalischen, jüdischen und griechischen Traditionen nahekamen. Religiöse Zusammenhänge von Bild, Abbild und Ebenbild vergeistigten montane Metaphern in der Literatur als exzellente Berg-Geheimnisse und wesentliche Phänomene der allegorischen «Berg-Qualität» (Jes 40, 12), eingebettet in eine eschatologische Zion-Bedeutung (Jes 2, 2 f.; Ps 2, 6), die den «Heiligen Berg» (Jes 11, 9; Dtn 9, 16) und die personalisierte Hoffnung symbolisiert – systematisiert in der Gestalt Jesu Christi als «Mitte» bzw. als «Herz» des wahren Tempels (Joh 2, 21; 2 Kor 6, 16), beides als Konstante der Christologie. Jerusalem war die «Heilige Stadt» (2 Esr 11, 18; Mt 27, 53; Offb 11, 2) und der Prototyp neuen Seins, nach dem die Kirche und ihr Vorbild, die Gemeinde des Alten Bundes, gebildet wurden. Nur Gott allein wird durch Lobpreis erhöht (Jes 2, 12–15) – Christen streben nach der «zukünftigen Stadt» (Hebr 13, 14) und dem «himmlischen Vaterland» (Hebr 11, 14–16), weil sie «Gäste und Fremdlinge auf Erden» (Hebr 11, 13) sind.

Schöpfungstheologisch ist «Anfang» der «Ursprung als Ziel», der «als dynamisches Prinzip unsere Welt durchwalten und verwandeln will» (Erich Zenger). Vom «normativen Ur-geschehen» her erweist sich das Ziel im Bild der himmlischen Stadt Jerusalem, das durch den Abfall einer Anzahl von Engeln einen bestimmten Kreis von Menschen ausgegrenzt hat, denn die Menschheit ist unter dem König Christus geschaffen worden. Die Verheißung ist die Aufnahme in die Stadt Gottes, die im Symbolverständnis, in Figurationen, Konstellationen und Institutionen über sich hinaus das Menschliche einbezieht. In diesem erneuerten «teleologischen Gottesbeweis» sei – wie Erich Zenger hervorhebt – von ihrem Ansatz her die «Schöpfungstheologie immer poetische Theologie, selbst wenn sie scheinbar in satzhaften Definitionen spricht». Die exegetische Bestimmung, Gottes Geist sei Schöpfungsgeist, bildet die christologische Mitte der Gotteserfahrung. Eindeutig spricht Christoph Kardinal Schönborn von der «Handschrift» Gottes, denn dessen Sprache sei nicht nur in der gottgewollten Welt, sondern in seiner Schöpfung von Geist und Sprache des Menschen zu vernehmen, zu hören und zu verstehen. Aus hermeneutischer Sicht hat somit der Glaube zu der geoffenbarten Macht immer «unzeitgemäße» Bezüge, die dennoch mit der politischen Theologie übereinstimmen.

Der französische Philosoph Maurice Blondel (1861–1949) legte Wert auf ein «selbst-kritisches» Durchschauen, das der Offenbarung Gottes Raum lässt. Seine Tagebucheintragung vom 10. Februar 1890, die «Vernunft ist naturhaft christlich; sie ist das Wort [...]», ist der Appell eines Wegbereiters, dem sowohl die Kontinuität von der Antike zur Moderne als auch die Zurückdrängung des naturalistischen Positivismus am Herzen lag. Hinzukam in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Überwindung der neukantianischen Lehren in der Philosophie.

Die überzeitliche Spannung von altem Wort und neuer Wirklichkeit ist wie die Erfahrung von Vergangenheit und Gegenwart im kulturellen Bedeutungswandel vom heilsgeschichtlichen zum zukunftsorientierten Modell, dem säkularisierten Abkömmling, inbegriffen. Was aber Christen im Wandel der Zeit bis in die Frühe Neuzeit durch gehorsame, demütige Bibel-Erziehung, typologische Exegese und christologisches Sinnbild mit dem «Vierfachen Schriftsinn» rezipiert hatten, begutachtete Moses Mendelssohn (1729–1786) 1784 in seiner Schrift: «Über die Frage: Was heißt aufklären?» unter dem Thema «Bestimmung des Menschen». Seine Folgerung lautete: Die neuen Worte «Aufklärung, Kultur, Bildung» würden bloß zur deutschen Büchersprache gehören, denn der «gemeine Haufe» würde sie kaum verstehen. Nachwirkend aus der klassischen Zeit Weimars hatte der komplexe Bildungsbegriff bereits einen umstrittenen Stellenwert, dem sich das Gymnasium in Abwehrkämpfen gegen modernisierende gesellschafts- und schulpolitische Herausforderungen der Industrialisierung im 19. Jahrhundert erwehren musste.

Staatliche Reaktionen, die das Gymnasium nach 1871 mit Abstrichen am humanistischen Bildungsideal zu reformieren beabsichtigten, vermochten nur zögerlich die Handlungsfähigkeit des Menschen gegenüber den Herausforderungen des Arbeitsmarktes behaupten. Im Prinzip hatten sie weder Einfluss auf den industriellen Beschleunigungswandel, die kulturellen Kunstwahrnehmungen und sprachlichen Sinneswandel noch konnten sie das von Friedrich Nietzsche geäußerte positive Leitwort «gefährlich leben» im Einzelnen vollziehen. Schon gar nicht qualifizierte die Metaphorik des Erfolgs begriffliche bzw. transformationsresistente Definitionen oder Grenzen, dazu kam, dass das «Dasein im Provisorium» (Ralf Konersmann) keine Eindeutigkeit bereithielt, die selbst eine Metaphorik der Entschlüsselung hätte verfügbar machen können. Was der Kollektivsingular «das» Leben sein will, wird von medialen Inszenierungen als die Bestimmtheit einer «Wissens-Hybris» eingefordert: Spektakuläre Tabubrüche reklamieren jetzt erst recht Wesentliches, denn «die Grundlagen

des Logos sind demnach nicht rein logisch, sie sind anthro-po-logisch verfaßt» (Ralf Konersmann). Synthetische Metaphern in der Grenzphase der «unüberbietbaren Vorläufigkeit», einer modellierten Funktionalität im Wagnis der Metaphorologie, sind Artefakte, die «figuratives Wissen» (Ralf Konersmann) durch keine Konsolidierung absichern können.

Nietzsches publizistische Stilkunst, die im Aphorismus 125 «Die Fröhliche Wissenschaft» von 1886 exemplarisch auszeichnete, proklamierte den «Tod Gottes». «Der tolle Mensch» radikalisierte indes den Verdacht: «Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?» Mit Nietzsches Kritik der Moral und der modernen Kultur verband sich seine Ermutigung zur Selbsttätigkeit und zum Ich-Bewusstsein. Nietzsches Perspektive, die den deutschen Zustand der Literatur unter die Lupe genommen hatte, konzentrierte die Blickrichtung auf die «Ladendiener des Geistes und den ‹Träger› der Bildung», den Literaten. Als Kulturkritiker fiel es ihm leicht zu sagen, der Deutsche pflege nicht nur eine aufgehäuften «Jahrmarkts-Bunttheit» seiner Philisterbildung, sondern er müsse zudem «Literaten und Bildungs-Schmarotzer» verachten. Eindrücke des Lebens seien entscheidende leidenschaftliche Triebkräfte der Philosophen, denn alles, was sie geistig bewegen würde, müssten sie ständig in Licht und Flamme verwandeln: «Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivier- und Registrier-Apparate mit kaltgestellten Eingeweiden.»

Nach über 120 Jahren strapaziert ein erneuter Paradigmenwechsel literarische, wissenschaftliche, pädagogische und gesellschaftspolitische Machtfragen, denn exzellenzorientierte Bildungsinteressen überdecken zum einen die Unbestimmtheit metahistorischer, systemtheoretischer und kreationistischer Bildungsmodelle und zum anderen übertünchen sie deren ethische Verbindlichkeit als neurowissenschaftliche, synergetisch-interdisziplinäre und methodologische Produktivität. Ihre damit allgemein akzeptierte Basis, von der aus sich das plötzliche Erscheinen bestimmter Wahrnehmungsobjekte als «Inszenierung der auferlegten Relevanz» (Hans Ulrich Gumbrecht) ergibt, wird von Medien bis in den Rang evolutionstheoretischer Nutzleistung, innersystemischer Identifikation und ästhetischen Erlebens gesteigert. Im kognitiven Konstruktivismus, der zuvor geleistete Bewusstseinsanalysen integriert, synthetisieren «kommunikative Bauelemente» dieser «Bildungstheorie» einen pilotierten didaktischen «Wortzauber», dessen Standards der «Imperialisten» nicht nur Produktionsabsichten, Progressivität und Distributionen erfüllen, sondern durch Diskurse und Projekte einen offenen Aneignungscharakter wandelbarer Wunsch- und

Planbarkeit bekommen sollen. Auf erfolgreiche Fahrpläne ausgelegte Reglementierungen und Erwartungen legitimieren finale Wege, als würden sich kompetenzorientierte Fähigkeiten in Schulen, Universitäten und Berufsausbildung selbstverständlich auf theoretisch-berechenbare Ausbildungsstandards, Qualitätsurteile, Messwerte und Prüfungsmethoden verengen.

Kognitive Prozesse beweisen ihre «synthetische Qualität» (Werner Abelshausen) in interdisziplinären Kompetenzkonzepten, deren Systemmöglichkeiten die Funktionalität transdiskursiver Bildungs- und Gedankenexperimente übertragbar machen. Sie sollen ein «phänomenales» Bewusstsein und «phänomenales» Erleben» (Thomas Metzinger) durch «Neuverzauberung im Gestus der Wissenschaftlichkeit» (Veronika Lipphardt/Kiran Klaus Patel) organisieren. Im Rahmen dieser quasi religiösen Welt bietet ein «ökumenischer» Kreationismus strategisch einen Metaphysikersatz, der die Gesellschaft durch emergente Sprechhandlungen rationaler Vermessenheit über alles bzw. über sich selbst aufklären will. Insbesondere neuronal reklamierte Wortverwendungen bekunden vornehmlich eine evolutionistische, systemtheoretische und synergetische Wissensrevolution oder harmonisieren scheinbar aussagekräftig einen voluntaristischen Relevanz-Fortschritt durch bekömmliche Sprachlichkeit und Wertbezüge. Deswegen wiederholen appellative Sprechakte neurowissenschaftlicher Autoritäten einprägsame «liturgische Formeln der Hirnforschungsdebatte» (Peter Janich), weil sie zunächst der Selbstmodellierung und Verteidigung dienen sowie Einwände gegenüber der Entfaltung interdisziplinärer Hypothesen und atemberaubender Entdeckungsfiktionen kommunikationstechnisch bzw. neurometaphorisch entwarnen sollen. Nicht mehr der Mensch, sondern das Gehirn strebt nach Erkenntnis und bildet abstrakte Begriffe. Es ist Innovateur sowie Akteur und der englische Neurobiologe Semir Zeki promoviert es zum Subjekt des Ganzen. Hans-Peter Krüger widerspricht dieser Position des falschen Denkens und erkennt darin einen «mereologischen Fehlschluss». Denn durch den «Anschein einer absoluten, eben unbedingten Wahrheit, die höchstens Gott haben könnte, der sich von allen irdischen Endlichkeiten, Aspekten, Perspektiven und Beingtheiten emanzipiert hat», ließe sich die «Logik der Präsuppositionen» nur im Konjunktiv formulieren. Vielmehr sei das ein «kategorischer Konjunktiv» (Hans-Jürgen Krüger), dem sich wiederum Hans-Jürgen Goertz indikativisch entzogen hat: «Wirklichkeit ist das neurophysiologisch verarbeitete Signal». Folglich wären Welt, Mensch und Wirklichkeit einer empirischen Analyse nicht mehr zugänglich, denn «Begriffe» der Biologie und «Kategorien» der Philosophie würden nicht mehr auseinanderzuhalten sein:

Insbesondere das sprachliche «Code-Switching», das die historische Wirklichkeit unaufhaltsam aushöhlt, trägt dazu bei, dass sich gemäßigte erkenntnisleitende Interessen auf den kritisch-abwägenden «Zusammenhang der Unterscheidungen im Ganzen des Lebens» (Hans-Peter Krüger) einzustellen zu haben.

Multi- bzw. Interdisziplinarität, die mit einer egalitären oder synergetischen Methode auf Wandel und Wissen reagiert, «besetzt» jedes Tabu. In der Sprache der intelligenten «Schienenwege» wird allerdings die Theologie bzw. die Metaphysik zum «Prellbock» oder beide geraten allgemein in die der «Sündenbockstellung» (Hans Ulrich Gumbrecht). Wissensproduktion wird zum «geswitchten» Zweck, wenn er erstens nur scheinbar Hemmnisse bzw. Widersprüche im Argumentationsrahmen bewusster wissenschaftlicher Übereinkunft überwindet und zweitens durch methodologische Radikalität, artifizielle Zuordnungen oder systemische Regulierungen stets interdisziplinäre Modalitäten des Synthetischen, Synkretistischen, Synästhetischen, Synergetischen und Synchronischen hervorbringt. Als geschichtsenthobene Alternative entwertet diese «künstliche» Modell-Sprache geradezu innere Erwartungen, die Menschen einmal wesentlich einte, relativiert Christliches, das absolut Wahres stiftete und schwächt Institutionelles, das moralisch und rechtlich unterschied.

Analoges betrifft Erwartungen, die auf Wechselbeziehungen von Kirche, Religion, Politik, Wissenschaft und Literatur zielen oder auf Konzeptionen, die Ökumenisches variabel und stets revisionistisch zum Ausdruck bringen. Dieser «Common Market» synthetisiert planbare und konflikttheoretische Rahmenbedingungen, die als interaktioneller Schauplatz auf ein «religiöses Feld» (Pierre Bourdieu) übertragbar sind: Theologen, Geistliche und Heilandsanbieter aller Art rivalisieren miteinander um öffentliche Einflüsse auf Seele und Körper der Menschen, fragen Produkte nach, entwerfen Konzepte und sind selbst Konsumenten. Literarische Vernetzungen der teils ungeklärten teils eklektizistischen Gleichsetzung aller Religionen verwandeln, inszenieren, privatisieren und liberalisieren einerseits konfessionelle Positionen der katholischen und evangelischen Theologie, sakramentale Bereiche der Orthodoxie und der Ekklesiologie als «communio hierarchica». Es ist andererseits nicht überraschend, dass die Differenzen verschmelzende Sprache durch Einheitsbegriffe weder zur Eigendynamik anregt noch Dialoge über komparative Theologie, universalistische Normen wahrer Eschatologie, ästhetische Erfahrungen, phänomenologische Neuerungen oder dogmatische Besonderheiten vorantreibt. Wissenschaftlich überzeugend symbolisiert der «Repräsentationsbegriff», der «Handeln und (kulturelles) Wissen

in einen Zusammenhang» bringen will, sowohl «Organisationsformen des Wissens, Muster der sinnhaften Verarbeitung von Lebensverhältnissen und kollektive Erfahrungen» (Jörg Baberowski) als auch Wandlungsprozesse, wie sie Menschen wahrgenommen und um der Wahrheit willen gesehen haben. Dazu gehört, was man nicht gesehen und was sich nicht geändert hat, das müsse «Kontinuitäten zur Geltung» bringen, die «in Traditionsbeständen wurzeln» (Jörg Baberowski).

Historiker Jörg Baberowski deutet Wirklichkeit somit als überlieferte «Repräsentation des Erfahrenen», wie sie als «Bilder und Zeichen, Inszenierungen und Performanzen» von Menschen gesehen, modifiziert und vertraut gemacht wurde. Wichtig sei, wie man im Kulturvergleich auf den Begriff bringen könne, wer die anderen seien und welcher Wert generalisierenden Auslegungen eingeräumt werde. Im «Modus des Verstehens» sei deswegen offenkundig: «Man bedient sich kultureller Stereotypisierungen», um über Verbindungen, Übertragungen, Übersetzungen, Überschneidungen, Vermischungen oder Abstoßungen «kulturell verschiedener Repräsentationen ein vergleichendes Urteil zu fällen». Ein «kultureller Vermittler» habe einerseits «Verhältnisse künstlich einzufrieren» und müsse andererseits behaupten, «die verglichenen Einheiten könnten klar voneinander getrennt werden». Mit der Forderung verschiedener Perspektiven verschärft Baberowski hermeneutische Einwände gegen «ausgetretene» strategische Führungswege von Theorien und empfiehlt Historikern, «etwas so zu sagen, wie es nicht ist». Positionen, die konformistische Tendenzen nicht bestätigen, ermächtigen Standpunkte, dass anstelle einer theorieintensiven Meta-Welt sowohl authentische Wirklichkeiten als auch argumentative Eigentümlichkeiten der «Quellensprache» Aufmerksamkeit verdienen, weil sie im «Modus der Repräsentation» konkrete «subjektive wie objektive Phänomene der sozialen Welt» (David Feest) in einer Vielfalt begreifen, die in erkenntnistheoretischen Konstruktionen offensichtlich zu kurz kommt.

Baberowski pointiert seine Gedanken in den Beiträgen «Was sind Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel?» und «Brauchen Historiker Theorien»? durch die These, wenn «Historiker erzählen, dann unterwerfen sie sich den Konventionen des Genres und den Erwartungen, nicht aber den Theorien». Geschichten, die Historiker aufschrieben, würden gar nicht von den in Einleitungen vorgestellten Theorien strukturiert, sondern von literarischen Konventionen, Gedächtnisleistungen und Leseerwartungen. Angesichts verheißungsvoller neurowissenschaftlicher «Botschaften», über die komplexe «Pluralität von Repräsentationen» (Jens Hacke) undifferenziert verfügen zu wollen, stellt sich noch dringlicher die Frage,

was im Bewusstsein geschehen könnte, wenn nach Ansicht des Epidemiologen Christian E. Elger das sziento-technologische Engagement der Daseinsbewältigung gleichsam «alle Bereiche der Gesellschaft» – was sozialpolitisch geboten scheinen könnte – transparent, transferfreudig, egalitär und erfolgsverwöhnt «biologisiert»? Metzingers «Agentivität» des Auswählens definiert ein neuroethisches Subjekt, in dem ein «*subpersonaler* Vorgang» den «allergrößten Teil unseres Denkens» bestimmt: «Die phänomenale Dynamik folgt der neuronalen Dynamik».

Neuro-Avantgardisten sind Vorkämpfer in einer Wissenschaftsgeschichte, die durch höfische und universitäre Gelehrsamkeit in frühneuzeitlicher Wissenschaft und Literatur sowohl ähnliche Perspektiven hypothetisch-empirischer Wege samt ihrer naturwissenschaftlich-technischen Nutzbarkeit attraktiv machten als auch literarische Visualisierungsstrategien zur Legitimierung entwarfen. Deren Selbstinszenierungen von Wort, Sprache und Bild bezweckten weitergehende philosophische Spekulationen und eine ekphrastische Glaubwürdigkeit. Visuelle Repräsentation, Zwiespältigkeit und Widerstände im Umbruch bzw. in der Abwägung vom ptolemäischen, zum kopernikanischen und geopolitischen Weltbild verloren in der «Welt der Titelbilder ihren Schrecken» (Volker Remmert). Ein Kompromissystem Tycho de Brahes (1546–1601) vereinte die «Komplexität eines metaphorischen Gebrauchs» (Lutz Danneberg) von Sonne und Monarch ebenso wie die «rechnerischen Vorzüge des copernicanischen Systems mit der traditionellen Annahme der stationären, zentralen Erde» (Barbara Mahlmann-Bauer). Dieses wahrscheinlich die Sonne nobilitierende Modell, dass Mahlmann-Bauer sowohl im Mittelpunkt von Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn darstellte als auch zugleich um die Erde rotieren ließ, bevorzugten seit 1600 Jesuiten im Lehrplan ihrer Gymnasien und Universitäten.

Bilder, Texte und Gelehrsamkeit, die in wissenschaftlicher Hinsicht kein allgemein verbindliches Paradigma repräsentierten, modifizierten verschiedene «*systema mundi*» durch Literalsinn oder Allegorese der Himmelskörper, Personen, Berge, Flüsse und Landschaften. Damit veranschaulichten disputierende Astronomen anhand ihrer Wissenschaftsillustrationen keinen innovationsfeindlichen, sondern eher einen vertrauenswürdigen Veränderungsprozess, der die kulturelle Mission indes mit «Wissenstransformationen» (Volker Remmert) beglaubigte. Im Allgemeinen veranschaulichte jede «Vermittlung alten und neuen Wissens über die Natur» (Barbara Mahlmann-Bauer) zum einen Intentionen, Werte bzw. Mehrwerte in textlicher, ikonographischer und statuskongruenter Weise, zum anderen

genauso das Selbstverständnis der Naturforscher. Denn sie sahen die zeitgenössische Astronomie mit Planetenbahnen und Gottes Ordnung nicht nur im Zusammenhang, sondern kannten auch christliche Dogmen: Betrachtet man das Dargestellte hatten vor Augen, was sie sehen, analysieren und abwägen sollten.

In gelehrten Kreisen repräsentierten Bücher somit die Welt des Wandels, alternative Auseinandersetzungen mit der alten Elite und moderne Kulturformen neuer Deutungshoheit. Im Kommunikationsdienst der sie jeweils tragenden Gemeinschaft war das Propaganda, denn Akzeptanz nobilitierte die Korrektheit ihrer Beweisführung. Bücher verbreiteten Bedingungen und Ziele menschlichen Wissens, die sich im Medium des Wissens praktisch oder in der Plausibilität von wissenschaftlicher Erkenntnis und technischem Erfolg zu erweisen hatten. Auf dem Feld wissenschaftlicher Bildsprache hat Volker Remmert Titelbilder, die er den Paratexten zuordnet, vom späten 16. Jahrhundert bis zum frühen 18. Jahrhundert untersucht: Visuelle und versöhnende Symbole der epistemisch-literarischen Experimental- und Wissensfelder haben die überschaubare und beherrschbare Legitimierung ausfächernder bzw. den Aufbau neuer Traditionsstränge gefestigt.

Autoritäten wie Nikolaus Kopernikus (1473–1543) und Galileo Galilei (1564–1636) symbolisierten Erkenntnisse der neuen Astronomie mit dem Atlas-Herkules-Mythos. Sie stellten den Philosoph Aristoteles und Astronom Claudius Ptolemäus (ca. 100– ca. 170 n. Chr.) konsequent infrage, veranschaulichten nicht nur prominente Positionen, sondern auch ein Weltbild, dessen Wahrnehmung, Erklärungsmodi und Propaganda Widersprüche der Kirche herausforderte. Theologen, Literaten und Astronomen personifizierten den Wettstreit, dessen «Selbstformungen» seit Renaissance und Reformation apologetische Polemiken, Exegesen «wahren» Schriftsinns und offene Widersprüche in der Literatur der sog. «Wissenschaftlichen Revolution» (Volker Remmert) untermauerten. Überlieferte Einsichten göttlicher Abkunft der Poesie wiederbelebten zum einen kreativ die antik-mittelalterliche Inspirationslehre vom «Dichterwahn», zum anderen repräsentierte der Atlas-Herkules-Mythos politische Herrschaftsansprüche, die Jugendlichkeit, Elan und Kraft mit empirischer Überlegenheit und Nutzen des Wissens verknüpften.

Dieses Weltbild und Selbstbewusstsein repräsentierten im 16./17. Jahrhundert der gekrönte Atlas, auf dessen Schultern die Säulen ruhten, die nach Homer «Erde und Himmel auseinander halten», aber auch Tugendheld Herkules, der Wohltäter der Menschheit und Inbegriff gründlicher Bildung: Die Symbolfiguren Atlas und Herkules waren machtvolle

Autoritäten in einer Welt des Wandels. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse und literarische Fiktionen, Erscheinungen eines wahrscheinlichen Wissens, in denen «Ein Unsichtbares erscheint» und blitzgescheite Denkfiguren von «Poetologie und Epistemologie der Elektrizität» (Michael Gamper) erschufen, bestätigten noch im 18. und 19. Jahrhundert wechselseitig durchlässige, autopoietische Wahrnehmungen. In den Wissensformen von «Wissenschaft» und «Literatur» entstanden zugleich neue synthetisierende Zusammenhänge und eine berechenbare Eigenlogik des Wissens. Während heute Theorien, Rationalität und Methodisierung jede disziplinäre Wissenschaft systematisch, zweckdienlich und überprüfbar bestimmen, legitimieren sich literarische Konventionen durch den Erzählmodus, dessen organisiertes Wissen nicht anwendbares Wissen sein will, aber geistig unabhängig, leidenschaftlich und abwechslungsreich über poetische Zwischentöne, mehrdeutige Spielarten und Eigenwerte verfügt.

Ihre Akzeptanz der Einbildungskraft, die mithilfe der «zauberischen Kraft» (Michael Gamper) das rhetorische Gebot der Raumausmalung, die «Poetik der Visualität» und nützliche Praktiken geplanter Arbeit in Wirklichkeit verwertet hatte, aktivierten – wie schon Francis Bacon (1561–1626) in seinem Werk «Novum Organum» 1620 bemerkt hatte – «Wissen und Können» des Menschen. Analogien, die Merkmale funktionaler Äquivalenzen in der Art von Hypothesen, Synthesen und Transformationen auszeichneten, leisteten insbesondere nach Bacons Thesen «technischen» bzw. «mechanischen Dingen» Vorschub. Die differenzierte Wissensmehrung entwickelte fortan in der Interdependenz von Wissenschaft, Literatur bzw. Dichtung experimentelle, methodologische und unterhaltsame Selbsterfahrungen. Heutzutage wollen Wissenschaftler Phänomene des evolutiven Bündnisses von Mensch-Natur, Subjekt-Objekt, Geist-Materie, Glaube-Vernunft oder Körper-Seele als theoretische Trennungaspekte einer selbstherrlichen Beschreibbarkeit zerlegen. In Gedankenexperimenten üben sie den Schulterschluss und seien dabei, behauptet Neuroethiker Thomas Metzinger ganz offensiv, den «Mythos des Selbst zu zertrümmern».

Hochspekulative Selbsterstörungen und selbsterlösende Mythos-Neuheiten sind zwei Seiten einer Medaille, die das Systemdenken von diskurstheoretischer Entzauberung und rekonstruktionistischer Verzauberung beglaubigt. Ist der Neuro-Modus wirklich der Zauberstab des Objektivierbaren, der das mythische «Selbst» enträtselt? Dessen Aktualität hatte schon Aurelius Augustinus in der Gegenwart Gottes gespürt: «Ich bin mir selbst zur Frage geworden: wer bin ich eigentlich?» Das vermeintliche Rekonstruktionsobjekt eines «Ich-Netzwerks», ein spekulatives Expansionsgebiet

des selbstvergessenen Rationalismus, geht von der Tauglichkeit aus, die Physiognomie, das organische, einheitsstiftende «Gesicht» des Selbst und die Zeitlosigkeit des Mythos grundsätzlich zerstören zu wollen. In einem zweiten Schritt erscheint diese erkenntnisleitende Vorausschau im Gegenmodus als die entblößende Gewissheit des demolierten «Ich Jesu» bzw. des christologischen Typus, wie die erfolgversprechende Zielvorgabe eines methodischen Großprojekts. Die Radikalität des machtvollen «Zertrümmerns» gleicht der Selbsttäuschung eines synergetischen Experimentierwillens, den bereits 1929 der britische Philosoph und Mathematiker Alfred North Whitehead (1861–1947) im Vorwort seines übersetzten Werkes «Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie» freimütig und selbstkritisch kommentiert hatte: «In der philosophischen Diskussion ist die leiseste Andeutung dogmatischer Sicherheit hinsichtlich der Endgültigkeit von Behauptungen ein Zeichen von Torheit».

In den allgemeinen Diskursen sind Natur- und Geisteswissenschaftler direkt und «glaubwürdig» gefordert; im Besonderen provoziert Metzingers komplexe Abeitshypothese Humanwissenschaftler, Philosophen, Historiker und Fundamentaltheologen. Die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts offenkundig lebhafteste, innovationshungrige «Synthese von Evolution und Theologie» (Christian Kummer) hatte 1904 – mit den Worten Rudolf Ottos – prozessual schon ein «gradweis vorrückendes Definieren» signalisiert, um den Geist in der Materie und der Wissenschaftstheorie selbst durch das «Mehrwerden», den «evolutiven Seinszuwachs» (Christian Kummer), logisch präziser zu erfassen: Unter den Bedingungen von Freiheit, Wissen und Wirklichkeit ist die Innerlichkeit des Menschen nicht nur sein gemeinnütziger Raum der Selbstüberbietung, sondern – so Karl Rahner «im Vortrag 1962 vor der Paulus-Gesellschaft» – aufgrund der «Kraft absoluter Seinsfülle» offen für das Reich Gottes. Damit ist die literarische Selbstorganisation von Wort und Wirklichkeit «schematisch», d.h. kirchlich rezipiert als Differenz von Schema und Sache, gleichsam das Resultat eines inneren Abwägens.

Als fundamentales Spekulationsobjekt der Menschen wird die Frage diskutiert, ob nach den Systemen der Subjekt-Objekt-Spaltung, des logischen Solipsismus, von Sprache über Sprache, des modernen Ästhetizismus, bloßer «Sprachkritik» oder der Unmöglichkeit, das Selbst durch Sprache auszudrücken, ausreichend durchschaubare Lösungen zu erwarten sind. Erheblich mühsam ist bereits im geistesgeschichtlichen Sinne, Traditionelles als Vertrautes der Autorität Jesu zu bewahren, das im organisch gewachsenen Fortsetzen des Vergangenen sprachlich einerseits dem «Mehrwerden»,

dem «Mehrsein» oder dem «inneren Mehrwert» des Metaphorischen eigen ist. Andererseits ist neurosprachliches bzw. literaturwissenschaftliches «Mehrwerden» ein objektsprachliches Problem, weil Metaphysik und «objektive Logik» sowieso nicht austauschbar sind. Das großmächtige Monstrum «objektive Logik» würde sonst zur Analogie einer unerhörten, niederdrückenden Last der Welt. Wahrscheinlich bleibt die Absicht, neurowissenschaftlich zu ermitteln, was die Natur des Selbst wirklich ist, zutiefst eine rationale Undurchführbarkeit, weil die begriffliche Unversöhnlichkeit und das diffuse Licht des Sprachlichen dominieren.

Etwas Weiteres kommt hinzu: Subjektives «Mehrsein» ist Ambivalenz, denn sie impliziert zugleich ein weniger. Ihr defizitäres Verhältnis, das von Strukturen scheinbarer realdialektischer Spannungen zwischen Menschen ausgeht, verursacht Beweggründe zur Selbsttätigkeit des Menschen. Keineswegs postuliert es damit die objektive Mechanik einer klassenkämpferischen Logik, der die Geschichte gehorcht. In Wissenschaft und Literatur bestimmt indes Freiheit das Verhältnis zur Differenz von mehr und weniger, die eventuell das Mehrwerden subjektiv bewusst macht als Verantwortung zum inneren Handeln. Persönlichkeiten handeln ethisch selbstverantwortlich, wenn sie von Gottes Wirklichkeit selbst her denken, deren Maßstäbe in der theologischen Anthropologie gültig sind: Der «Berg des Herrn» (Jes 2, 3) ist «zionozentrisch» (Piotr Kochanek) der Tempel im Alten Bund, der Gott und Gläubige im Herzen vereinte: «Contemplatio» und «Concordia» konzentrieren im Neuen Bund die Wahrnehmung auf Gott und das Phänomen des Menschenbilds, deren christologische Hermeneutik im Auferstandenen den Schlüssel des Ganzen sieht. Seine personale Originalität, das lebendige «Selbst» des überirdischen Tempels im Neuen Bund zu sein, bewahrheitet sowohl das Christozentrische des Menschlichen und Zwischenmenschlichen als auch die Schranken des Menschseins zu überschreiten. Im Bild des rechten Menschen sind Optionen von innerer Erwartung und Möglichkeit angelegt, um sich im wachen Bewusstsein der Gefährdung selbst zu finden.

Die ontologische Zusammenschau des Wissens, in der Gottes Schöpfungsmuster hypothetisch zu freien Entscheidungen ermutigten, war im Kern etwas Neues. Doch das auf der Meta-Ebene verarbeitete erfahrungsfreie Wissen dürfte heute sowohl die Wirklichkeit menschlicher Selbstwerdung als auch die ethische Differenz von Humanität und Inhumanität nicht zur Produktivkraft zynischer Dekadenz verkommen lassen: In der Literatur reflektieren Experten Sachprobleme wie «Diagnostik» und «Prognostik» häufig unter dem bedarfsgesteuerten Vorauswissen der Erfolgssicherheit,

das ein Gelingen unabhängig von Defatalisierung und Selbstgewissheit oder Selbstzweifel und Selbstschutz garantiert. Inszenierte Fiktionen verschiedener Wissensweisen meistern das Wahrscheinliche im Vorverständnis von Kunstsprachen, Entwürfen, Verordnungen, Absprachen oder durch die Autonomie des eigenen Selbst: Die neue, freie Subjektivität als geistige Nicht-Wissen-Potenz kompensiert den Transzendenzverlust durch die Priorität eines unendlichen Strebens. Seine literarische Produktivität, die Menschen in Wort und Wirklichkeit nur selbst bezeugt, ist im objektiven Destruktionsprozess der Selbst-Fokussierung von einer subjektiven Selbst-Mythisierung nicht zu trennen. Damit verdichtet sie wie im Brennpunkt eine neuronal-angepasste Sprache bzw. «medial konturierte epistemologische und poetologische Konzepte» (Michael Gamper).

In ähnlicher Weise war der «oft unbekümmerte Synkretismus» (Christian Kummer) des Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) spekulatives, «systemisches» Ganzheitsdenken, in dem sich Subjekt und Objekt allmählich in innerer und äußerer Einswerdung verbanden und entwickelten. Ihre ««schöpferische Vereinigung»» behauptet sowohl eine wirkliche «Transformation des Evolutionsprozesses» (Thomas Broch) resp. ein impulsgebendes «Versöhnungspotenzial» (Christian Kummer) als auch organisierte Ganzheit, Komplexität, Konstruktion, Komplementarität, «Mehrsein» und Aufstieg, Andersheit sowie Totalität des Nicht-Wissens: «Fehlendes Wissen» ist mithilfe von «diskursiven wie materiellen epistemischen Praktiken» (Peter Wehling) die kreationistische Ressource eines einheitschaffenden Denkmodells, das bisher vor dem «Zertrümmern» der wirkliche Versuch für das neuronale, epistemologische und poetologische Lobpreisen einer erschaffbaren «Selbsterlösung» war.

Äußerst zweifelhaft ist die These, ob eingeschliffene epistemologische Denkbahnen die literarische «Selbsterfindung» durch Sprache in Disziplinen, Diskursen oder Redeweisen so determinieren können, dass sie den Menschen zum Schöpfer seiner Welt machen. Eine starke Opposition konstituiert dagegen gleichermaßen die zur ««Darstellung»» drängende «metaphorisierende Logik in der Konstruktion» (Matthias Kroß), die intermediale Rekonstruktion offener Wirklichkeiten durch das Wort oder das «optimierte» Leben selbst um der besseren Zukunft willen. Während literarische Objekte «dargestellter» Problemlösungen dem problemorientierten Forscher wirklichkeitsnah sind, empfinden sie Leser eher subjektiv sympathisch. Geschieht die Utopie des Selbsterfindens im Geist der «Selbstmitteilung Gottes» (Karl Rahner)? Im literarischen Perspektivenwechsel lässt Wolfgang Hildesheimers Roman «Marbot» Reflexionen des englischen

Adligen selbst zu Wort kommen: «Welch ein Abgrund täte sich auf, wenn wir uns selbst erkennen und verstehen könnten und dabei ohne Möglichkeit wären, uns selbst zu korrigieren!» Marbots tiefe und echte Melancholie beruhte auf eigenen Erfahrungen und denen anderer: «Jeder Mensch ist mit sich und seiner Welt allein; glücklich können nur jene sein, die es nicht wissen. Sie sind die willenslosen Opfer eines Schemas, das sie für ein ausgefülltes Dasein halten.»

In sog. seelischen Identitätskrisen sind Menschen auf der Suche nach ihrem Selbst, das Karl Rahners Konzept der «aktiven Selbsttranszendenz» in Analogie zu evolutiver Komplexität durch den Weg zum «Wesenshöheren» vorausgesetzt hat: Materie und Geist sind demnach eine Einheit, denn ihr wesensgemäß ist die «Eingepaßtheit und Einpaßbarkeit der Christologie». Die «eine Welt», in der die Naturwissenschaft «ein Moment an dem einen und ganzen Wissen» ist, befähigt zur Höherentwicklung, weil zum einen Gottes metaphysische Gewähr von geistiger Evolution oder Kreativität ihr innerlich ist. Wer zum anderen in aktionistischer «Objektsprache» (Peter Janich) den «Zauber der Biowissenschaften» in der Form selektiver «Neuverzauberung» vertritt, dem ist Max Webers vorausgehende These von der «Entzauberung der Welt» vertraut. Weber hatte den «Glauben» an die Kraft intellektueller Rationalisierung» dadurch bewahrt, dass man «vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen*» könnte. Was Weber behauptet hat, ist eigentlich dem Nicht-Wissen als dem «Problem der Unaussprechlichkeit» nicht fremd, da «wir für viele der einfachsten Bewusstseinszustände keine *introspektiven Identitätskriterien* besitzen» (Thomas Metzinger). Äußerst bedenklich ist folglich die radikale «Konversion» als ein inneres Prozess- und «Bewusstseinsphänomen», dem analoge Metaphern durch «Setzung» in «eigentlich gemeinten Modellen» nahe kämen. Oder was bezweckt die These, «ein ungelöstes Problem sei analog zu einem gelösten Problem» (Thorsten Moos)? In einer frei erfüllbaren Analogie wird im «Spannungsverhältnis von Entsprechung und Verschiedenheit» (Thomas Broch) Wissen einerseits zur Modalität von interdisziplinären Transfer- und Austauschbeziehungen, andererseits zur kontroversen Angelegenheit von Problemlösungsstrategien.

Überzeugen Erwartungen des Analogischen, die beherrschbare Erfahrungen und disponible Wissensbereiche durch populäre, spekulative oder apologetische Rekonstruktionen, Konzepte und Synthesen vermitteln wollen? Ernsthafte Wandlungsvorgänge müssen «in der Konversion vollziehender Persönlichkeitstransformation» (Detlef Pollack) auch die Selbstbeschreibung des Glaubens einbeziehen, nämlich die «eigentlich gemeinte

Wirklichkeit» (Thorsten Moos) kontingenzenabweisender Überzeugungen, entzauberungsresistenter Erfahrungen und persönlicher Typik. Für die von Thorsten Moos eingeforderte «Kontrollbedürftigkeit» reicht allein eine kommunikative Kultur des Meinens nicht aus. Denn objektsprachliche Einsichten, die nach Lipphardt/Patel unpersönlich, formalisiert und unspezifisch einsetzbar sind, entsprechen der analogen Aneignung von Gesellschafts- und Wissensgeschichte. Danach kämen in zeitlicher Distanz und im grenzüberschreitenden «Zauber des Wissens» literarische Maßstäbe zur Geltung, «die wissenschaftlich produziertem Wissen nach verschiedenen Seiten Glaubwürdigkeit verleihen» würden.

Mit den Worten des Soziologen Hans Joas gewährleistet die Erfahrung von «Zauber» arbiträre, metaphorische oder gelehrte Gedankenspiele, deren empirische Qualität des «Mehrseins» einen «subjektiven Gewissheitscharakter» besitzt, «zum neuen Selbst hinführen» und mithilfe mimetischer Verfahren fiktionale Erkenntnischancen steigern sollen. Literarische Erfahrungen nuancieren in den Machtverhältnissen des Realen nicht immer eine determinierende «*sprachliche* Fortsetzung», da sie das Besondere «in Gestalt vielfältiger und vielgestaltiger sprachlicher Anschluss- und Fortsetzungshandlungen» (Hans Julius Schneider) wechseln können. Im Freiheits-Pathos der Wechselwirkung von Wissen und Nicht-Wissen, dem Systemmechanismen Niklas Luhmanns autopoietisch entsprechen, arrangieren neue Kopplungen, Bindungen, Anschlussfähigkeiten und Orientierungen die «Transpositionen des Wissens» (Michael Gamper). Mit Schweigen reagieren Menschen, wenn das Gefühl der Ohnmacht überwiegt oder erhaltenswerte Wissensbestände situativer Angemessenheit ins Spiel kommen. Nicht nur der Mangel historischen Bewusstseins lässt auf mentale bzw. emotionale Verschiedenheit schließen. Zur Metaphorik als «Spezialfall analogischen Rasonierens» (Thorsten Moos) gehört ein Glauben an bestimmte Wissensbestände, zu dem sprachlich semantisch das «mystische Faszinationspotential» gehört und das nach Max Weber einmal aus dem Geist der christlichen Askese geboren wurde.

Infolgedessen wurde der «Berg des Wissens», der seit der Antike beträchtlich an Höhe gewonnen hat, in allen Lebensbereichen zur zentralen Legitimationsinstanz, die dem theologischen Sprecher das Sagbare zu entgrenzen half. Metaphorisch diente sie dem riskanten «Bergsteigen» einerseits im logisch notwendigen Aneignungsprozess des In-Frage-Stellens, andererseits eröffnete die «Logik der Theologie» eine «Poesie des christlichen Daseins», die in ihrer Literatur Unbegreifliches, «Nicht-Wissen», Wunderbares und Zauberhaftes entfaltete. Poetologisch könnte diese Art

der Grenzüberschreitungen nicht irritierend sein, denn «die hintergündige Geschichte um Gebirge und Bergsteigen» liefert keine «Zauberformel, die alles verwandelt» (Max Seckler). Bescheidene «Hoffnungsversuche», die das Gottesverhältnis des Menschen durch Heilsentwürfe konkreter Religionen bejahen, bezeichnen in der christlichen Botschaft nachdrücklich den «Weg der Wahrheit», der «Bergsteiger» im übertragenen Sinn zum Prototyp des Menschseins kultureller Selbstorganisation, sittlicher Autonomie und Rechtfertigung hat reifen lassen. Helden der Berge, die «gewohntes Maß» überstiegen haben, sind bittere Erfahrungen nicht erspart geblieben. Schon lange sprechen Experten der Bergwelt von der «Krise im Helden selber» und empfehlen: «Held sein schließt die Selbsterkenntnis, die Demut nicht aus» (Karl Reinhardt).

Im Unterschied zum «Berg des Wissens», einer nuancierungsfähigen Sprachgestalt des Vergangenen, bietet der «Berg des Nicht-Wissens» zukunftsorientiert ein «Indiz für neuartige Problemstellungen und veränderte kulturelle Wahrnehmungen» (Peter Wehling). Historisches Wissen ist immer begrenztes Wissen, besonders in der Referenz der logischen Orientierungsmatrix von Teil und Ganzes. Aber hauptsächlich im «Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese», in dem sich immer wieder «Parteilichkeit und Objektivität» (Reinhart Koselleck) verschränken, sagt das alles wenig Wissbares aus über Gottes Pläne und subjektive «Mehrwerte». Noch erheblicher unterscheidet das Historiker vom Denken über Geschichte. Wer ist dann der König der Berge, wenn Bild- und Sprachkompetenzen der Ganzheit den Ausschlag für eine faktenorientierte Qualifikation in der Theoriebildung geben sollen? Intellektuelle Nutznießer der «Geisterbahn Identität» (Lutz Niethammer), die Wissen von der Vergangenheit als geschichtsenthobene Gewissheit auffassen, spekulieren über «Selbst-Verortungen in der jeweiligen Welt», «Bruchstellen», «Weltbilder» und Sinnkonstruktionen der Subjekte» oder entwerfen selbstgewiss «vielfältige Mischverhältnisse mit anderen Identitäten» (Joachim Eibach/Marcus Sandl).

Die den König auf dem Zionsberg auszeichnende Erinnerungshoheit als «Vergegenwärtigung einer allgemeinen heilsgeschichtlichen Wirklichkeit» entwickelte sich – so die zitierten Verfasser – im 20. Jahrhundert zur «*Protestantische[n] Identität*». Doch diesem «semantischen Konstrukt» sei die «traditionell zugeschriebene Integrationsleistung» abhanden gekommen, gewährleiste stattdessen wissenschaftliche Distanz und vermeide, dass man «von seinem Gegenstand überwältigt und selbst Teil dessen wird, was man beschreibt: ein Faktor protestantischer Identitätsbildung».

Kein platter Identitätsanspruch qualifiziert indes logisches Wissen von der Vergangenheit, die Menschen in der Gegenwart Werte des Erinnerens nicht vorenthalten kann, auf Zukunft hin orientieren soll und zugleich umstrittenes Wissen bleibt. Wissensansprüche, denen es an Selbstkritik der historischen Vernunft mangelt, bedürfen in der Lebenswirklichkeit und der kritischen Zusammenschau der Wahrheit, die für Menschen durch christologischen Liebesgehorsam wesentlich ist: Eine erinnerungslose Rede von Vergangenheit, als sie Gegenwart war, hat es so nicht gegeben.

Angesichts dessen, dass das Königtum Gottes den Menschen Kontinuität gestiftet hat, dominiert jetzt eine «Kontinuitätskonstruktion» (Susanne Rau) im Diskurs über «epistemische Kulturen», die sowohl vage poetologische Figuren der «Wissenskulturen» als auch der «Nichtwissenskulturen» (Peter Wehling) einbeziehen, um im großen spekulativen Entwurf Gewissheit zu garantieren, Defizite abzuarbeiten und Grenzen aufzubrechen. Im Progressus kultureller Kräfte herrscht ein Mechanismus selbstgerechter Rekonstruktion: Beherrscht die szientifische Sprache wirklich alle Lebenswirklichkeiten des Wissensoptimismus? Keinesfalls sind Perspektiven, die zur «Politisierung des Nichtwissens» beitragen, in ihrer Entwicklung zu übersehen, da sie gleichsam an der «Historizität des Nichtwissens» (Peter Wehling) mitwirkten. In den «Meditationes sacrae 11, de haeresibus» hatte Bacon im Jahre 1597 geschrieben: «Scientia potestas est» («Wissen ist Macht»). In der Art wie Wissen und Wissensmehrung – so Peter Wapnewski in seiner Romankritik zu Hildesheimers «Marbot» – insgesamt für «willkommene Bereicherung und irritierende Zweifel» sorgen, würde das wiederum Marbots Rolle und Verhältnis gegenüber seiner Familie charakterisieren. Ihre Wurzeln reichten zurück in die Zeit Frankreichs des 11. Jahrhunderts, als ein Marbot aus dem Périgord an der normannischen Eroberung Englands teilgenommen hatte. Marbots wurden katholische Landbesitzer, die im 16. Jahrhundert in der Grafschaft Northumberland siedelten. Nachdem unter König Jakob I. der 1568 geborene Andrew Marbot in den Adelsstand erhoben worden war, erbaute er Marbot Hall, den sein Nachfahre Sir Robert Marbot zum staatlichen Herrensitz erweiterte. Die Marbots blieben der katholischen Minderheit verbunden und den Umständen «unbedingter Anpassung» verpflichtet. Als Andrew Marbot (1801–1830), ein Vorläufer der Kunstästhetik und Kunstpsychologie, während seines Besuches in Weimar 1825 sich im Gespräch mit Goethe über den «Marbot Myth» selbstkritisch äußerte, bekräftigte er seine Ausführungen mit den Worten, dass er jeglicher Überlieferung misstrauet: «Für mich ist nur das Wahre wahr, das Wahrscheinliche dagegen Schein».

Was in dieser Temporalität und Beziehungsstruktur an Wissen aufgrund der Quellenlage geschichtlich unsicher bzw. fragwürdig war oder unwiederbringlich vergessen wurde, verlangte Marbot eine selbstkritisch reflektierte Geschichtswirklichkeit ab. Indem er seinem Familienmythos rückblickend seine Hochachtung verweigerte, missbilligte er die mangelnde Solidarität des ersten Baronets gegenüber den irischen Glaubensbrüdern. Die lehnsrechtlich verpflichtende Bereitstellung von Soldaten zur Heerfolge, die für Jakobs Krieg gegen Irland Voraussetzung war, hatte die Verleihung des Adelsprädikats ausgelöst. Goethe bemerkte, Marbots Vorbehalte, die er seiner Familie entgegenbringe, seien nicht nur Zeichen des Zweiflers, sondern auch die eines Aufsässigen.

Aus dem historischen Blickwinkel beurteilt übte der wissenschaftliche Wandel Einfluss aus auf das Verhältnis gegenüber überlieferten Anschauungen. Autoren haben Funktionen des Erkennens mit zeitgemäßen bildlichen Verfahren dargestellt, deren tiefgründige Gültigkeitsebenen als Formkräfte der Wirklichkeit sowohl die der Vergangenheit berücksichtigten als auch im subjektiven Vermittlungsvorgang neue Deutungen und Leseerwartungen im Publikum befriedigten. Seinsgebundenheit des Wissenschaftlers und dessen Deutungsabsicht genügen nicht nur der Verständlichkeit, sondern sind zwei Faktoren relativer Voraussetzungen, die den potenziellen Weg des Fragens, Suchens, Interpretierens und «Missionierens» erhellen. Wenn heutzutage primär systemische Aspekte im Vordergrund stehen, dann handelt es sich mit dem erkenntnistheoretischen Begriff «Konstruktivismus» um philosophische bzw. fiktional-narrative Konzepte, deren interdisziplinären Strategien des Nicht-Wissens keine Selbstbegrenzung vorschreiben. Im Modus ihres «logozentristischen Mythos» (Gerhard Gamm) vereinigen sich Kultur- und Sozialwissenschaften oder Pädagogik, Soziologie und Philosophie, deren Akzeptanz ebenso – wie schon angesprochen – für die modernen Forschungsbereiche Hirnforschung, Neurobiologie, Evolutionslehre und Systemtheorie gilt.

Metaphorische Tauschverhältnisse in literarischer Medialität, die als kommunikative Erfahrungen des Nicht-Wissens jeweils das Bewusstsein von Sprecher bzw. Erzähler und Hörer für «selbstgerechte» Positionen schärfen, bezeugen semasiologisch zweckbestimmtes Wahrnehmungs- und Denkvermögen. Erst recht instrumentalisieren metaphysische Vorannahmen historisches Wissen, wenn die Geschichtswissenschaft eine metaphorische Vielheit umgangssprachlicher Konsensverhältnisse, landläufiger Evidenz und handlungsorientierter Bewusstseinsstrukturen in ihren gesellschaftlichen Funktionen einsichtig machen will. Die Zuordnung von

Determination und Freiheit befriedigt vielfach moralische Vertrauensvoraussetzungen, innere Vorbehalte oder subjektunabhängige Momente der Welterschließung, weil das Bewusstsein des Historikers nicht nur Vieles der komplexen geschichtlichen Tatsache für die situative Aussage vereinfacht, sondern wahrheitsgemäß andere Tatsachenaspekte gleichbedeutend durch Spezifikation auszeichnen könnte. Zur subjektkonstituierenden Wahrnehmung situativer Erlaubtheit und striktem Verbot kommt hinzu, dass mental inkonsequente Sprache im Phänomen der Metaphorizität eigentliche Hintergrundstrukturen zu verbergen, verheimlichen oder «überspielen» hilft, wenn sie unter dem Primat rational formaler Bedingtheit kollektive Nuancierungsfähigkeiten verloren haben. Eine «*reservatio mentalis*», «Mentalreservation» bzw. Mentalrestriktion, ein innerer Gedankenvorbehalt, versetzte Menschen ursächlich in die Lage, das aufrichtig und ehrenhaft zu bewahren, was in der Erfahrung schon überwunden schien. Die scheinbare Paradoxie, dass Kontroversen und Diskurse gleichzeitig Vergessen und Wissensgewinn erzeugen, wird nicht der Wirklichkeit gerecht. Denn Nicht-Wissen ist weder Stillstand noch Stillschweigen, sondern ist ein Stachel, der den Wissensdrang schürt. Diese Erfahrung differenziert sich zurzeit anhand von drei didaktischen Dimensionen: «dem (Nicht-)Wissen des Nichtwissens, der Intentionalität des Nichtwissens sowie der zeitlichen Stabilität des Nicht-Gewussten» (Peter Wehling).

Literarische Spielräume, die Überraschendes kognitiven Zufällen, plötzlichen Einsichten und klugen Geistesblitzen verdanken, erregen immer Aufmerksamkeit, indem menschliches Wissen neu gedeutet oder im «Licht» der Wahrheit ungewein viele Schätze des Nicht-Wissens «gehoben» werden können: Dramaturgen sind im Welttheater auch für Spielpläne zuständig, in denen «Schauspieler» mit ihren Rollen Risiko, Ungewissheit und Nicht-Wissen auf der Bühne verkörpern oder in zeitgenössisch philosophischer Deutung neue Wirklichkeiten problematisieren. Im Dialog der Wissenschaften hatte die Theologie Ansprüche auf das religiöse Bewusstsein erhoben, im Dialog der Glaubenden auf die Wissenschaft. Mit den Jahrhundertwenden um 1800 und 1900 scheint die um 2.000 nunmehr Schubkräfte einer «dritten Sattelzeit» zu entfesseln.

Was sich durch gezielte Wissensvermehrung Wege zur Selbsterfahrung bahnen soll, beruht derzeit auf der Selbstgewissheit, dass Universallogik keine Chimäre ist. Diese bisweilen aufdringlich vorgetragene Gewissheit der Selbstüberlegenheit bewerkstelligt in der Hand des Demiurgen eigenlogische Synkretismen, die sowohl Positionen verhärten bzw. Nicht-Wissen fremdbestimmt kritisieren als auch den selbstgefälligen Umgang mit

Nicht-Wissen dramatisieren. Unter formalen Bedingungen des Gleichheits-, Verteilungs- und Anspruchsdenken wird es argumentativ schwierig, für gesellschaftliche Prioritäten des «Opfers» oder des Verzichts einsichtig bzw. überzeugend zu werben. In den sozialwissenschaftlichen Langzeitdiskursen überboten sich Sprachrevolutionen durch pluralistische, religiöse und avantgardistische Selbstinszenierungen. Das amorphe Verhältnis von Glauben und Wissen ist total, scheinlogisch bzw. begrifflich stromlinienförmig geworden. Was bringt einen «Glauben», der gottgegeben reflektierte Begriffe gegenüber methodisch selbsttranszendiertem «Wissen», logisch vermittelter «Erfahrung» und metaphorisch wahr gehaltener «Einsicht» geltend macht, überhaupt noch im einfachen Sprechen, verständlich und allgemeingültig zur Sprache?

Philosoph Ludwig Wittgenstein hatte am Ende seines «Tractatus logico-philosophicus (6.53)» das objektive «Ideal der Klarheit» (Wolfgang Kienzler), dessen Transparenz von der subjektiven Konstruktion der Deutung unterscheidet, nur für Sätze der Naturwissenschaft gelten lassen und in Punkt 5.6 bereits zur Logik der Sprache bekanntermaßen formuliert: «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt». Das ist kein Glauben an einen offenbarungstheologischen Vermittlungsprozess, der Wirklichkeit als Konstruktivität und Perspektivität des erkennenden Subjekts auslegt – Wittgenstein macht vielmehr mit der Praxis metaphysischer Lebensfragen ernst. Darin zeigt sich erstens eine hilfreiche Perspektive gegenüber dem «Prinzip der Ausdrückbarkeit» (Hans Julius Schneider), indem es irritiert durch die Unschärfe der Grenzmetaphorik in der Wirklichkeit: «Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt»(5.632). Metaphorisch ist «Grenze» in Wittgensteins Sprachbewusstsein von Ausdehnung, Raum, Wahrnehmung und Bedeutung ein Synonym für «Familienähnlichkeit» – eine wesensverwandte «Figur des Wissens» (Ralf Konersmann). Zweitens bilden Sprachkultur und Literarisches gebrauchsorientierte Lebensweisen ab, die im kreativen Klärungsprozess der «Arbeit an Einem selbst» das Symbolsystem von Denken, Moral und Handeln metaphorisch durchdringen. Im Einzelnen lehnte Wittgenstein zwar die hypostasierte Bildlichkeit und irreführende Analogien ab, aber eine eigene schlüssige Metapherntheorie hat er nicht hinterlassen. Er ist der Auffassung, im «metaphorisierenden Charakter der philosophischen Tätigkeit» dürfe die «Übertragung» zwischen bildlichen Sphären weder eine «sprachliche Fehlleistung» hervorbringen noch einen «wohlbestimmten Sprachgebrauch» deutbar verhindern. Im Endergebnis führe alles andere zu «jener Petrifizierung der Begriffe und

Gedanken», die «ihren ursprünglich metaphorischen Charakter verdeckt» (Matthias Kroß).

Vorzüglich die Vorstellung eines in der Welt handelnden Gottes ist Wittgenstein interventionistisch und erkenntnistheoretisch abwegig, so dass seine Sätze zu «Glauben» und «Gott» einerseits nur Exempla gewisser Wortverwendungen sind. Andererseits hatte er gerade gegenüber Unausprechlichem, dem Mystischen (6.522), sagbares bzw. klärendes Interesse gezeigt: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen» (7). Die Wissensgesellschaft, in der statt «Grenzen» des Sagbaren zwischen Modellen, Sprache, Metaphern und Theorien alles wie im Fluss ist, reagiert mit Pragmatismus. Befürworter epistemologischer Verhältnisbestimmung von Wissen und Nicht-Wissen oder Glaube, «Hypothesen-Wissen» und Risiko spekulieren längst über den «Umgang mit dem Nicht-Gewussten» (Peter Wehling), d.h. sie schärfen in der Theorie sprachlicher Bilder des «Selbstmodellierens und Weltmodellierens» (Thomas Metzinger) nicht nur subjektiv erahnte, sondern – gleichsam selektionsgeprägt und mythisierend – eine objektiv «vorsorge-orientierte Nichtwissenskultur» (Peter Wehling). Insbesondere im interdisziplinären «Transfer von sprachlichem Material», für den «Selbstorganisationstheoretiker» (Thorsten Moos) Sorge tragen, werden Phänomene der evolutiven «Neo-Anthropozentrik» (Pierre Teilhard de Chardin) erfunden und damit Erwartungen einer «neuverzauberten» Wissensvermehrung von Literatur, Theorie und Wirklichkeit konstruiert. Auch wenn derartige Erlebnisformen der Neuro-Introspektion «selbst nur eine Erscheinung und keine Form von Wissen» (Thomas Metzinger) sind, was wiederum Widerspruch erzeugen könnte, belegen sie den utopischen Glauben an einen Neuro-Prophetismus.

Die nahezu epidemisch wirkende «Vernachlässigung der Sprachlichkeit» (Peter Janich), eine selektive Rezeption von «Wissen» und Vernunft, verbietet weder mentale Grenzverschiebungen noch eine «naturalistische Wende im Menschenbild» (Thomas Metzinger). Letztgenannter Verfasser ist sich seines «phänomenalen Selbstmodells» sicher: «Wir werden viel gewinnen, aber wir werden auch einen Preis dafür zahlen». Wird diese eingeforderte «rationale Neuroanthropologie» (Thomas Metzinger) neurodidaktisch und neuropädagogisch durch «Entanthropomorphisierung» vermarktet oder mythisiert als «Neo-Anthropozentrik» zu einem «neuen Menschenbild» (Peter Janich) aufgewertet? Beruhigender wäre eine «Hebammenrolle» der Hirnforschung, die den «Menschen als Kulturwesen» (Peter Janich) ernst nimmt. Besonders die ihn durch die Geschichte begleitende «theologia», «philosophia» und «poetria», die sinnreiche Exzellenzrhetorik

in der «scriptura sacra», der geistlichen und weltlichen Literatur des Fiktionalen, Wunderbaren und Magischen überliefern, haben kulturelle, religiöse und ikonographische Bezüge von der Antike bis in Mittelalter und Neuzeit entfaltet. Gemeinsam bilden sie originelle Themen, in denen sich seit den Kirchenvätern und den großen Theologen vornehmlich die Legitimation geistlicher Dichtung als «ancilla theologiae» ausgezeichnet hat.

Auch wenn seit der «doppelten Wahrheit» in der Philosophie des beginnenden 17. Jahrhunderts von einem allgemein zunehmenden literarischen Gestus auszugehen ist, handelte es sich nie um «Kopien», sondern viel mehr um komplexe Wandlungsprozesse, die historische Wirklichkeit von der Sprache zur Welt hin mehrsinnig dokumentierten. In ihrer sprachlichen Potenz des Ineinanders von literarischer Fiktion, Religion, Philosophie und (Nicht-)Wissen nuancierten sich Urheberprofile metaphorischer Aussagen mit neuen Aspekten, die schließlich andere, progressive Sichtweisen eröffneten. Selbstgewisse und christentumskritische Sichtweisen, die der Kultur- und Gesellschaftsgeschichtsschreibung der Neuzeit Resonanz verliehen oder durch ihre populären Derivate Anklang fanden, unterstützten Pluralisierungsprozesse, indem sie die Selektivität neuer Forschungsvorhaben rechtfertigten. Deren Interpretationen und Rezeptionsangebote können weder die kulturelle Vielschichtigkeit noch die Memorialkultur einholen, eher wirken sie wie Spiegel modernisierungsinhärenter Kompetenzen, die synergistisch zu Akzeptanz, Aneignung, Lern- und Zukunftsfähigkeit ermutigen sollen.

Risiko und Sinnkrise der Literatur sind heutzutage Risiko und Sinnkrise der Sprache, deren Phänomene historischer Vergleichbarkeit und wissenschaftssprachlicher Operationalität strengeren Maßstäben der Methodik bzw. Definition unterworfen werden müssten: Historische Modell-Aneignungen abstrahieren, kategorisieren, variieren, pluralisieren oder konkurrieren sowohl mit interdisziplinärer Auslegung als auch mit kognitiver Didaktik der Vergegenwärtigung, Erfahrung, Mimesis, Semantik, Information, Nachricht und Kommunikation. Wer allerdings mit Mitteln der Berechenbarkeit, die wirtschaftliches Wachstum und gesellschaftlichen Fortschritt garantieren, allein einer wissenschaftlichen Besonderheit vertraut, unterschätzt fiktional-narrative Kulturfähigkeiten universaler und mitbestimmender Wahrnehmung. Ob die hofierten Wissensgesellschaften die «Entzauberung des Selbst» (Thomas Metzinger) im Neuro-Prophetismus werbewirksamer Kampagnen so bereitwillig hinnehmen, brüskiert schon deswegen, weil nicht klar ist, was eine selbsternannte «libertarische Konzeption der Willensfreiheit» (Geert Keil) wirklich aufzubieten vermag.

Einerseits können Menschen nicht auf Übernatürliches, Auratisches, Irrationales, Fiktionales, Absolutes und Personales verzichten, denn was sie insgeheim bewegt, das sind feinste innere Empfindungen, distinkte Gefühle, Imaginationen, Paradoxien bis zu kühnsten Träumen und Erwartungen. Wer will andererseits eine beklemmende, entfremdete und verwirrender werdende Wirklichkeit als Wortgeprassel, Worthülsen-Modus oder neues Babel schweigend verbuchen? Erfahrungsgemäß suchen Wissende nicht unbedingt das am Schwungrad hängende Wort, sondern eher Ruhe und den inneren Ausgleich, von dem aus die lebendige, schöpferische Sprache zur harmonischen Seherfahrung beizutragen vermag. Deren Wahrnehmungsvermögen könnte noch durch «symbolische Operationen» - wie schon Friedrich Schillers Reflexionen 1794 «Über Matthissons Gedichte» vermuten – in literarischen und malerischen Kunstwerken als Dienst religionswissenschaftlicher Zweckerfüllung erscheinen.

Max Webers Kritik am Calvinismus, an «mechanisierter Versteinigung» und an «krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen» ist unvereinbar mit einem Zweckdenken, in dem das «Nicht-Wissen bei der Verzauberung» (Lipphardt/Patel) nur ganz vage eine gewissenmäßige Selbstverpflichtung sein kann. Übertriebene berufliche «Glaubens»-Formen der «inneren Isolierung des Menschen» kritisierte Weber einerseits als Selbstentfremdung durch «innerweltliche Askese». Da Lipphardt/Patel andererseits die «wissenschaftliche Rationalität für die Konstruktion des Selbstbildes» betonen, ist davon auszugehen, dass das Genetivattribut «Wissen» mit dem gleichwertigen Wort «Zauber» eine «Mehrsein»-Verbundenheit schafft. Das Genetivattribut zeigt nämlich Funktionen des Objekts- oder Subjektsgenetivs an, so dass die reflexive Grenze zwischen Subjekt und Objekt niedergelegt erscheint. Diese mythische Wechselbeziehung von «Wissen» und «Zauber» ist ein Deutungskonstrukt, in dem der Zuwachs an Bewusstsein, Geist und Freiheit wie im «inneren Mechanismus» (Thomas Broch) garantiert wird. «Wahrscheinlicher» wird Komplexität – unter Berücksichtigung des Nicht-Wissens – zum vernunftgemäßen «Glaubens»-Arrangement psychologisch wirksamer Erkenntnisobjekte, zu Aneignungs-Funktionen von Gefühlen und allgemeinen Wahrnehmungen, zur Synergie durch Sprache oder zur «kollektiven Transformation», die subjektive «Vielsinnigkeit und Vielschichtigkeit» (Thomas Broch) adelt.

Max Weber assoziierte mit dem Rationalisierungsprozess ein «stahlhartes Gehäuse», das den Glauben an eine «Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale» in den Hintergrund rücken ließ. Als Beispiel der Berechenbarkeit bevorzugte er «Idealtypen», die etwa darstellten, was Goethe in

«Maximen und Reflexionen» noch mit dem Begriff «Mystizismus» durch Altes und Neues ausdrücken wollte. Dieser brachte damit sowohl die «Scholastik des Herzens» als auch die «Dialektik des Gefühls» ins Spiel und manifestierte in der «Idee» das, «was immer zur Erscheinung kommt». In der Tat hatte das «Heilige» beide Personen intensiv beschäftigt: Webers kultursoziologische Gedanken bezogen sich mehr auf vergleichende Prinzipien des Asketischen, Sakralen und Geweihten, dessen Introspektion, Reinheit und Exzellenz sich in der Religion wesensmäßig vom gewöhnlich Seienden trennte. In der Vergangenheit, im literarischen Umfeld von Goethe und Weber, war «Heiliges», auf das der Mensch in seiner Kulturgeschichte mit dem «Kreaturgefühl» der Profanität und Sündhaftigkeit geantwortet hatte, das absolut «Eigene» einer besonderen sittlichen Macht. Ihrer alles überragenden Exzellenz des Göttlichen war gleichfalls die ihm gemäße Ausdrucksform eingeschrieben, die in bestimmter Verbindung Menschen abverlangt werden und irdischen Dingen innewohnen konnte.

Diese Lebendigkeit und innere Einheit widersetzte sich jeder entsinnlichenden Abstraktion: Das Majestätische eines Berglandes fand einstmals seinen feierlichsten Ausdruck im antiken Beispiel des «Heiligen Landes». Folglich sind «Heilige Berge» von der Gottheit in Besitz genommene und unermesslich erhabene Stätten seiner Offenbarung, denen in Ehrfurcht Propheten, Priester und das Volk Israels vertrauten. Heilig müssen auch Menschen genannt sein, wenn sie Gott angehören oder sich ihm nahen wollen. Sie leben im weltlichen Sinne selbstlos, gottergeben, nicht selten riskant und schaffen sich kulturelle Wirklichkeitsformen, indem sie – im heutigen Verständnis – primär ihre Tradition pflegen, sich dem begrifflich-selektiven Erfolgs- und Leistungsdruck des Mechanischen entziehen und ihre existenzielle Grundsituation des Menschseins behaupten.

In der antiken Literatur nahm der Beobachter das «Paradox der Daseinsmetaphorik» in der «Kontraposition von festem Land und unstemem Meer» (Hans Blumenberg) wahr. Küste (Land) und Berge imaginierten naturgegebene Sicherheiten des Standorts, während die gefährliche Erfahrungswelt des Meeres elementare Risiken wie Sturm, Unsicherheit und Dämonisierung in sich barg. Die nautische Metaphorik, die auf das Spiel der Lebensziele, Gewalten, Mächte und Götter nur begrenzt Einfluss hatte, markierte Handlungsbereiche, denn kulturkritisch meinte der «Mensch als Festlandlebewesen [...] das Ganze seines Weltzustandes» sowohl in den «Imaginationen der Seefahrt» als auch in den Wertmaßstäben seiner Beobachtersprache zu überschauen. Während Dichter Hesiod im bodenständigen Blickwechsel vom Land zum Meer die durch «Liquidität charakterisierten

Elemente, des Wassers und des Geldes», hart getadelt hat, verteidigte Shakespeare in den Dramen «The Tempest» (1611?) und «Pericles» (1608?) den antiken Sinn der Seereise als eine bunte Ereignisfolge von Stürmen, Schiffbruch, Seeräubern und fremden Küsten einerseits oder kuriosen Geschehnissen andererseits: Theaterbühne und Meer, Schauspieler und Seeleute oder Schiffsreisen und Schriftstellerei bilden ein gemeinsames elementares Lebensthema, in dem das «Spiel» der Gestalten in den Augen der Zuschauer den Eindruck erweckte, als würde sich das «Theatrum Mundi» in ein Bild des «Mare Mundi» wandeln. Der Schiffbruch auf dem Meer im Drama «The Tempest» wird von den Inselbewohnern Prospero und Tochter Miranda beobachtet, aber in «Pericles» ist der Zuschauer durch einen Bericht auf des Rätsels Lösung vorbereitet: König Antiochus lebt mit seiner wunderschönen Tochter in Blutschande und da er sie nicht verlieren will, hat er ein Rätsel erfunden, das Bewerber wie «Pericles» erst lösen müssen. Gedanklicher Reichtum macht die Handlungen somit zum Gleichnis des menschlichen Lebens, denn die Glücksgöttin «Fortuna» beeinflusst es in unvorhersehbarem Wechsel, der auf der Bühne sichtbar gemacht wird. Wie erträgt der leidenschaftliche Titelheld «Pericles», der von der «dumpf-ägigen Melancholie» (engl. «dull-ey'd melancholy») befallen ist, seine Odyssee? «Pericles» hält allen Schicksalsschlägen stand. Shakespeare lässt dieses Verhalten in den Gefahrenmomenten und Wechselfällen des Glücks durch Mitspieler charakterisieren: «Geduld» – das Leitwort des stoischen Menschen, welches «Pericles» aufgrund seines von außen verursachten Verhaltens fremd bleibt, weil er kein Stoiker ist, erinnert prinzipiell an die menschliche Grunderfahrung von innerer Ruhe und äußerem Sturm. Aufgrund der übergewaltigen Mächte «von oben», die geprägt sind von der Herrschaft des Geistes und der Vernunft, zieht sich «Pericles» wie ein Büsser in sein eigenes Inneres zurück, da er «in sich gehemmt wird durch seine Verluste» (Walter Naumann). Was «Pericles» ganz ohne eigene Anstrengung schließlich wiedergewinnt, ist etwas Märchenhaftes, dagegen ist es in «The Tempest» die allegorische Wahrheit, nämlich das platonische Bild der «Sehnsucht aus der Knechtschaft nach der Freiheit» (Walter Naumann).

Philosoph Blumenberg modifizierte seine Beobachtung am Gefahrenbeispiel, indem er «dem Schiffbruch auf dem Meer» den «unbetroffene[n] Zuschauer auf dem festen Lande» mit seiner Beobachterperspektive zuordnete. Wer sich danach dem realen Risiko «menschlicher Seefahrt» auslieferte, geriet in den Verdacht, gegen die «Unverletzlichkeit der Erde» bzw. ihrer Naturgesetze unausweichlich zu verstoßen. Eindringlicher kommentiert hieß das im praktischen Sinn der Weltaneignung: Wenn Land und Berge

dem Blick entweichen, begeben sich Seefahrer in Umstände, von denen äußere und innere Gefährdungen drohen. Aus der diachronischen Literatur-Distanz, die den «Schiffbruch mit Zuschauer» im episodischen Wandel lehrhaft begleitet, stellen sich didaktische Fragen nach dem rettenden Hafen, den sichernden Navigationssystemen, den lebenswerten Grenzüberschreitungen und den klärenden Perspektiven von Lebens- und Zukunftsfähigkeit. Die sprachliche Exaktheit der Grenzbereiche zwischen Land (Insel/Berg) und Meer sowie zwischen «Sumpf und Grund» oder «Sumpf und Mauer» (Bettina Mende) ist für aktionistische Konstitutionsbedingungen des modernen Metaphernbegriffs höchst umstritten geworden. Hinzukommt, dass der selektionsgeprägte Problemhorizont des Beobachters sich längst angepasst hat, denn der landläufige «Weltzuschauer» ist «selbst Exponent einer jener Leidenschaften geworden, die das Leben ebenso bewegen wie gefährden» – eben metaphorischer Teil einer «künstliche[n] Seenot», weil er «mitten im Meer des Lebens schwimmend» in ein «Endstadium langwieriger Bauten und Umbauten» (Hans Blumenberg) des Schiffbaus geraten sei.

Die Souveränität des Zuschauers entwickelte sich im 20. Jahrhundert von der Entpersonalisierung bzw. Entpersönlichung zur offenen Form im Welttheater, dessen Repertoire die Wirklichkeit pluralistischer Denkwege anbot. Ingolf U. Dalferth versteht in seinem Buch «Gedeutete Gegenwart» den theologischen und philosophischen Zusammenhang von Gott und Welt anders als Blumenberg: «Er ist kein Zusammenhang *in* der Welt, sondern ein Zusammenhang, der die Welt zu einem Orte macht, an dem Gott seinen Zusammenhang mit ihr *zeigt*». Da Gott weder erklärungsbedürftig noch erklärungsfähig sei, markiere er «gerade die *Lücke*, die wir nicht wahrnehmen, beschreiben und erklären können, und ohne die es für uns doch keine Wirklichkeit wahrzunehmen, zu beschreiben und zu erklären gäbe. «Blumenbergs Jahrhunderterregung» ist im Ergebnis der Versuch, die «Geschichte unserer Welt- und Selbstdeutungen» kritisch zu mustern. Aber seine *phänomenologische Haltung* verhindert geradezu eine Lösung des Problems, denn in seiner geschichtlichen Beschreibung bleibt er der «ästhetisch spielende» und «distanzierende Zuschauer»: Seine «betrachtend-poetische Haltung» führt allerdings aus der «*prinzipiellen Zuschauerdistanz nicht heraus*».

Dalferths Verteidigung des «begründungstheoretischen Gebrauchs der Philosophie in der Theologie» kann Menschen nicht das sichere Gefühl vermitteln, dass metaphysische, transzendentalphilosophische, spekulative, anthropologische, existenzialontologische und «meta- oder nichttheologische

Argumente die Grundlagen der Theologie rational» sichern. Wie könnte auch die «Begründung im Glauben» durch die «Begründung im Denken» ersetzbar sein? «Lückentheoretisch» ist bereits alles wie im Fluss. Dass die Rede von sich selbst organisierenden neuronalen «Erregungsmustern», die anhand des biblischen Beispiels «Paradiesberg» die geglaubte Berührung von Himmel und Erde in den natürlichen Sprachen total entzaubern würden, Spekulationen beflügeln, prozedural und objektiv über die Produktivität von «Verschaltungen» nachzudenken, ist ebenfalls nicht neu. Was jedoch am vernunfttheoretischen Kommunikationsbeispiel der Zentralgestalt «Jerusalem Tempelberg» als einer «allegoria facti» weltbezogen philosophisch, religiös und theologisch entfaltet werden könnte, wird im Diskurs kognitiv so eingegrenzt, dass – wie der Freiburger Epidemiologe Christian E. Elger schreibt – eine mentale Übermacht logischer Kohärenz die «Anwendungsorientierung» determiniert. Ist der von Neurowissenschaftlern herbeigeredete szientifische Mythos vom «hirngerechten Lernen» wirklich ein genetisch-logischer Pioniergeist, zukünftig Erziehung, Denken, Lernen und Bildung von einer epistemischen «Neukonstituierung der geisteswissenschaftlichen Pädagogik» (Eberhard Reich) abhängig zu machen? Im Gespräch sind zu wiederholten Malen Diagnosen einer «Philosophie des Selbst», in letzter Zeit schon deswegen, weil es «so etwas wie «das» Selbst» (Thomas Metzinger) nicht gebe. Vielmehr tragen jetzt Neuronennetze der Selbst- und Weltwahrnehmung dazu bei, dass Erste-Person-Plädoyers in Versionen einer «Bewusstseinsrevolution» und «Bewusstseinsethik» (Thomas Metzinger) ins Spiel gebracht werden: Die Wahrnehmungssimulation neuronaler Dimensionen von Körper, Ego und Welt erscheint nunmehr beliebigen Inszenierungsbedingungen einer neuronalen Studiobühne zu ähneln und zu genügen.

Als Metapher ist das Gehirn ein «soziales Organ», das nicht nur organisiert, sondern Ursache ist für viele «Wurzeln in Gehirnprozessen», die «auch verändert werden können» (Christian E. Elger): Erwartungen an die Hirnforschung, «in Zukunft Mitarbeiter nach Maß zu erhalten», sind keine «reinen Fantasiegebilde» (Christian E. Elger), aber derzeit im Mythos «Zukunft» noch Modell-Fiktionen von wechselndem Gebrauchswert. Analog dazu konnte die Metapher «Gen», ein epistemisches Objekt, bisher in der Praxis nicht das leisten, was ihm privilegiert von der Genetik zugeschrieben wird. Szientifische Vorannahmen verbindet die Öffentlichkeit nun mit multifaktoriell ausgestatteten Vererbungskonzepten, weil sich die Genetik – wie die Autoren Hans-Jörg Rheinberger und Staffan Müller-Wille ausführen – in einem von der Systembiologie entworfenen epistemischen Raum der

Lebenswissenschaften wieder auflösen könnte: «Die vollständigste genetische Analyse» vermag nur einen «Bruchteil des gesamten biologischen Geschehens abzubilden».

Der neurologische Szientismus vereint sowohl Methoden als auch Ergebnisse einer wachstumsträchtigen naturalistisch-kognitiven, psychologischen und pharmakologischen Forschung. Radikalformen von «cognitive enhancement» oder «Neuro-Enhancement», das auch Optimierungsversuche geistig-seelischer Kapazitäten durch «Gehirndoping» legitimieren möchte, soll Menschen in Verhandlungen «stark» machen für Situationen, in denen sie «Entscheidungen fällen, was sie als gerecht und ungerecht empfinden» oder wie sie mit «Vor- und Nachteilen umgehen» (Christian E. Elger) können. Philosoph Jan Slaby sieht in diesem Thema, das durch verschiedene Stellungnahmen zur Neuro-Ethik belegt ist, nicht nur ein Ablenkungsmanöver gegenüber problematischen Zielsetzungen, sondern beurteilt ihre Inhalte als Beiträge für «Phantomdebatten». Optimierte Rationalitätsmodelle sollen «Schlaumacher» und «Wachmacher» insbesondere für das Neuromarketing erfolgreich, serviceorientiert und strategisch zum Einsatz bringen. Neuronale Aktivitätsmuster, deren naturalistischer Sprachduktus des ständig optimierten Wahrscheinlichen gar nicht dem der biblisch geschehenen, metaphorischen Sprache der Erzählung entspricht, sind in Laborexperimenten kohärent nachgewiesene Zeichen-, Zweck- und Gebrauchsabläufe. Ihre sowohl kommunikativ reduzierte als auch in Bildern gesteuerte Sprachlichkeit qualifiziert den Wissens-Modus der «Wahrscheinlichkeit», deren Produktivität und multimediale Wirkung die Karte exzessiver, moralisch-indifferenter, synkretistischer und ästhetischer Erfolge zum Einsatz bringt.

Gegenüber dieser neuen prozeduralen Objektivität, einer eigenartig reduzierten Operationalität der Sprache, ist die christliche Logospekulation ein «alter» Topos: Die bilderlogische Überlieferung von der Menschlichkeit Gottes - als «verum et factum»-Identifikation «mit dem *einen* Menschen Jesu *zugunsten aller* Menschen» - ist die entscheidende «Ansprache einer aus einer nicht weltlichen Möglichkeit kommenden Wende der Welt», die allerdings dem «allgemeinen Bewusstsein nur sehr partiell integrierbar» (Eberhard Jüngel) ist. Der Mensch begreift Überliefertes dadurch, dass die sprachlich geschehene und «*stets auf neue*» erzählte Wirklichkeit «nicht aufhört, geschehene Geschichte zu sein, weil Gott Subjekt seiner eigenen Geschichte bleibt». Zur Sprache gebrachtes Geschehen aktualisiert - wie Jüngel 1977 bzw. in der Neuauflage 2001 schreibt - ««gefährliche Geschichten»», die Wesenhaftes der Welt gegenüber als «gefährliche Überlieferung»

(Johann Baptist Metz) erzählen., Selbst der Rätselcharakter eines Kunstwerks bleibt in geheimnisvoller Schwebelage, weil Gottes Wirklichkeit als Liebe das Geheimnis der Wirklichkeit ist.

Als sprachlich hintergründige «Literaturübung» (Tullio Pericoli), die in der Gesellschaft Analoges zwischen Theoretikern, Theologen, Dichtern und Künstlern durch die Füllfeder- und Druckindustrie leichter zugänglich gemacht hat, überliefert sie zum einen den Wahrheitsgehalt religiöser Rede, der von der Logik des Tauschwertes befreit ist. Zum anderen ist «Literatur» im Allgemeinen autonom, grenzüberschreitend, phantasievoll, schöpferisch oder häretisch, im Wesentlichen eine alle Menschen herausfordernde wie verpflichtende Freiheitsarbeit, die jeweils zeitspezifische Aneignungen und Interpretationen entsprach. Spätestens seit Giambattista Vico haben Sprachen, Rhetorik, Literatur und Geschichte nicht mehr den Rang wirklicher «Gewissheit», sondern erfuhren modernisierte Variationen, deren «kulturdiagnostische Kompetenz» (Thorsten Moos) als «wahrscheinliches» bzw. hypothetisches Wissen wahrgenommen wurde. In der Literatur der «Postmoderne» erlebt der Mensch in selbstgerechter Wirklichkeit Freiheitsräume, die ihn als dezentriertes Subjekt in verschiedene Rollen schlüpfen und handeln lassen, so dass er Neuro-Netzwerken von Wissen und scheinbaren «Zaubermächten» ausgeliefert erscheint.

Methodische Diagnosekriterien konstruieren, definieren und rechtfertigen nicht nur plurale Lösungen, sondern popularisierte «Selbstverständnisse» (Peter Janich): Dementsprechend «trainieren» Wirklichkeitsbehauptungen, die «Weisheitskompetenzen» der «Literarisierung» wie eine «ipsissima vox Jesu» rekonstruieren, den Gebrauch ihrer «interdisziplinären Metaphern» (Thorsten Moos). Das geschieht, als würden «uneingelöste Versprechungen» der bisher «ungeklärten Metaphorik» durch «Sprachvergessenheit» (Peter Janich) affirmativ, glatt und anpassungsfähig im Know-how-Modus wertflexibler Beobachter-Erwartungen angekommen sein. Im vernunfttheoretischen Sinne wird solch eine empfohlene Optimierungsmentalität den vollkommenen Subjektivismus pointieren oder die Kolonisierung der menschlichen Gefühlswelt beschleunigen. Angesichts vielfach gestörter anamnetischer Beziehungen, die zwischen Wissensverhältnissen und Wirkungspotenzialen seit über 200 Jahren aufgebrochen sind, wird ein gemeinsamer Nenner nur sehr mühselig erreichbar.

In der Kulturgeschichte hatte das um des Menschen willen religiös wachgehaltene «gefährliche Gedächtnis» (Johann Baptist Metz) immer vor Augen geführt, dass gesellschaftliches Gelingen weder die Gegenwart des Leidens und Vergessens noch die der Selektierten, Verlorenen, Verbitterten,

Zerstörten und Gescheiterten ausklammern darf. Wenn Wahrhaftigkeit keine Sackgasse der Rhetorik und Kommunikation ist, dann ist die wahrgenommene Differenz keine Indifferenz gegenüber bedrohter Humanität, weil sie ihre sprachliche Kraft von innen her zur Erfahrung bringt: «Wirklichkeit ist das Restrisiko der Interpretation» (Michael Moxter).

«Archäologische Raster» der so zur Geltung gebrachten «Nicht-Gegenstände» sind Grundstrukturen «absoluter Metaphern» (Hans Blumenberg), deren Sprachform «Totalhorizonte» wie die «Welt (als Ganze), die Geschichte, das Leben, der Mensch, das Sein, die Freiheit oder Gott» keiner «begrifflichen Erkenntnis, sondern nur metaphorischer Erfassung zugänglich sind» (Dirk Mende). Diese «Ur-Phänomene» (Hartmut Böhme) der Metaphysik und Theologie, die Vermutungen, Wertungen, Erwartungen und Sehnsüchte regulierten, symbolisieren anhand paradigmatischer Verwendungen die pikturale «Real-Metaphorik» (Hartmut Böhme) von «fundamentalen tragenden Gewissheiten» (Dirk Mende). Mithilfe ihrer «Symbol-Matrix» differenziert sich Sprechen und Handeln, die der «vergangenen Wirklichkeit Zukunft gewähren» (Eberhard Jüngel). Doch das ursprünglich im literarischen Sinne bekannte «Geschichtenerzählen» (Margery Arent Safr) geschieht nicht mehr semantologisch kontrolliert in «Zwei Kulturen», die sich nahe den «getrennten Bergen» von Natur- und Geisteswissenschaft zuordnen lassen, sondern mit einem Einheitspathos, durch ästhetische Reflexion, neurologische Hypothesen und risikobasierte Systemgerechtigkeit. Gemeint sind narratologische, «wahrscheinliche» Erkenntnis- und Denkweisen der «Dritten Kultur», die wirkungsbezogene mutmaßliche «Literarisierungsmodelle» oder mnemotechnologische «Kopier»-Verfahren im neuen Bewusstsein der Vergegenwärtigung, Wahrnehmung, Entscheidungsanalyse und Simulation vordenkt. Selbtherrliche Ganzheitskonzepte konstituieren das «Missionsprogramm einer neuen Einheitswissenschaft» (Thorsten Moos).

In tropisch zugeschriebener metaphorischer Eigentlichkeit, der noch die Vorläufigkeit eines rhetorischen «Wortspiels» entspricht, verbieten sich Risiko-Anteile uneigentlicher Attribute wie die der funktional geplanten Wirkungen der Bildtechnologie. In dem Augenblick, wenn ihre faktensuggestierende «Gemeinsamkeit» angezweifelt wird, ist das Bildgebungsverfahren bereits Ausdruck einer scheinbar analog erfolgten Vereinheitlichung, die das «Geschichtenerzählen» endgültig korrumpiert hat. Es beginnt die Verstetigung eines fundamentalen Paradoxons, denn im Prozess der Analogisierung wird die Inspiration des «Unerwarteten», abgeschnitten von der Reklamation der Anamnese, als stimulierende Kraft

überflüssig und vom Produkt des Machbaren und Spekulativen eben auf Kosten überkommener Erwartungen verdrängt. «Hirngerecht» optimiert könnte das heißen: 1. Erfüllungskonstrukte naturalisierter Sprachlichkeit «bewältigen» in der bildlichen Anschauung Identitätskopplungen, indem sie mithilfe des «Brückenbaus» technokratische Verbindungen zwischen ontogenetisch Fremdartigen scheinbar herstellen. 2. Die faktische Analogisierung wird mit praxeologischen Kategorien der Wissenschaftler riskiert und bewusst «nutzbringend» gestützt, synthetisch konstruiert und in skandalöse Bilderlogik «übersetzt». Diesem Verdrängungs- bzw. Bewältigungsmechanismus entspricht eine Glassarg-Metapher, in der Identitätsbrücken vom «Archäologischen» zum Sziento-Technologischen unterstellen, dass der Regiewechsel problembezogen, konkret und weltüberlegen gelöst worden sei. Was gefördert werden soll, sind kommunikative Verbindungskräfte, die als «Evolution der Technik» eine «neue Epoche der technischen Systematizität» (Bernard Stiegler) im Mensch-Maschine-Verhältnis real, konditional, ökonomisch und sozial eröffnen. Prognostisches Systemwissen steigert insofern kühne Exzentrizität und durchstößt den sinnlich erfahrbaren Wirklichkeitshorizont, so dass der anamnestic vernachlässigte und zugleich akzeptierte Bildwechsel die hybridisierte Bevorzugung der «Technologie», «Metaphorologie» oder «Mechanologie» (Bernard Stiegler) zweckmäßig verstetigt.

Selektive «*Berechnung*» bringt archäologisches Raster-Wissen nicht nur auf den Weg der Wahrscheinlichkeit, sondern riskiert ebenso den «Weg eines Vergessens seines Ursprungs, was auch ein Vergessen seiner *Wahrheit* beinhaltet» (Bernard Stiegler). Erwirbt diese Hybridisierung der technologischen, hypothetischen Bild-Montage mit moralischem Sein- und Sollen-Anspruch eine politische Wahrscheinlichkeit, die mehr als eine «kulturelle Ausnahme» (Bernard Stiegler) sein will? Im Spannungsverhältnis von Logos und Bild, memorialer Tradition, Autonomie des Menschen, Überlieferungsgeschichte und «negativer Theologie» (Willi Oelmüller) sehen untröstliche Melancholiker eine völlig zerrüttete Harmonie der Gesellschaft heraufziehen. Gedächtnis und Erinnerung samt ihren «Religionen» spiegeln den Schwund legitimierender Bildkriterien wider. Denken, Abbilden, Vorstellen und Darstellen sind Zeugnisse, in denen vieles zur Sprache kommt: «Gott als Geheimnis der Welt», die «Welt ohne Gott» (Eberhard Jüngel), die «gegenwärtige Lage des Menschen ohne oder gegen Gott», der «Tod Gottes», der «nicht von Menschen gemachte Gott» (Willi Oelmüller), der «unsichtbare Gott», das «Gott denken» oder der «falsche Gott».

Christen memorieren das Ineinander von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in Sprache, Kultur und Institutionen. Diese volkssprachlich mehrdeutige Verwobenheit ist zwar biblisch konstitutiv für Gottes Verhältnis zur Welt, aber nicht allen Theologen, die den römisch-katholischen Institutionalismus «in genau dem Maße als häretisch ablehnen, in dem die Jesus Christus eigene Autorität unmittelbar für die Herrschaftsansprüche der kirchlichen Institution reklamiert wird» (Friedrich Wilhelm Graf). Diese antikirchliche «Moralkeule» ist mächtig, denn die Zeitwahrnehmung der Philosophen, Historiker und Kulturwissenschaftler spekuliert weitgehender mit dem Enthusiasmus des Berechenbaren. Was rettet die «Geschichtlichkeit» des Geistes, deren Fundamente von Kultur und rationaler Machtausübung gegen Mächte des Negativen widerstanden? Keine naturalistisch-kognitive Vergötzung der Macht hat jemals den Menschen vor sich selbst gerettet. Deswegen ist ein «Zauber» der Selbstwerdung weder analog der Selbstdurchschauung noch der Aura religiöser Memoria: Im geistesgeschichtlichen Gegensatz des Phänomens von Macht und Ohnmacht des Menschen verschärfte sich dieses Verhältnis hin zur Trennung von Metaphysik und Antimetaphysik.

Primär zu bestimmende Strukturen sind im Unterschied zur subjektiven Wertung der Historiker nach dem Zweiten Weltkrieg inzwischen relativistischer geworden. Ihre Intentionen integrierten Bedeutungsinhalte, deren Begriffe durch das unanschauliche Zerfließen ihrer Inhalte willkürliche und nicht einheitliche Bewertungen zuließen. Geschichtswissenschaftliche Begriffe, deren Synthese zugleich sinnerfassende wie sinngebende Betätigungsprozesse durchdrangen, prägen seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts «anwenderfreundliche» hypothetische Modellwechsel der Versorgungsplaner, die Machtmenschen der Praxis mit plakatiender Handlungsrede gutheißen. Sinnstiftende Wertsetzungen wurden im Sinngebungsprozess kompatibel: Dagegen impliziert der tiefere metaphorische Hintergrundsinne, in dem die Grammatik der Kultur den «Logos habenden» Menschen rückversichert, das Ansprechen und das Ansprechbarsein des Menschen als eine transzendental-anthropologische Bedingung, die eine sittlich lebendige Beziehung von Selbstführung und Geführtwerden einschließt.

Das Selbstverständnis vieler Wissenschaftler ist im Szientismus Wissensordnungen verpflichtet, in denen Gottes Normativität, gleichsam dessen Theonomie, weder im Wort noch im Bild einen Topos hat, um zur Sprache zu kommen. Insbesondere das Deutungssystem des Paradoxen, Imaginativen und Impliziten lässt sich bereits nachweisen in den Erfindungsstrategien

von Wissenschaft und Poesie, die mit dem Thema «Elektropoetologie» (Michael Gamper) ein entdeckendes Feld des Fiktionalen, Metaphorischen und Analogischen zwischen Wissen und Nicht-Wissen erschlossen haben. Im umgangssprachlich Bezeichneten, dem sog. «Du hast geschaltet», wird die Denkleistung des Begreifens kybernetisch in der Mensch-Maschine-Analogie «vereinfacht» nachvollzogen. Die Erfahrung der schleichenden Verdinglichung und Manipulation ist machinenerprobt und dementsprechend «abzuschalten». Derartige «Schaltprozesse» haben im «Schaltkreis» etwas «in Gang gebracht», in dem Gelingen und Scheitern in Kooperation und Konkurrenz kalkuliert werden. Ob sich «biologische Prozesse tatsächlich wie kybernetische Maschinen verhalten» (Ralph Bergold), ist mit Sicherheit bisher nicht «entzaubert» worden. Restrisiken mentaler «reservatio» werden dem abstrakten Zusammenwirken von Systembetrachtungen eher untergeordnet oder im Vorgriff vorausgeplant: Die Komplexität biologischer «Standardisierungs-» bzw. Rationalisierungsvorgänge erscheint wie interdisziplinär wirkende Instrumentarien der Kybernetik, die systemoptimierte Verhaltensmuster und evolutionstheoretische Wertungsmodelle neutral erklärt, aber «ohne Zuflucht zu einer vitalistischen Lebenskraft oder einem göttlichen Funken» (Ralph Bergold).

Selektionsgeprägte Wirklichkeitsdiagnosen erweitern die metaphorische Vergessenspraxis, denn sie intendieren, schwächen und verwandeln Gedächtnisinhalte, Gedächtniskunst und Gedächtnisauftrag, die mit den attraktiven «Termini Organismus, Komplementarität und Selbstorganisation» (Thorsten Moos) weltanschaulich den Grad von Totalitätsformeln erwerben. Ihre «interdisziplinären Bildwechsel» sind Konstrukte, die sich wegen ihrer «idealen Versöhnung anempfehlen» (Thorsten Moos) würden: Synthetische Säkularisate markieren somit den Leistungsstand von Hypomnese, Amnesie oder Oblivionismus. Auf Naturhaftes bezogene «Archäologie-Raster», die Grundausstattung der Metaphern, sind der wirkmächtigen Mnemotechnik analog, dagegen fundieren Gegenstandsbezüge der auf Machbarkeit geplanten «Sziento-Technologie» einen Wirklichkeitsbegriff, dem eine zukunftsweisende «Mnemotechnologie» eigen ist. So ist «Ordnung» durchgängig ein polarisierendes Reizwort geworden; es ist entweder ein apriorischer Wertbegriff oder ein ideologischer Zukunftsbegriff, dessen Modernität mit Merkmalsausprägungen eines «Produktsystems» an eine definitive Realitätsbasis gebunden ist. Im industriell-technologischen Vernunftgebrauch ist hybride Theoriegeladenheit, die Transformation und Vermittlung der Wirklichkeit konstruiert, ein gegenwärtiger Prozess der «scheinbar unausweichlichen Transformation der Wissensordnungen» (Günter Abel).

Demgegenüber ist eine «Theorieunabhängigkeit von Tatsachen und Wahrheiten» (Michael Hampe) genauso zutreffend: «Kein Mensch kann seinen Lebensanfang wiederholen» (Hans-Joachim Höhn). Im Dasein des Gewordenseins ist das «Fortgeschrittene» vergleichbar den pragmatischen Formen von Mensch und Sprache, Bild und Wort, Symbol und Welt oder Recht und Geschichte – aber mit großer Sicherheit keine fehlerhafte Verdoppelung.

«Kopierprogramme», die das Analogon vom «Gen» zum sog. «Mem» im «Code-Switching» bewerkstelligen und kognitive Imitationsfähigkeiten wie biokulturelle Mnemotechnologien überliefern, sind wegen ihrer Entschiedenheit und Eigendynamik umstritten. Ist das Mem-Konzept eine Analogie oder Metapher? Eigenständige Replikatoren, wie die der «Meme», sind sowohl «produzierte» und theorielastige als auch programmierte und rationalitätskompatible «Plastikworte» (Lutz Niethammer). Sie geben beispielsweise in der «Koevolution von Memen und Genen» (Susan Blackmore) Sprachen, Gedanken, Begriffen, Vorstellungen, Verhaltensweisen, Ackerbaumethoden, Religionen und wissenschaftliche Theorien durch selektive Imitation von Generation zu Generation weiter. Synergistisch wäre eine genetisch-memetische Logik denkbar, die in der Evolution von «Memen, die vom Gehirn zum Papier, von dort zum Computer und zurück zum Gehirn springen» (Susan Blackmore), ihren Niederschlag findet. Insofern perfektioniert die Verfasserin ihre mem-mechanologische These: «Vom memetischen Standpunkt aus dienen Menschen (mit ihrem schlaun Gehirn) als Replikationsmaschinen und gleichzeitig als selektive Umwelt für die Meme». Richard Dawkins erhebt im Vorwort zu Susan Blackmores Buch «Die Macht der Meme» drei Einwände: Sie hätten eine «ungenügende Kopiertreue», unklar sei sowohl ihre physische Beschaffenheit als auch ihre Größe. Das alles kann Blackmore durch evolutionstheoretisch kombinierte «Memplexe», erfolgreiche «Selbstplexe» oder durch hypothetische «Kopier»-Fähigkeiten gegenüber «Produkten» und «Anweisungen» handlungssicher entkräften.

Ein naturalistisch-kognitiv «vernetzter» Gehirnmechanismus, der «sowohl erwünschte als auch unerwünschte Erkenntnisse liefert» (Christian E. Elger), behauptet unter Zuhilfenahme von Virtualisation, Musealisierung und selbstreferenziellen Systemen sog. «Power-Effekte». Das bewirkt mithilfe von Techniken wie der Positronen-Emissions-Tomographie (PET) eine «gescannte» Imagebildung: «Power-Effekte» bekommen bisweilen eine aufgekürzte Objektmagie zugewiesen, deren Rezeption ästhetische Wirkungen der Selbst-Technisierung zwischen Mythos und Logos vermitteln soll. Viel mehr erhalten «Objekte» den Reizwert intermusealer Ausleihen, die in

«Sonderschauen», «Wanderausstellungen» und Ausstellungstexten dem «Bildungsbürger» flüchtige Dienste zum «Aneignen» leisten. Repräsentation, Retrospektiven und Arrangement veranschaulichen Reichhaltigkeit, vermitteln kognitive Muster oder koevoluieren Konzeptwissen. Ihre produktive Verschränkung macht das moderne Museum zur intellektuellen Metapher: Metaphorologische Kombinationsmöglichkeiten schaffen Dimensionen von Vielseitigkeit, dessen soziales Wissen einübt in Spekulation, Freiheit, Zufall, Bildung und Wissenschaft. Kontingenz wird zur konjunkturellen Sinnstiftung, kann durch das technische Repertoire wirkungsbezogener «Inszenierungen» unbehaglich stimmen und dem Besucher mehr als «wahrscheinlichen» Gewinn einreden: Inszenierungen sind der Einstieg in Metamorphosierungen, die einen radikalen Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung einüben.

Der faule Zauber einer Musealisierung ist ambivalent und entspricht zwei Seiten einer Medaille, nämlich einem falschen Erfolgsdenken, das weder das Nicht-Mehr-Wissen durch «Inszenierungsmagie» noch den Konsum kreationistischer Bildregie überzeugend einzulösen vermag. Zeugniswerte des Lebens, denen in Wort, Bild und Sprache der geistigen Ordnung das Analoge einander unähnlicher wird, bedienen sich vermeintlich maßgeblicher «Erregungsmuster», als würden sie Wahrnehmbarkeit, Modernitäts-Gedächtnis und Erkenntnisse der Neurowissenschaft spektakulär erfüllen. In der diesbezüglich «aufgeklärten» Wissensbilanz scheinen natürliche Gedächtnisfähigkeiten und -leistungen an Kraft und Schärfe zu verlieren, da das Vergessen enorm an Macht gewonnen hat. Menschen, denen die Qualitätsebene geschwächter Gedächtnisse gleichgültig geworden ist, sind eher anfällig für Analogisierungen evolutionstheoretischer Bewältigungsziele, denen gleichfalls epistemologische Deutungen entgegenkommen. Ihre Wundermittel sind zuständig für komparative Zukunftsvisionen, die ein «Weltbild mit völlig neuem kategorialen Rahmen» (Olaf Diettrich) entwerfen.

In der Horizontverschmelzung theologischer Ökumene ist der Multi- und Interdisziplinarität sowie dem Anthropomorphismus aus christologischen und hermeneutischen Gründen «konzentrierteste Aufmerksamkeit zuzuwenden», denn die menschliche Rede muss der evangelischen von «Gott analog sein» (Eberhard Jüngel). «Interdisziplinäres Reisen» (Margery Arent Safir) und vermessbare bzw. formelhafte Identitäten substituieren dagegen die «Illusion eines einheitlichen Weltbildes» (Olaf Diettrich) durch eine andere Illusion, als würde die totalitätsorientierte Erklärbarkeit der Wirklichkeit Wissenschaftler großräumig in die Lage versetzen, ihre Ordnungslehren wie vom hohepriesterlichen «Bergsattel» aus als nicht-konfessionelle,

liberale «Theologie» zu verbreiten. Dieser entspräche die «theologia» als eine philosophische Reflexion des Aristoteles oder eine «philosophy of religion» (Daniel A. Dombrowski) wie sie schon Platon und später Marcus Porcius Cato (234–149 v. Chr.) bzw. Cicero unter Einhaltung von Kultregeln mit «religio» verstanden haben. Seit der Reformation bildet «Religion» nach Luthers Formel «sola-scriptura» gleichsam «ein Geviert von sich wechselseitig erläuternden solus-Formeln» (Ulrich Körtner). Freilich eine «allgemein anerkannte Begriffsbestimmung gibt es jedoch bis heute nicht», sagt derselbe Verfasser in einem anderen Beitrag. «Religiosität» ist deswegen ein wirkungsbezogener Reflexionsbegriff, der – ausgehend von Aufklärung, Idealismus und Romantik – immer wieder in aller Selbstlosigkeit wichtige Fragen nach der «Theologie als Provokation der Philosophie» (Gunnar Hindrichs) in hermeneutischer Grundstruktur aufwirft, buchstabiert und zu begreifen sucht.

Selbstbeschreibungen von Glaube und Wissen der Wissenschaftler, die Szientismus und Menschenbild oder Naturwissenschaft und Theologie im mutmaßlichen «Wechselspiel von Replikatoren und Umwelt» (Susan Blackmore) einheitswissenschaftlich entfalten, behaupten die Gleichartigkeit aller Bedingungen. Der funktionale Äquivalenzgedanke entspricht einem Objektivitätsideal, dessen «Entrhetorisierung» gleichermaßen den Zwecksinsatz der Metaphorologie notwendig macht. Doch diese wertfreie Umformung überzeugt eben nicht wegen ihrer «Unverrechenbarkeit» (Rüdiger Campe), weil das teleologische Gespinnst mit Erfolgsbegriffen spekuliert. So gesehen durchkreuzen Dekonstruktionen ein extensives Erkenntnisbild, das Fragen nach den Grenzen des Aussagemehrwerts aufwirft, ob sie sowohl von der totalitätsorientierten und unbegrifflichen als auch undarstellbaren und wahrscheinlichen «Metaphorologie» der «Technisierungsgeschichten» (Dirk Mende) geleistet werden können.

Philipp Stoellger fragt bereits nach dem «ob und wo die Metaphorologie endet». Indem Metaphorologie Neues, das Überliefertes ohne Aufnahme der Sinnbildung mit hybridisierten Sprachformen verknüpft, radikal-hermeneutisch, bewusst, analog und kompatibel gestaltbar bzw. dienstbar machen will, scheint sich die Logik der Überbietung zur valablen Produktpalette zu erweitern, entwirft «methodologische Langzeitprojekte» oder eine kontingente «Vielfalt an methodischen Modellen»: Ihre Modifikationen erschließen in «scheinbarer Harmonie des Analogiedenkens» (Gunnar Hindrichs) wirkungsbezogene «Brückenbauten» der mechanologischen «Verzahnung» (Robert John Russell/Kirk Wegter-McNelly). Dieses «Überbrückungsproblem» ist für Michael Hampe ein «szientistisches

Missverständnis», das 1971 der kritische Rationalist Hans Albert schon als «Münchhausen-Trilemma» der klassischen Methodologie erörtert hat. Sein Begründungsprinzip differenzierte eine «Situation mit drei gleichermaßen unannehmbaren Alternativen». Seiner Meinung nach käme nur die «Aufstellung geeigneter *«Brücken-Prinzipien»* in Betracht. Was sie durch die «(meta-)rhetorische Methode» (Anselm Haverkamp) oder die in Bildern gestiftete «Interdisziplinaritätsrhetorik» (Günter Abel) als Einheitssinn entwerfen können, entfremdet sich im «Literarisierungsdiskurs». Was dessen Bildsprache mit seiner «inneren Präformation» (Gunnar Hindrichs) bestimmt, sind völlig disparate Eigenschaften einer Mischform. Insofern ist die fachübergreifende Brückenbau-Metaphorik, die eine exzessive «Lebenswelt-Analyse» auf dem höchsten Stand bisher konstituierter Metaphorologie riskiert, ein zeitlich brisantes Entfremdungsbeispiel für Identitätsbrücken und für den ökonomischen Neologismus «Metamorphosierung».

Im geschichtlichen Sprechen dominiert noch in Haverkamps «rhetorische[r] *actualitas*» die «unbegreifliche Härte» und «unübertroffene Persistenz» des Begriffs «Metapher» im Unterschied zur Wandelbarkeit aller anderen Begriffe: Die Metapher habe eine «einzigartige Stetigkeit», bezeuge als «Paläonym der Metapher» nicht nur «das Überdauern ihres Namens über der von alters opaken Oberfläche ihres möglichen, vermutlichen Begriffs», sondern dies geschehe als eine Art Hegel'scher «List der Vernunft». Folglich sei einerseits die Metapher aufgrund ihrer wiederholten Historizität das «exemplarische Paläonym, das am eigenen Leibe, in der Selbstreflexion des eigenen Begriffs beweist, was sie paläonym überleben lässt». Andererseits wird szientifisch-planbare Mechanik im mikrologischen «Übertragungsrelais» (Anselm Haverkamp) sozusagen »lückentheoretisch« leicht «verschaltet», das im kalkulierten Risikomodell «Metaphorologie» wie ein skandalöses «Meta-Produkt» (Gunnar Hindrichs) erscheint. Dessen rätselhafte «Kopfgeburt» bringt eine umwälzende Kunstform zwischen Begriff und Gegenstand hervor. Ihre metaphorologische Scheinexistenz, die Verstetigungsmechanik des erfüllten bzw. «bewältigten» Paradoxons, ist erstens «nicht mit einem Wahrheitsanspruch auf die reale Welt» (Evelyn Fox Keller) übertragbar. Zweitens reduziert sich die «wahrscheinliche» Metaphorologie wissenschaftlich zum Glasperlenspiel oder zum Spiegelkabinett, weil sie einerseits in sozialer Praxis keine «Aktualisierung des Seienden» (Gunnar Hindrichs) bewirken kann.

Die Antwort der Hermeneutik wäre andererseits nicht perspektivlos. Die «Produktivität einer solchen Inkohärenz» (Evelyn Fox Keller) bedarf

einer alternativen Perspektive, die «das Denken aus dem Gerüst der logischen Form» (Gunnar Hindrichs) hinausführen kann. Das will vom «Alternativ-Radikalismus» (Hans Albert) wegführen und dinglich stattdessen «echte Forschungsdesiderate in Sachen ‹Wissen›» (Günter Abel) originär in den Blick nehmen. Damit könnte über die natürliche Rückbindung an das Modell «Heilige Berge» hinaus auch ein gedächtnisgeleiteter «Transformationsakt» von «religiöser» Transzendenz durch eine «Transzendenz ins Diesseits» (Jürgen Habermas) Beachtung in der Moderne finden. Das ist weder eine definitive Grenzfrage von «Wissenschaft» und «Gesellschaft» noch ein «Entlastungswissen» (Veronika Lipphardt/Kiran Klaus Patel), das zwischen «Laien» und «Experten» differenziert. Unverbindlich-offen gegenüber inspirierenden Perspektiven eines exzellenten «Berg»-Profils reflektieren Menschen, die der zuversichtlich verantworteten «Übertragungsdimension» das Wort reden, im Verständigungsprozess gleichwohl «von innen» her. Diese religionsfähige Kommunikationskultur ist alternativ und respektiert wirkungsbezogene Erwartungskonzepte des «Vergessens», der unabgeschlossenen «Gesetzlosigkeit» und der dekonstruktivistischen «Transformation».

«Reflexive Geschicklichkeit» (Michael Weitz) wurde schon in der Romantik als «Abkehr von der formalen Logik und vom konventionellen Systemdenken» (Lothar Pikulik) verstanden. Diese theoretische Selbstermächtigung des Verstehens innerhalb der Realwissenschaften wurde durch «intime Verwandtschaftsbezüge» (Ernst Behler) erklärt, die Menschen als literarische Evokationsquelle des Analogisierens verkörperten. Ihre «universale Funktion» war sozusagen eine «Analogie zwischen Denken und Machen» (Lothar Pikulik). Imaginative Betrachtungsweisen, in denen Anorganisches und Organisches gemeinsam zum Ausdruck kam, hat besonders die Poetologie des Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772–1801) charakterisiert: Hardenbergs Denkform seiner chemischen Gleichnisrede beruhte auf einer «Combinationslehre der wissenschaftlichen Operationen» bzw. einer «Constructionslehre des schaffenden Geistes». Rüdiger Safranski beurteilt in seinem Buch «Romantik: Eine deutsche Affäre» die Analogie von Poesie und Religion rückblickend als «Entzauberung».

Hatten nicht den «ontologischen Imperialismus des hermeneutischen Denkens» (Hans Albert) schon früh Modelle des kybernetischen Regelkreises und Erwartungen der technologischen Gegenwart angeregt und ausgebildet? Jedenfalls vermochten objektivierte Wahrnehmungsleistungen Menschen bald in die Lage zu versetzen, einst räumlich schwierige Perspektiven, in denen sich Objektwelten nicht auf «gleicher Augenhöhe» darboten,

jetzt durch digitale Bilder-Projektionen der Visibilisierung sowohl leichter bzw. intensiver zu formieren als auch in «geswitchter» Neuerschließung zu erfassen. Antizipierende «Ähnlichkeit», die als Paradoxon zur «setzende[n] Erzeugung von Ähnlichkeit» (Philipp Stoellger) beansprucht werden kann, zwingt allerdings zur Kompetenz des Wissens. Apparative Selektionsregeln ermöglichen datenproduzierende «Perspektiven», die in den mikroskopisch bildgebenden Verfahren der Neurowissenschaften sowohl eine begriffliche Orientierung des sonst nicht Sichtbaren als auch eine in Wirklichkeit nicht abbildfähige Visibilisierung ermöglichen, die selbst zur «Digitalisierung des Analogen» (Ralf Liedtke) ermächtigt. Das Wahrnehmungsverhältnis in Gestalt des Bildes, das als «Bild *jemandem sich zeigt*», wird erst durch diese Relation zur «Urstiftung der Synthesis» (Philipp Stoellger).

Mithilfe nichtlimitierter, unendlicher Reflexionen, die Subjekt und Objekt miteinander verknüpften, entstanden verzeitlichte utopische Leitbilder, «produktive» romantische Erwartungsmythen, die temporale Erzählmuster lieferten, indem sie Zeitdifferenzen einebneten und die Mobilmachung zukunftsgerichteter Orientierungen beschleunigten. Diese Dauerhaftigkeit, «natürliche Sprachen in Analogie zu erklärenden Theorien zu sehen» (Michael Hampe), machte sich wiederum als «geswitchte» Geburtshelferin berechenbarer Kräfte in Wissenschaftssprachen bemerkbar. Der «kinetische Imperativ» (Hans-Joachim Höhn) verbürgt Zukunftsfähigkeit, denn die «literarisierte» Modernität seiner optimistischen Problemlösungen ist total, temporal und rational variabel. Deswegen ist in der dinglichen Lebens-technisierung zwischenzeitlich nicht nur der «geschichtsimplicite Zug der Logisierung vom Mythos zum Logos» (Anselm Haverkamp) angewachsen, sondern genauso akut ist die «wissenschaftsimperialistische» Frage, was die Metaphorisierung der Metapher, eine «methodische Metaphorologie» (Anselm Haverkamp) oder gar eine reflexive Metaphorologie ohne Gesetzeshüter letztlich noch dazu bringen kann, dass sie von der «Theologie als *agent provocateur* angestoßen» (Gunnar Hindrichs) wird.

Christliche Zeitbezüge des «Erinnerns, Erlebens und Erwartens» (Hans-Joachim Höhn) bewahren in der «Wiederholung als Metapher» (Anselm Haverkamp) Opakes, das sich weder für inkommensurable Sprachspiele eignet noch «eine für Erklärungen brauchbare Gotteshypothese» (Hans Albert) liefert: Alberts rationaler Kritizismus ohne disziplinäre Beschränkungen gründet auf «Konstruktionen mit Hypothesencharakter», dessen antidogmatische Wissenschaftlichkeit theoretisch und methodologisch die Annahme berechtigt, dass es sich fachübergreifend grundsätzlich um epistemologische «oder, wenn man so will, metaphysische

Hypothesen handelt». Sein «rationales Problemlösungsverhalten» richtet sich direkt gegen den Theologen Joseph Ratzinger, gegen dessen «spiritualistische Metaphysik» bzw. gegen dessen orthodoxe «Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens». Während Albert im Jahr 2008 der «Ratzingerschen Metaphysik» seine orthodoxen Prinzipien als rational realisierbare Alternative und Modalität mit gleichmacherischer «Spiegellogik» vorhält, reaktiviert und radikalisiert er seine bekannten Kritikpunkte, die er schon 1971 gegen den «methodologischen Separatismus» gerichtet hatte. Unbeirrt verteidigt jedoch eine theologische «Exzellenz», die den religiös-geistlichen Lobpreis Roms als «Fels der Kirche» privilegiert hat, mithilfe des metaphysisch-naturrechtlichen Erkenntnisbildes ihre eigene orthodoxe «Berg-Ordnung»: Gegen die vom «Christentum behauptete ‹Zeitenwende› mit dem Kreuz Jesu aus ihrer Vorgeschichte», die «ohne die vorausgehende Verkündigung Jesu vom Welt- und Menschenverhältnis Gottes nicht angemessen zu deuten» (Hans-Joachim Höhl) ist, charakterisieren heutzutage «Wissensordnungen auf Zeit» (Günter Abel) immer den hypothetischen Charakter selbstthematisierter bzw. totalitätsorientierter Bewältigungsmechanismen. Die in diesem Fortschrittsglauben willkürlich mitgegebene «Wahrscheinlichkeit» überträgt auf die menschliche Bereitschaft mechanologische, metakinetische, narratologische und wirkungsbezogene Übertragungserwartungen: Metaphorologie ist ästhetisch auffällig im fokalen Ausdruck «metamorphosierte Geschichte».

Wirkungsbezogene Sprachgewandtheit, mit der einheitswissenschaftlich «wahrscheinliche» Beziehungen zwischen Planung, Konstruktion und Metaphorik schöngeredet werden, macht wortreiche Konzepte damit weder vertrauensbildend noch überzeugend. Das scheinbare Verschmelzen disjunktiver Bereiche ist sprachlich wie kategorial unsicher, fragil oder trügerisch: Solche «mythischen» Metamorphosierungen zwischen Geisteswissenschaft, Theologie und Naturwissenschaft entsprechen erstens metaphorologischen Scheinlösungen, die Wirklichkeitsgrenzen der jeweiligen Kausalität im Erzählvorgang «überspielen». Selbsterzeugte Naturbeherrschung und metakinetische Bildlichkeit erzeugen zweitens durch theoriegeladene «Transformationen», die von der Technisierung zur Technologie wechseln, narratologische Welten, die der selbstbezüglichen fiktiven Welt vergleichbar sind. Somit könnten metamorphosierte «Kunstwerke» der Autoren durchaus Erziehungsbeispiele einer hilfreichen Sehschulung sein, mit denen dingliche «Dynamiken der Wissensformen» (Günter Abel) bzw. ihre wirkungsbezogenen «Übertragungen», «Mutmaßungen» oder «Übersetzungen» von den Basisstrukturen des Denkens her überprüft werden.

Jeder «Weltbühnen»-Beobachter kann «sehen» lernen oder die hypothetische Welt mechanologischer Erkenntnisbilder wachsender «ins Auge fassen», um zu verstehen, was man üblicherweise so nicht leicht «durchschauen» würde.

Die Expertensprache vermag «Strategien strikter Vereinfachung» (Bernd Guggenberger) durch optimistische Netzwerkmodelle «neomythisch» zu kompensieren, aber nicht gleichsam seelische Erwartungen «innerer Wahrheit» zu beglaubigen, als gäbe es grundsätzlich so etwas wie eine «Soteriologie» des Machbaren. In ähnlich ästhetischer Spekulation sind Planungs-rationalität und Mythos weder dem Lauf ineinandergreifender Räder noch den Handlungsvorstellungen freier Willensakte und -richtungen analog. Im übertragenen Sinn sind diese Hoffnungen einer «histoire totale» utopisch; narzisstisch sind sie das «lückentheoretisch» gesteigerte Wunschenken einer radikalen Metamorphosierung, deren Praxisbegriffe vielleicht mit denen der theoretischen Modelle kompatibel sein können. Als «begriffene Geschichte» (Jürgen Moltmann), die handlungsleitende «Verzahnungen», «Verschaltungen», «Umschaltungen» «Verkettungen» oder «Verkopplungen» mechanologisch-planerisch «eingebaut» hat, würde sie aber ganz gezielt «politische Mythen» (Karl-Joachim Hölkeskamp) feilbieten. Davon unbeeindruckt wird die «Vorstellung eines Dilemmas von Naturalismus und Menschenbild», von der Wissenschaftsphilosoph Michael Pauen in seinem Buch gesprochen hat, vollkommen verharmlost. In seinem Darstellungsstil, der sowohl einen autoritativen Sprechakt als auch einen faktischen Konsens im Verweispronomen «wir» formelhaft präsentiert, sieht er weder ein «prinzipielles Konfliktverhältnis zu unserem Menschenbild» noch eine «Revolution unseres Menschenbildes»: Seiner Meinung nach sei es deswegen schlichtweg falsch, von einem «naturalistischen Missverständnis» zu sprechen.

Pauens Vorstellungen enthalten interdisziplinäre Einflüsse einer «heliomorphen Theologie»: Seine «religiös interpretierte Naturphilosophie» (Jan Assmann), die sich vom biblischen Monotheismus unterscheidet, ist ein kosmologisches Regulativ gegen kritische Einwände, in denen behauptet wird, dass entweder eine «prinzipielle Revision von Kernbestandteilen unseres Menschenbildes wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Freiheit und Verantwortung» oder eine «Degradierung des Menschen» bzw. die «Nivellierung seiner spezifischen Fähigkeiten» bevorstände. Pauen agiert mit der These, der Naturalismus erkläre nur, wie menschliche Fähigkeiten zustande kämen. Zugleich ist er jedoch der Auffassung, «dass die Geisteswissenschaften ein eigenes methodisches Instrumentarium benötigen», denn «ein sinnvolles Verständnis von Naturalismus» würde «ohne methodische

Alleinvertretungsansprüche» auskommen. Das ist leicht gesagt, ohne zu klären, was für und zu welchen Modi in symbolischer Kommunikation das Adjektiv «sinnvoll» eigentlich befähigt. Andere Argumente Pauens müssen im Geist einer Differenzierung erheblichen Widerspruch herausfordern, wenn er die «bemerkenswerte Stabilität unseres Menschenbildes» herausstreicht. Pauen hat multiperspektivische Ursprünge des «substantiellen Kern[s] von Subjektivität und Verantwortlichkeit» nur bei Pharaonen im alten Ägypten, bei Homer und in der griechischen Tragödie entdeckt. Der Wissenschaftsphilosoph zerstreut alle Bedenken, denn in Opposition zur «großen Konstanz der substantiellen Gehalte unseres Menschenbildes» ständen nach seiner Ansicht allein «massive Veränderungen in unseren wissenschaftlichen Theorien und in unserem Weltbild».

Welche spezifischen «*Erklärungen*» sind in ihrer Ganzheit für «unser» Menschen- und Weltbild historisch zu erinnern, wenn sich die «substantiellen *Inhalte*» in ihren «Grundzügen nicht wesentlich von unseren heutigen Vorstellungen» unterscheiden? Vorausschauend kommt noch hinzu, dass zukünftige Generationen «Grenzen revidieren werden, die uns heute als unüberwindlich erscheinen». Inwiefern würde sich dann «an diesen Stellen auch das naturalistische Dilemma auflösen» (Michael Pauen)? Interdisziplinarität legitimiert sich selbst, denn gegen Gott gerichtet heißt das im «lückentheoretischen» Vollzug, «sie lässt ihn aus» (Eberhard Jüngel). Epilepsieforscher Christian E. Elger lässt Grenzen religiösen Erlebens und epilepsieähnlicher Visionen, die bei den antiken Griechen den Rang einer «heiligen Krankheit» einnahmen, offen. Er hat da weniger Skrupel, denn in wenigen Jahrzehnten müsse das, «was der Mensch sein kann und sein soll, neu definiert werden». Mit diesem Freifahrtschein für spekulative Erkenntnisbilder produzieren Wissenschaftler unbedenklich soteriologische «Wegmetaphern», um im Prozess der Analogisierung «mythische» Denkmuster zu entwerfen. Ihre literarische Kreativität behandelt wissenschaftliche Fragen, ob «die menschlichen Gehirne Gott als (vielleicht nützliche) Fiktion erfanden» oder ob «Gott nur ein Hirngespinnst» (Rüdiger Vaas/Michael Blume) ist. Angepeilt wird ein «HirnGott» (Gerald Wolf), den neurobiologische und kognitive Perspektiven eines evolutionären Schaltkreises funktionalisieren. Buntscheckiger wird somit die Fiktionalität der ineinander greifenden narrativen bzw. narratologischen Wirklichkeiten, denn autonome Vorstellungen «utopisieren» die «Authentizität der Welt»: «Bildung und Freiheit sind ihre Attribute» (Andreas Wirsing), die im erzählenden «Akt der Popularisierung» (Margery Arent Safir) subjektivistische, autozentrierte und exzessive Zukunftserwartungen präsentieren.

Kapitel 7

Jahwe und Zion:
Szientismus und
Glaubwürdigkeitskrise

«Gleichschaltung» und «Analogisierung»: «Dritte Kultur» und «Behältermetapher»

Der narrativ-narratologisch gemischte Mythos, der in einer Grammatik zukunftsweisender Orientierungen Defizite historischer Bildung einfach camouffiert, enthüllt als Bedeutung, Form und Ziel klare Absichten. In seinen «mythischen Begriffen» (Roland Barthes) ist eine disziplinäre Eigenständigkeit nicht üblich, denn unbegrenzte Aneignungskapazitäten benötigen geradezu interdisziplinär gleichgeschaltete Kapazitäten, damit offene Assoziationsspielräume für metamorphosierte Handlungsoptionen und metakinetische Transformationen. «Brücken bauen» (Ted Peters), um «Hindernisse», «Brüche», «Lücken» oder «Klüfte» zweckdienlich zu überwinden, geschieht mit dem interaktionell «gesicherten» Antrieb, nach neuen Wahrheiten zu suchen. An der Dignität dieses logischen Ziels besteht kein Zweifel; doch das Verfügen von Gottes eigener Wahrheit im Allgemeinwissen bedeutet nicht, dass die Wissensmaterie ohne eine ontotheologische Autorität der Glaubenslehren frei flottiert, wenn es heißt: «Das Ideal der Naturwissenschaft deckt sich mit dem der Theologie» (Robert John Russell/Kirk Wegter-McNelly). Was hypothetisch wie eine «ideale Deckung» erscheint, ist allerdings eine selbstbezogene mechanologische Identitätsstiftung, die mithilfe metaphorologischer «Brücken» eine «Wahrscheinlichkeitswelt» des gleichgeschalteten Szientismus darstellt und steuert. Ihre sog. kulturelle Konvergenz als logischer Identitätsmechanismus verklärt in der wissenschaftlichen Methodensprache die ästhetische Selbstbezüglichkeit, erweist sich aber als «ein opaker, erblindeter Historismus» (Anselm Haverkamp) oder überspielt optimistisch jede Inkommensurabilität.

Hintergründige, innere und wunderbare Erkenntnis des Erscheinungsbildes spielen überhaupt keine Rolle. Äußerliche Analogien, die zum extensiven Gestus geworden sind, bieten aber selbsterzeugte Chancen für Metamorphosierungen und «Transformationen», die Inhalte vermeintlich wirkungsvoll assimilieren und damit Quellen für koordinierte Irrtümer oder für eine defiziente Zukunft sind. Einer exzessiven «Analogisierung des Analogielosen» hatte schon Osteuropa-Historiker Reinhard Wittram (1902–1973) bereits 1966 im Schlussbeitrag «Bedeutung und Gefahren des Institutionellen in der Kirche», erschienen in seiner Publikation «Zukunft in der Geschichte», ganz entschieden widersprochen. Doch der zwischenzeitliche Mobilisierungsprozess «übersetzte» und formte den «Ruf nach einer grundlegenden Therapie» (Hayden White) der Gesellschaft. Logische Modernisierungsschübe der Analogisierung wirkten zunächst

im Modus des Sichverhaltens begriffsschöpferisch: Intentionen einer autozentrierten Denkform sind hinreichend für «fabel-hafte» Theorien, wenn sie die Wirklichkeit als «Mythen des Alltags» (Roland Barthes), als «bürgerliche Religion» (Johann Baptist Merz), als «ultimative Rebellion» (Susan Blackmore) oder generell als «politische Mythen» aufgewertet und metaphorologisch «richtig» erfassen wollen. Modernisierungstheoretisch «gängen» diese hypothetischen Perspektiven jeden noch so zukunftsorientierten und erfolgsgekrönten Szientismus, so dass die säkularisierte christliche Eschatologie eher «durch Ungereimtheiten und Verwirrungen charakterisiert» (Gianni Vattimo) ist. «Große Explorationsmodi» überspannter Hypothesen entlassen keinen Wissenschaftler aus der Verantwortung, denn sie könnten sich aus normativ-persönlichen Gründen den Gefährdungen interdisziplinärer Methodologie nicht entziehen. Konfrontationen sind dann im «vernünftig-gegenläufigen» Zeitmodus unausweichlich, wenn praxisrelevante Fragen der Letztbegründung fachlich-originäre, demokratisch-gleichberechtigte und moralisch-solidarische Rechtfertigungen bzw. Entscheidungen herausfordern: «Moralische Selbstverhältnisse eines Subjekts» vereinen in sich die «Modalitäten des Anspruchs von Zeit und Sein» (Hans-Joachim Höhn).

Im scheinbar übersetzten «*Durchdringungsfeld*» von «interkontextueller Transformation» (Roland Faber) und interdisziplinärer Theorie, die Pluralität und Zirkulation mit technologischen Gleichschaltungsabsichten lenken, «herrschen» pilotierende «kulturelle Codes» mit durchweg hypothetischen Imperativen: Mythenhafte Vernetzungen sind vorweg Entwürfe sprachlicher Glättungen für jeden arrangierten Zweck. Insbesondere die Mythisierung von determinierter Überrationalität und zugleich partiell konditionierter Rationalität entdeckt, erweitert, verengt, appliziert, metamorphosiert oder materialisiert neue Gegenstandsbereiche, die im Szientismus verschiedene Bezüge zur Realität haben sollen. Nancey Murphy schlägt alternativ vor, «modernes Denken in einem dreidimensionalen Raum» zu definieren, «der aus dem Schnittpunkt dreier konzeptueller Achsen entspringt». Religiöses Bildungsgeschehen, das im Unterricht entsprechende didaktische Qualitäten mithilfe einer «religious literacy» umsetzen soll, kann diese integrationspädagogische Mechanologie weder kognitiv noch internalisiert einleiten und begleiten, schon gar nicht dessen szientifischen Probleme beheben.

Die Annäherung von Literatur- und Kulturwissenschaft hat zugleich Erweiterungen von Sprache und Literatur gegenüber den kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen mobilisiert. Seit dieser «kulturalistischen

Wende» in den Literaturwissenschaften» vor ungefähr dreißig Jahren wird um ein didaktisches Wissenschaftskonzept des «Methodischen Kulturalismus» (Peter Janich) gerungen, das «Kultur als Inbegriff aller menschlichen Arbeits- und Lebensformen einschließlich der naturwissenschaftlichen Entwicklungen begreift» (Ansgar u. Vera Nünning). Das ist im Status modernetheoretischer Erkenntnisbilder bekannt, so dass ihre durch Rationalität entworfenen sozialkonstruktivistischen Kulturmodelle generell totalitätstheoretische Grenzüberschreitungen fördern. Im Szientismus sind sie vergleichbar dem «Plan als Mythos im Sinne einer mythischen Verklärung von Zukunftsvisionen» (Anselm Doering-Manteuffel), in dem «Basisvokabulare» sowohl dem traditionellen Kulturkonzept den Status der Allgemeingültigkeit aberkennen als auch eine «immanente Rationalität des Gegenstandes wie auch eine Rationalität der wissenschaftlichen Analyse» kontextualisiert voraussetzen: «*Invisibilisierung von Kontingenzen*» (Andreas Reckwitz) als methodologische Maßgabe wertet die Diskussion über «diskontinuierliche» historisierte Kulturereignisse auf, begründet deren holistische Zukunftsfähigkeit und «legitimiert» die scheinbar allgemeingültige Strategie des hypothetischen Szientismus. Im «Wende»-Jahr 1989 radikalisierte Hayden White seine Aussagen in einer erschreckenden Prognose: «Diskontinuität, Auflösung und Chaos ist unser Schicksal».

«Literarisierung» beginnt unauffällig einen gesamtgesellschaftlichen Prozess zu lenken, in dem der herkömmliche Begriff «Literatur» allmählich überholt, verdrängt oder überlagert wird. Wenn nach Piotr Kochaneks Aussage das Ziel einer Arbeit – allerdings mit der Schneisen schlagenden Fragestellung – die Methode determiniert, dann ist die erkenntnistheoretische Annahme berechtigt, dass in den multimedialen Rezeptionswegen Synthese-Formeln wirkungsbezogener «Literarisierung» nicht nur überwiegen, sondern durch mechanologisch-planhafte Vor- und Übergriffe ihre «wahrscheinlichen» zukünftigen «Bau»-Erfolge absichern: Konsumtive Übersetzungsarbeit garantiert sowohl offene Prozessverhältnisse als auch vereinfachte «lückentheoretische» Literarisierungslösungen, die wie im Szientismus als «bloßes Postulat» (Johannes Anderegg) oder logisch durch «kulturelle Konvergenz» leichthin verfügbar sind. «Glatte» spekulative Funktionalitäten machen Leser nicht nur neugierig, sondern binden sie dinglich-fortschrittlich in weiterführende Problem- und Themenkreise ein. Zugleich dekonstruiert sich die «Einheit des Fachs Geschichte»: Materialistische, metaphorologische, totalitätstheoretische, metakognitive und methodologische Gleichschaltungsprozesse zwingen auf diese Weise zur «permanenten Erweiterung» (Winfried Schulze) des Denkens.

Damit wird die historische «Diversität der Totalitäten menschlicher Lebensweisen» (Andreas Reckwitz) anhand verschiedener vergangener Konfigurationsmodelle erst dinglich angemessen «sichtbar». Die geistige und soziale Autonomie des Intellektuellen, der mit seiner Zeit in produktiver Spannung lebt, erschafft rückwärtsgewandt, zur Kontinuität «gegenläufige» weltaneignende Äquivalenzprodukte: Ihre Entdeckung bereichert die Angebotspalette der bisher in der Vergangenheit der Humanwelt weniger beachteten Lebenspläne, die sich jetzt mithilfe der Umkehrungsmethode als reversibel gemachte Kontingenzzperspektiven entfalten. Ihnen entspricht die Macht der Historizität, denn damit können alternative Zukunftsansprüche einander zugeordnet werden.

Historische Potenziale ehemals unterlegener, «nicht ausgeschöpfter kultureller Bedeutungsressourcen» (Andreas Reckwitz) halten für den Bürger als Auswahlmöglichkeit offenbar gleichberechtigte Alternativen bereit: «Historische Spezifität (und möglicherweise auch Befremdlichkeit)» genügt jetzt dem «modernetheoretische[n] Perspektivenwechsel» (Andreas Reckwitz). «Intentionale Akteure» im Szientismus vervielfältigen die Gestaltung von Zukunft, denn ihre metamorphosierten «Verschiebungen» relativieren die «verstehbare Kontinuität des Historischen» und machen der Öffentlichkeit praxeologische Erkenntnisbilder der «Diskontinuitäten wahrnehmbar». Damit reagieren sie «mit einem selbstreflexiven Blick auf die Begriffsabhängigkeit und Narrativität der historiographischen Perspektive», indem sie sowohl «alte» Theorievokabulare dekonstruieren» (Andreas Reckwitz) als auch ein historiographisch bearbeitetes Kommunikationsfeld teleologisch aufarbeiten. Die intellektuellen Positionen zwischen «Traditionalisten» und «Modernisten» vergleichen sich im semiotischen Feld schneller. Was ihre Subjekte schließlich theoretisch vor allem auszeichnen würde, wären autozentrierte Bilder kultureller Konvergenz, selbsterzeugte Welten methodologischer Gleichschaltung und Aussagen praxeologischer Offenheit.

In kulturalistischer Kontingenzzperspektive handelt es sich um materielle, logische, multifunktionale Beziehungen zwischen Neurotechnologie, Religion, Theologie, Soziologie, Natur- und Geisteswissenschaften. Hypothetische «Systeme» verknüpfen die «Vielzahl der Welten» (Burkhardt Gladigow) mit dem ethologischen Begriff der «Passung», die die selbstorganisierenden Konfessionen des «homo metaphysicus» und des «homo faber» gleichsam pilotiert anfertigt, metamorphosiert, synchronisiert, synthetisiert oder evolutionär «gleichschaltet». Interdisziplinäre Verfahren der Spezialisten integrieren Sinnzusammenhänge von Kirche, Liturgie, Bild und Wort, auch

wenn diese Analogisierung und Materialisierung höchstens «wahrscheinliche» Erkenntnisbilder proklamiert. Analogizität, die das Analogielose nicht zu tangieren vermag, nötigt zur Trennschärfe der Sinnspezifika. In welchem Verhältnis von Legitimität und Notwendigkeit sind Gott und Evolution aufeinander zu beziehen? Die gesprächsbereite Einheit von Gott und Evolution differenziert sowohl Fragen nach der schöpferischen Immanenz in Wortwahl und Sprache als auch «überkommene Gottesvorstellungen» (Roland Faber) in Wissen, Adaptation, Diagnostik und Hermeneutik. Wirkungsbezogene Denkmodelle sind zum einen durch sach- bzw. sprachlogische «Transformationsakte», die Gott, Welt und Mensch im sinntragenden, hoffnungsvollen und zukunftsfähigen Dialog formalisieren wollen, zum anderen aufgrund methodischer Explikationen nicht ohne Weiteres mit der Offenbarungswahrheit in der «einen» Wirklichkeit vereinbar.

Die stets produktive Prozesstheologie, für deren «wahre Methode philosophischer Konstruktion» der Wissenschaftstheoretiker Alfred N. Whitehead in seinem Vorwort zu «Prozess und Realität» das organische Vorbild liefert, ist gleichsam für Roland Faber ein systemsprengendes Programm. Ein Erfolgskriterium geht von der relationalen und kreativen «Erfahrungsvielfalt innerhalb der Grenzen eines Ideenschemas» aus. Indem Roland Faber mithilfe von Whiteheads konstruktivem Denken ein Ideenschema symbolischer Logik entwirft, rechtfertigt er die trinitarische Autorität und Natur Gottes. Insbesondere deren autoritative Beständigkeit sei ein uranfängliches Datum für die Welt – ihre Interdependenz und Versöhnung deutet auf kreatives Fortschreiten durch die evolutionstheoretische und schöpfungstheologische Bezugnahme im «rettenden Schöpfer». Damit wird Gott zum narrativen Instrument des Neuen, mit dem sich Faber zur «Selbsttranszendenz der Welt in ihrer Selbstorganisation» (Ralph Bergold) befähigt. Gottes sog. «Dipolarität» [!], die wie der metasprachliche Terminus «Konnektivität» Komplexes bündelt, ist eine neomythisch-theodramatische Gleichsetzungsgröße: «Prozesstheologie ist Theopoetik» (Roland Faber), in der das Spannungsverhältnis von Schöpfung und Evolution oder «Geistigkeit und Materialität» einerseits das kreative Abenteuer Gottes darstellen. Andererseits ist Gott in seiner Weltverwobenheit auch das «Ereignis kreativer Transformation der Welt» (Roland Faber). Gott ist jedoch weder «von außen» noch «von innen» ein dinglicher Faktor des Evolutionsprozesses.

Schöpfertum und Bewegungsprinzip erzeugen dementsprechend in Fabers «Prozesstheologie ihren Panentheismus», dessen doppelsträngige Tradition mit «Pharao Echnaton und dem vorsokratischen Philosophen Heraklit begonnen» habe. Die Variabilität theopoetischer «Grenzübergänge»

oder «Verschiebungen» bedingt in aller «Wahrscheinlichkeit» praxeologisch vorbereitende «Aspekte eines prozesstheologischen Alternativprogramms», in deren «transformatorischer Matrix» sowohl eine «transformatorische Spiritualität» aufleuchtet als auch «zentrale spirituelle Erfahrungen» relevant erscheinen, symbolisiert die «konkreszente und transitorische Spannung zwischen Solidarität und Kreativität, Krise und Identität, Entscheidung und Geschenk, Abenteuer und Friede» (Roland Faber). In dieser Dipolarität ist die «Folgenatur Gottes» stets eine «Vielheit wie eine Einheit»; somit ist «Gott der große Begleiter – der Leidensgefährte, der versteht», so hatte A. N. Whitehead zum Schluss seiner Ausführungen von «Prozess und Realität» geschrieben. Er fügte noch hinzu, im Leben jedes zeitlichen Geschöpfes sei ein innerer Quell der Richter: «Erlöser und Unheilsgöttin, die Transformation seiner selbst, immerwährend im Sein Gottes». Whitehead und Faber überwinden in ihren synthetischen Großprogrammen jegliche «Systemstarre» durch spekulative Raumwahrnehmung, planerische Potenzialität oder szientifische «Systemflexibilität». Allison H. Johnson, Whiteheads Schüler, konzentrierte seine Kritik auf Whiteheads sprachliche Illusionierung und auf die evolutiv dimensionierte Machbarkeit und Vagheit der begrifflichen Wirklichkeit. Sein Lehrer habe es einfach abgelehnt, «denselben alten Dreh in einer barbarischen Terminologie» zu verkaufen, denn neue Ideen im Szientismus könne man nicht mit alten Begriffen ausdrücken.

Whiteheads und Fabers kosmologische Großprojekte sind geprägt von einem sprachlich-effektvollen Ordnungs- und Leistungsgestus. Zum Ersten sind Whiteheads Original und Übersetzung im «Nachwort des Übersetzers» nicht nur mit der Relevanz kokettierender Planungseuphorie vorbelastet, sondern sie können «wegen des hochartifiziiellen Charakters kaum unmittelbare Lust auf die Lektüre intendieren». Zum Zweiten durchkreuzt Fabers intelligente Determinationsmacht in Wirklichkeit jede lebenserhaltende Balance, weil Zeiten verkürzt, Räume verengt und Mythen von ungeheurem, ungenutztem Wissen bestimmt werden. Spätestens im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hatten Begriffe wie Religion, Rationalität, Adaption, Akkommodation, Transformation oder Assimilation einen interaktionellen, multifunktionalen, materiellen und kollektiv-mythisierenden Wert bekommen – eine unterschwellige Tendenz zur megahistorisch-narrativen Finalisierung.

Die 1877 entfachte «Haeckel-Virchow-Kontroverse», die Jutta Kolkenbrock-Netz in ihrer «gesamtwissenschaftlichen» Tragweite untersucht hat, aktualisierte viele populäre Funktionen neuer mythischer Konfigurationen. Rudolf Virchow (1821–1902) hatte bereits 1865 in Hannover – ganz im

Sinne nationaler Selbstdarstellung und Begeisterung – die «Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte» sowohl zur extensiven «Neudefinition der Forscherrolle» als auch zum «Denken ohne Autorität» aufgerufen: «Es ist die Wissenschaft für uns Religion geworden». Beherzt forderte er von den Anwesenden, die exakte «naturwissenschaftliche Methode» in Deutschland zur «eigentlichen Maxime des Denkens, des sittlichen Handelns» zu erheben. Aufgrund dieser nationalen Führungsrolle werde die «Konfrontation von Wissenschaft und Religion» mithilfe einer «Mythisierung der Methode» ausgeglichen, deren kulturhistorische Bedeutung in der Reformation ihren ersten tatkräftigen Ausdruck gefunden habe. Virchow, der sich damit auf ein «genetisches Prinzip» berief, ging es – wie 1871 in seiner Rostocker Rede vor derselben Versammlung – um ein Gelehrtentum, das den akademischen Bildungs- bzw. Methodendiskurs mit der Mobilisierung realpolitischer dinglicher Ziele wirkmächtig vereinen sollte: Dieses Pathos, das der damaligen Elite den analogen Dienst stimulierender Sinneffekte von Rationalität, Mythos und Religion als rezeptologische «Mischung» abverlangte, bündelte Zielsetzungen, die im deutsch-nationalen Geist den Einzelnen in der Gemeinschaft gewisserweise zur Nachfolge verpflichteten. Folglich mussten nach dem Erreichen der «äußeren Einheit des Reiches» schnellstens Maßnahmen zur Stabilisierung der «inneren Einheit» in die Wege geleitet werden.

Lebendige Wissenschaft lebt vom sachlichen Widerspruch: Ausdrücklich von einer darwinistischen Wissenschaftsposition aus verteidigte Ernst Haeckel (1834–1919) sein «genetisches Prinzip» deutscher Wissenschaft», indem er dem deutsch-nationalen Element das beifügte, was er allein für die «biologischen Wissensfächer» durch eine «geschichtlich-philosophische Methode» in Anschlag brachte. Beide materiellen Geltungsbereiche, die der Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, gerieten nunmehr in den wissenschaftstheoretischen Aneignungsprozess einer «Mythisierung von Wissen», so dass Haeckel daraus die «Koexistenz zweier grundlegend verschiedener Methoden auf dem Felde der Naturwissenschaft» folgerte. Der Darwinist berief sich auf Methoden der vergleichenden Sprachwissenschaft, die im «mythischen Ausgleich von Mensch und Natur» dazu ermutigt hatten, nun naturalistisch-«geswicht» von einer «allumfassenden einheitlichen Methode» der beginnenden Empirisierung zu sprechen. Haeckels spekulative Ansätze für Belege einer «Ethik der Entwicklungslehre» riefen 1877 allerdings Virchows eindringliche Warnung hervor, «Lehrsätze, welche nur für einen oder einige Fälle bewiesen sind, ohne weiteres ins Unangemessene auszudehnen». Virchows «eigene Mythisierungsstrategie», in der

Haeckels monistischer Progressismus schlichtweg als «Ersatzreligion» kritisiert wurde, koordinierte aber theoretische Grundlagen, die ebenso den Vorwurf «ersatzreligiöser» Absichten gegen seine Methode rechtfertigten.

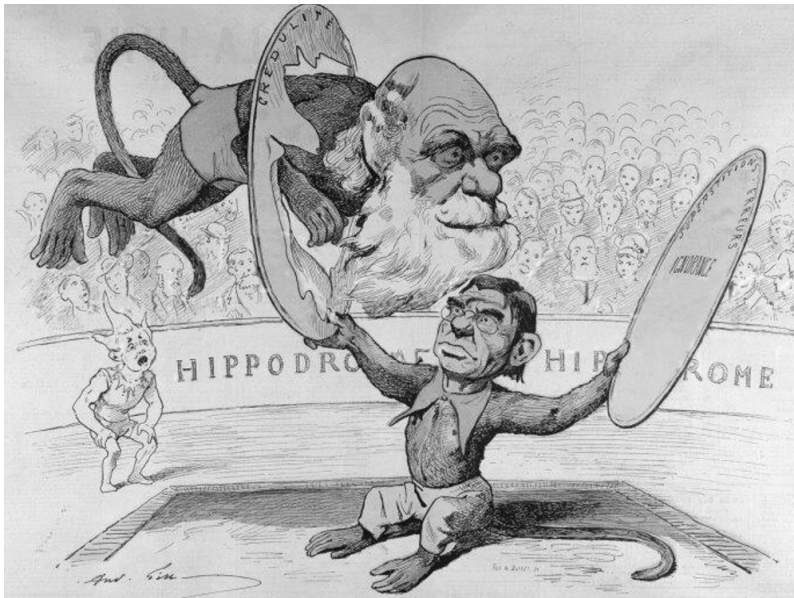


Abbildung 4: Charles Darwin's Evolutionstheorie wurde als «Affentheorie» diskriminiert. Gezeichnet vom Karikaturisten André Gill (1840–1885) präsentiert er Darwin als «Chimäre» oder «Affenmensch», den die antikerikale, satirische Pariser Wochenschrift «La Petite Lune» am 18. August 1878 mit diesem Zerrbild veröffentlicht hat. Dort wird «Affenmensch» Darwin im «Dressurakt» des Philosophen und Medizinhistorikers Émile Paul Littré (1801–1881) «vorgeführt». Im Zentrum der Jahrmarktsschau («Hippodrom») stellt die Karikatur auch ihn als «Affenmensch» bzw. Dompteur dar, der zwei Papierreifen hochhält. Die spezifische Akrobatik bildet Darwin in dem Moment ab, als er im «affenartigen» Sprung den ersten Papierreifen mit der Bezeichnung «Gläubigkeit» (franz. «credulité») durchstößt. Der zweite Papierreifen trägt die Aufschrift «Aberglauben» (franz. «superstition»). Abseits der Szene bestaunt ein Clown den Vorgang vor der Hintergrundkulisse von Besuchern.

Weder eine vermeintlich schlüssige Theoriekongruenz noch die «Analogisierung des Analogielosen» waren Virchows ursprüngliche Intentionen; vielmehr sprach er sich entschieden «gegen das neue Wissenschaftsparadigma der Darwinschen Evolutionstheorie» aus und plädierte stattdessen aus politischen Gründen für eine «Selbstbeschränkung der Freiheit der Wissenschaft auf die durch die Einheit der Methode gesicherten wissenschaftlichen Lehren». Dass dennoch unterschwellig mögliche Äquivalenzrelationen dieser beiden Strategien jederzeit in experimentellen Aneignungsprozessen, Methodenartefakten und Sinnfälligkeiten dinglich verplant werden konnten, ist wohl unbestritten. Darwins Bildlichkeit, die mithilfe seiner Metaphorik im Industrialisierungsprozess beim Unternehmertum und in der Fortschrittsideologie enormen Rückhalt fand, entsprach einer intentionalen Begrifflichkeit, die durch die metaphorische «Übertragung und Rückübertragung» (Uwe Pörksen) zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften sowohl übergreifende Standards in der Öffentlichkeit als auch wegweisende Zielsetzungen der Empirisierung artikulierte.

Die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg, die sog. «Urkatastrophe» Erster Weltkrieg selbst und die folgenden Erschütterungen in der Weimarer Republik verschärften schließlich Tatbestände praktisch-resistenter Mischungsverhältnisse. Die klärende Frage, was für Christen im Vergleich von damals wie heute an gedanklicher «Durchdringung» und semiotisch-begrifflicher «Durchgängigkeit» überzeugend konstitutiv sei, problematisiert die gesamte menschliche Erfahrungswelt. Was denkbar erscheint, ist heuristisch nicht immer leicht zu differenzieren, denn schnell kann ein Mythos des Mentalen überhand nehmen. Dass aber etwas völlig Neues die Menschen und die Welt in grenzwertigen Situationen existenziell zu erschüttern vermag, ist nicht nur eine Binsenwahrheit, sondern gleichsam eine Frage nach dem konstitutiv Christlichen, inwieweit Widersprüche des «Wahren» zur Logik der Geschichte einzuschätzen sind. Insbesondere eine phänomenologische Analyse des «everyday coping» bleibt so nebulös, dass sie eine generalisierte Bewertung für interaktionelle Zusammenhänge und für den intrinsischen Umgang mit Natur und Kultur, Ordnung und Politik oder Wissen und Literatur nahezu neutralisiert. Aussagekräftig sind nicht nur modisch-materiale Mythenapplikationen, sondern hauptsächlich Fragen nach der naturalistisch-kognitiven «Bildung», «Identität» und Empirisierung des Menschen mit sich selbst. Erfahrungsgemäß navigierte ihre formal-theoretische Nahtlosigkeit der Antworten die «Negation aufklärerischer Rationalität» (Anselm Doering-Manteuffel) bis zur absurden «Mythos-·Bricolage» einer pervertierten nazistischen Gewaltherrschaft.

Reicht etwa eine essentialistische Begründung aus? Poetologisch und narratologisch verbinden Reizoffenheit und Labilität in einer scheinbar gelingenden Kreativität der Bewusstseinsbildung: «Spätestens ab dem 18. Jahrhundert» sei der «enge Zusammenhang zwischen dem alttestamentlichen Bilderverbot sowie dem neutestamentlichen Angebot einer *Imitatio Christi* und den entsprechenden pädagogisch-politischen Idealen» verblasst und die «Verbindung von ›Bildung‹ und ›Bild‹» (Käte Meyer-Drawe/Egbert Witte) zerrissen.

Die Verfasser vermeiden in ihrem Urteil klare Kriterien sowohl über die Täterprofile und Denkprinzipien als auch über die Bereitschaft von gebildeten Führungsgruppen, sich aktiv in den Dienst einer Logik verbrecherischer Ziele einzureihen. Ebenso schweigen sie über mentale Affinitäten zwischen der Weltanschauung des Nationalsozialismus und der vorwissenschaftlichen Legitimierung moralischer Blindheit gegenüber Wahrheit, Wissen und Werten. Ins Zentrum der Analyse rückt das Verhalten und Handeln der Elterngeneration in der nationalsozialistischen Realität. Die Aussage, Nationalsozialisten hätten – allerdings mit verändertem Inhalt – unter Bildung «nun Charakterbildung im Sinne der Reinerhaltung der Rasse» verstanden, überzeugt gerade deswegen nicht, weil der «deutsche Messias Adolf Hitler» (Stefan Heep) mit seiner arischen Kampf- und Opfergesinnung rassistisch und zielgerichtet die diktatorisch gleichgeschaltete «Volksgemeinschaft» bewusst indoktriniert, instrumentalisiert und kriminalisiert hat. Unter der Leitthese von Heeps Beitrag, die sich «wiewohl bildhaft und als ein Gedankenspiel» versteht, will Stefan Heep am Beispiel einer «jüdisch-christlichen Häresie» das «sehr prekäre Verhältnis von Religion und Ideologie, das nicht erst durch die menschenentwürdigenden Kalamitäten des zwanzigsten Jahrhunderts an Aktualität gewonnen hat, aufhellen». Heep entwirft anhand bedeutsamer «Wegmarken der christlich-abendländischen Geistesgeschichte», dass sie – bezogen auf das Glaubensvorbild der katholischen Kirche – einen dogmatischen «Grundstein des Nationalsozialismus» formen würden, der in «Hitlers Geschichtsbild eine exakte Transformation der in die jüdische Heilsgeschichte eingebetteten Danielapokalypse» verbalisiere. Das zum wirklichkeitsfremden «Schema vereinfachte apokalyptische Weltbild» bilde eine «inhaltliche Konstante», nämlich den «Mythos des Schamanen Hitler: die Juden sind die Verursacher alles Bösen, die Chaosmacht, die mit ihrer Hauptwaffe, dem Bolschewismus, Deutschland zu vernichten trachten». «Gestanzter» Unsinn, die konstruktivistische «Sakralisierung» und das optional überforderte «Transformationsprodukt» von «Danielapokalypse und Hitlers Apokalypse», können in der uneigentlichen «Synopsis»

keine «Harmonie» determinieren. Jede thematisch verbindliche Konvergenz ist das Konstrukt eines Relativismus, durch das weder eine Art «Kommunion» mit dem Führer» noch das in der «nationalen Wiedergeburt erneuerte deutsche Volk» legitimiert wird.

Mithilfe einer vielversprechenden, scheinbar alles ermöglichenden «Transformationstechnik» wird die «weltgeschichtliche Sendung als ausgewähltes heiliges Volk» postuliert, in dessen Geist der «wirklich Gottes-treuen», eines «wahren Gottesvolks», der «messianische Chiliasmus» oder der «hitlersche Nationalsozialismus» den «Kampf gegen diesen Antichrist [Bolschewismus, d. V.] aufnimmt und siegreich aus ihm hervorgehen wird». Die «Tradition der typologischen Interpretation» wird als «Denkform der Geschichtsbetrachtung» (Sabine Schrenk) und der bildenden Kunst einfach «ausgehängt», auch wenn sie ein möglicher Bestandteil des Denkens bis heute geblieben sein könnte. Selbst die Kriminalisierung der Werte mythologisierte weder einen rassistischen Geschichtsdeterminismus noch eine heilsgeschichtliche «Gnadenreligiosität» und Destruktivität bis zur schrecklichsten Inhumanität: Was mit den «Willkürgewaltakten der Chiliasten» scheinbar durchgehend als «Teilhabe am Charisma des Führers» wirkmächtig geworden sein soll, können selbst selbsternannte «Religionskonstrukteure» mithilfe einer «Großen Transformationsbrücke» nicht erreichen, auch wenn sie «ihre entfesselten Affekte geheiligt sahen». Der Nationalsozialismus wird rigoros verharmlost, da es nach eigenen Worten erstens heißen könne, die Trennung der Christologie vom Judentum habe seine «Parteiung zu einer jüdischen Häresie» depraviert. Dogmatisch sei sie in «interessenmotivierter Überzeugung» in ein «System von Vorurteilen» eingebettet, das die «geschichtlichen Ereignisse ihrer Vorstellungswelt» angepasst habe. Zweitens interpretiert Heep die «aufgezeigte Entwicklung» schlicht durch eine «gradueller Schwerpunktverschiebung» von der «Religion zur Politik»: Sie «hob die Transzendenz in der Immanenz auf, ersetzte Gott durch den Menschen, erzeugte mit mythischen und kultischen Mitteln eine manipulative Suggestion, die die eigene Krankheit zur Quelle eines numinosen Erlebnisses werden ließ».

Die vermeintlich professionell formulierte These des bekannten Wissenschaftlers Hans Albert, der «nationalsozialistische Fundamentalismus» könne als eine «moderne christliche Häresie angesehen werden, zu deren Geschichtsbild ein Kampf der Kulturen auf religiöser Grundlage gehörte», ist im Vergleich mit Heep nicht nur begrifflich unklar, sondern durch die Diagnose «Krankheit» katastrophal: Im Mittelpunkt steht wieder der Totalangriff auf Werte einer nahezu 4.000 Jahre alten Kulturgeschichte.

Albert beruft sich auf das Buch des Politikwissenschaftlers Claus-Ekkehard Bärsh, der jedoch kritisch betont hat, nach seiner Ansicht gleiche weder die politische Religion des Nationalsozialismus dem Christentum noch sei sie aus der christlichen Religion abgeleitet worden. An anderer Stelle bestätigt Bärsh seine Ausführungen mit den Hinweisen, beide Weltauffassungen seien «*nicht* identisch» und «er neige dazu, unter Berufung auf Augustinus, den Glauben der Nationalsozialisten als Kardinalsünde der Superbia zu verwerfen». Historiker Ludolf Herbst kritisiert zwar die von Bärsh vorgelegte «naive Quellenauswertung», weil sie argumentativ «entgegenstehende Äußerungen» vernachlässige, rechtfertigt aber den Gedankengang seiner Theorie-«Bricolage», dass «der Glaube der engeren Gefolgschaft an Adolf Hitler religiös begründet war und auf einem konfessionell ungebundenen Deismus beruhte». Da dieser zwischen Gott und Welt trennt, würde die «Glaubensgemeinschaft» – allerdings im aufklärerischen Sinn – mit der biblisch-messianischen «Gemeinschaft von Missionaren» übereinstimmen. Dadurch würde sich der «Begriff der Glaubensgemeinschaft auf diese Weise zur Gesinnungs- und Handlungsgemeinschaft» erweitern. Politisch-theoretisch werde die Ebene der «Operationalisierbarkeit» erreicht: Das ist ein neues Kapitel der Plastifizierung im weiten Handlungsfeld der «Bricolage», um die «strukturellen [!] Petrifizierungen des Charisma-Glaubens in den Blick zu rücken» (Ludolf Herbst).

Alberts «Analogiemodell» ist kein «diktaturvergleichendes Modell» (Christoph Kösters), sondern die Kreation einer mit antikatholischer Feder zugespitzten dekonstruktivistischen «Religionsthese», die irrwitzige Rezeptionen des von Bärsh bemühten Personenkreises noch überbietet. Was Forscher auf der Grundlage der historisch-kritischen Methode antreibt und im Diskurs vereint, kann sie in der Sache und Aussage trennen. Wenn akademische Rede die «negative Hermeneutik» (Claus-Ekkehard Bärsh), den «kritischen Rationalismus» (Hans Albert) oder die «christologische Hermeneutik» (Joseph Ratzinger) zur Sprache bringt, dann ist Bescheidenheit hier gewiss nicht mehr am Platze. Wissenschaftlich übertriebene Freiheit will weder die Akzeptanz von Grenzen und Kontrollen anerkennen noch die «Bricolage» scheinbar naturalistisch-objektiver Mischverhältnisse vermeiden: Das Konstruktivistische zwischen der Radikalität totalitärer Ideologien einerseits und der Wahrheit gewaltdisziplinierender Offenbarung andererseits synthetisiert alle zeitübergreifenden, chiliastisch gleichmachenden Kombinationsversuche als Transformationen, «Wunschbilder» und «Identitätsbrücken», die von einer «fremdstifteten» tiefenpsychologischen «Gnadenreligiosität» (Stefan Heep) profitieren.

Wirkungsbezogene «Überbrückungen» erteilen Prokura denjenigen Wissenschaftlern, die modellprädiktive, säkularisierte oder spekulative Phänomene, Erwartungen und Fortschrittsformeln der «politischen und medialen Prominenz» (Hans Albert) anbieten, die für gestanzte Zweckdienlichkeit empfänglich ist. Religionspolitologe Bärsh bescheinigt seinen Aneignungsmodi einen Prognose-Wert «von aktuellem Nutzen», der plausibel verwendbar sein würde: «Die «Macht der Nationalsozialisten ist ein Moment der realhistorischen Moderne». Noch auffallender erscheinen «erkenntnisleitende Absichten» (Christoph Kösters), die Bärsh in «deutungskultureller» Maskerade naiv formuliert: «Zur Zeit sind die Neonazis [...] nicht in der Lage, Religion zu propagieren und deshalb erfolgreich zu agieren». Wer Aufklärung will, wird wissen, dass erstens die Klarheit methodischer Kategorien und begrifflicher Kriterien für Rahmen, Grenzen und Zielsetzungen von Multidisziplinarität und Interdisziplinarität unerlässlich sind, um komplexe, lösbare und assoziativ überzeugende Erkenntnisgewinne erwarten zu können. Zweitens spekuliert Bärsh im widersprüchlichen Argumentationsgang mit «Ähnlichkeiten» zwischen Christentum und Nationalsozialismus, die von der künftigen Forschung geklärt werden müssten, ob sie «christlich, häretisch oder genuin neu» seien. Wahrscheinlich wollte Wissenschaftstheoretiker Albert durch die Zitierung des «Pioniergeistes» Bärsh Rationalitätsansprüche dekonstruktivistischer Metaphysik-Kritik ins Spiel bringen, um damit der NS-Forschung eine «exzellente» Peilung zu erleichtern. Ist nicht in vielen Publikationen bereits untersucht worden, was dazu beigetragen hat, den Boden so zu «beackern», dass auf ihm die Drachensaat der menschenverachtenden Politik aufgehen konnte?

Wissenschaftliche Mythenkritik appelliert an den Menschenverstand, denn nur dadurch können im Prinzip die traditionellen Dichotomien von «szientifischer» und «literarischer» Qualität «sichtbar» gemacht oder die Wertung von Prämissen, Schwächen und Fatalitäten beider Strategien freigelegt werden. Viele ernsthafte Bedenken sind Positionen gegen heilige Dogmen der Zukunftsgesellschaft, die auf dem Wege der Modernisierungstheorie das sog. «mythische Konzept einer «deutschen Wissenschaft» (Jutta Kolkenbrock-Netz) ohne seriös klärende Differenzierungen vorbehaltlos und einfach in die Welt rassistischer Zeitumstände nach 1933 transferierten.

In den 60er Jahren, gegen Ende des bundesrepublikanischen «Wirtschaftswunders», kritisierte der Kybernetiker Karl Steinbuch besonders die überlieferten Dichotomien dieses mythischen Begriffs. Im Blick auf zukünf-

tige Herausforderungen kam er zu dem voreiligen Schluss, die «literarische» Intelligenz sei verantwortlich für das «Versagen unserer Gesellschaft in der Gegenwart». Steinbuch sprach als «Theoretiker der informierten bzw. falsch programmierten Gesellschaft» (Stefan Rieger), indem er die naturwissenschaftliche Rückständigkeit, bedenkliche Fehlentwicklungen der Universitäten und eine politische Lethargie anprangern wollte: «Die Vorherrschaft der literarischen Kultur in der Bildungspolitik unseres Landes zerstört die Existenzgrundlagen unserer Gesellschaft». Was seine Perspektive letztlich zentrierte, das war eine «kybernetische Anthropologie».

Ungefähr fünfzig Jahre später erlebt die Bundesrepublik wieder eine Debatte über Schulformen, frühkindliche und altersgemäße «Weichenstellungen», Universitätsreformen und maßgebende Bildungsfragen. In den Blickpunkt sind einerseits lerntheoretische Perspektiven geraten, die egalitär-sprachliche Kompetenzen, standardisierte Diagnose-Befunde und verbindlich scheinende Prognostizierungen untermauern. Ihre strategischen Plastifizierungs-Kriterien befähigen andererseits Lehrer, um Eltern die Qualifikationen ihrer Kinder besser verständlich zu machen. Werden sie immer dem Fähigkeitsprofil und Lernvermögen des Individuums gerecht? Moderne Erkenntnisse totalitätstheoretischer Nivellierungen, deren Interpretationen Horizonte von Rationalität, Poetik und Mythos einbeziehen, qualifizieren sich als leistungsstarke Wahl strategisch wirkender Zukunftsmetaphorik, als Einsatz selektiver Wahrnehmung und als Potenzialität kognitiver Gestaltungskraft. Zugleich konstituieren praxeologische Leitprinzipien und theoretische Planungsvorgaben erziehungswissenschaftliche Regularien, die Schulen und Lehrer wiederum auf Optimierungsgewinn einstellen sollen. Wenn modellprädiktive Erkenntnisbilder in pädagogischen Gesprächen zwischen Lehrern und Eltern oft etwas mehr verdecken, vortäuschen oder unterstellen, dann diszipliniert noch die Metaphorologie, indem sie in der Realität den Dienst quittiert. Stets auf das eigene Kind bezogen radikalisiert sich daher der Elternwille, weil dessen Erwartung die der Lehrer übertrifft. Nicht selten ergeben sich keine übereinstimmenden Beurteilungen, da Lerndefekte nicht immer auszugleichen sind.

Was professionalisiert in subjektorientierten Studien der Bildungsforscher aktuelles Management? Der Beratung aufgeschlossene Menschen, die an optimierende Methoden denken, wollen vielmehr verstehen, was sie erwartet. Integrative Ansätze wiederholen bekannte Empfehlungen, die für möglichst soziale, «wahrscheinliche», großzügige und risikolose «Weichenstellungen» werben, als sei alles frühzeitig mit epistemischer Flexibilität und modularisierter Durchlässigkeit verbindlich zu bewältigen:

Analogisierungen, die Heranwachsenden dienen sollen, verschmelzen oft in der Theorie des didaktischen Konstruktivismus schnell und scheinbar zur «*pédagogie mystique*», die wiederum nur ein sich selbst erneuerndes Formel-System sein kann, um Phänomene begrifflicher Transformationen «verzaubern» zu wollen. Wer wagt schon offen auszusprechen, dass die ans Mythologische grenzenden Lerntheorien genaugenommen den Eltern häufig kein praxeologisch bezogenes Kontingenzbewusstsein einzuschreiben vermögen? Was therapeutische Bemühungen bekräftigen soll, konkretisiert sich oft in der «Wahrscheinlichkeit» formelhafter, appellativer und extrinsischer Alternativen.

Mythisierung ist nach wie vor geeignet, um Bewusstsein und Gefühl mit wissenschaftlichen Antizipationen zu verbinden oder Sinnhorizonte für noch nicht vorhandene Tatsachenbilder zu entwickeln. Vielfach gleicht die Mythisierung Entwürfen einer sprachspieltheoretischen Tradition: Da ihre Lebensformen nicht kompatibel oder kombinierbar sind, bleiben Affinitäten zwischen szientifischer und literarischer Modell-Intelligenz stets auf das Vordergründige bezogen. Dadurch hat das «sinnvoll» eingeforderte «Brücken bauen», mit dem man die gesellschaftliche Entsolidarisierung integrativ und interkulturell überwinden will, der Politik mit optimistischem Verstärker eigentlich «falsche Lebensziele» (Olaf Dietrich) übergestülpt. In ähnlicher Weise spiegelt die «Methodentypologie», der eine «hypothetische Konsonanz» (Gaymon Bennett) eingeschrieben ist, nur eine flache Hierarchie bzw. abgestufte regiebezogene Kombinations-Konjunktur von «politischen Mythen», Weltanschauungen und Bedürfnisbefriedigungen wider. Gegenüber dem gedachten Wahrnehmungssystem dieser selbsterzeugten Mythenkonzepte sind Menschen jedoch immer dazu aufgerufen, ihre Handlungsentscheidungen moralisch zu begründen und menschenwürdig zu verantworten. Menschlichkeit erfordert allerdings mehr als eine «begriffene Lebensgeschichte», denn als Einzelwesen ist Humanität zugleich im historisierten «Aufbauprozess der Welt» das wieder «nachwachsende Gattungsglied» und letztlich in praxeologischer Besonderheit der «eigentliche Konstrukteur seiner sich formierenden Welt» (Günter Dux).

Wenn nun handlungslogische Konditionen in der gleichgeschalteten Gesamtwissenschaft einerseits eine «extreme Denkportaufgabe» (Markus Völkel) mithilfe des neurobiologischen Selbstmodells «Verschaltungen legen uns fest» (Wolf Singer) nachweisbar ins Spiel brächten, dann wären sie andererseits der brisanten Lösung einer scheinbar «göttliche[n] Matrix» (Roland Faber) bzw. einer einheitswissenschaftlichen Totalthese des Weltganzen ausgeliefert. Diese Barbarei des Übermaßes würde sich als eine ungezügelte

Pleonexie entlarven – als eine «wahrscheinliche» Rationalität katastrophaler Selbstadaption: Menschen in Gegenwart und Geschichte, die Rechtsentwicklungen mitgetragen haben und denen gegenüber überzeugende Fakten einer nachweisbar «schlüssigen Theorie des Übergangs von neuronalen Vorgängen zu kulturellen und historischen Resultaten» (Markus Völkel) noch erbracht werden müssten, hätten eigentlich den Boden unter den Füßen verloren. Die Big Data-Hirnforschung, der spezifische historische Überreste menschlichen Lebens nicht vorliegen, überzeugt deswegen bisher weder archäologisch bzw. paläontologisch noch humanethologisch, um überlieferte Lebenswirklichkeit, gewordenes Menschsein und erschließendes methodologisches Verstehensmaß im selbstgerechten Mythos abzuschaffen. Auch wenn die Fragwürdigkeit einer «historiografischen Wende» (Alexander Kraus/Birte Kohtz) neugieriges Interesse weckt, dominiert das Festhalten an der lebensweltlich gestalteten Praxis; denn prinzipiell gibt es in der alltäglichen Welt der Bürger ohne Identifikation, Integration, Erziehung und Disziplinierung keine «Ordnung». Ihre lebenserhaltenden konzeptionellen Zuständigkeiten werden allerdings in naturalistischer Fülle durch beigegebene mediatisierte Sekuritätsversprechen der «Mundwerker» (Peter Janich) immer drastischer in Frage gestellt.

Die Analogisierung interdisziplinärer und experimenteller Forschung hat «Religion» und «Religiosität» längst in Formen mechanistischer Verfahren gepresst, die dem naturalistischen Zusammenhang von «Götter, Gene und Gehirne» (Rüdiger Vaas/Michael Blume) einen Stempel aufgedrückt haben. Die Frage ist zunächst zu stellen, ob und in welcher Weise Wissenschaftsmythen evolutionäre, genetische und neuronale Bedingungen, die Forscher produktiv entschlüsseln oder operationalisieren wollen, nicht überdeterminiert bzw. mythenhaft instrumentalisiert werden. Nichts ist limitiert, denn die befreiende «Jagd nach den «Gottes-Genen»» ist verstärkt im Gange und Methodenartefakte von «Evolution und Glaube» werden diskutiert. Jede autozentrierte Intention vergegenwärtigt Zeit und metamorphosiert Modelle, als sei die emanzipierte Konstruktionswelt der strategischen Sprachbeherrschung völlig geglückt. «Warum Glaube nützt. Die Evolution von Religiosität» ist als Adaptionsthema in der empirischen Forschung konstruktiv, reflexiv, vielgestaltig und spekulativ steigerungsfähig. «Vorformen von Religiosität» (Rüdiger Vaas/Michael Blume) und Optionen des abstrakten Denkens meinte Charles Darwin (1809–1882) in seinem Werk «Die Abstammung des Menschen» aus dem Jahr 1871 schon an seinem Hund erkannt zu haben, als der einen vom Luftzug bewegten Sonnenschirm als vermeintlich belebt anknurrte bzw. anbellte. Heute steht solch ein

Anthropomorphismus, in dem seit der antiken «scala naturae» die Denkfigur von Mensch und Tier oder von Analogie und Symbol sowohl Grenzen und Grenzüberschreitungen als auch Nähe und Distanz thematisierte, wieder im Rampenlicht öffentlichen Interesses. Als «Rückkehr des Mythos» (Gianni Vattimo) erscheint Anthropomorphes wie eine Hybridität, so dass die Analogie in Formen der Religiosität geeignet erscheint, eine wechselseitige Abhängigkeit von Erkenntnis und Gemeinschaft nicht nur zu popularisieren, sondern tradierte Mythenbestände mit zynischer Sprüchekloperei völlig neu zu applizieren: «Erwartest Du Solidarität, schaff Dir einen Hund an».

Wer im literarischen Kulturbetrieb «neugierigkeitshungriger» dem «Ursprung des Geistes» (Gary Marcus) nachforscht, wird «zeitgemäße» regiebezogene Antworten bekommen. Grundsätzlich «hinterfragt» werden muss die «methodologische Gleichschaltung aller Wissenschaften» (Peter Janich), mit der sich so manches metaphorisches Fortschrittswerk im Voraus schon qualifizieren will. Subjektzentrierte Handlungserfolge ermächtigen stets zu weiteren verallgemeinerten Diskursreduktionen, Koevolutionen, Machbarkeitsparadigmen und Identitätseuphorien: Strategien des evolutionistischen Kreationismus und der Charles-Darwin-Alternative «Intelligent Design» sind ebenso alarmierend, da sie den Zufall wahrscheinlichkeitstheoretisch ausschließen. Im Analogieschluss werden ein zweckmäßiges Design und ein intelligenter Designer eingeplant. Dessen Profil und Eigenschaften bleiben «ergebnis-» – bzw. «weltoffen», denn die «Suche nach Erklärungen» (Christina Aus der Au) wird wie in der Weitwinkelphilosophie wissenschaftsgläubig in Adaptionshypothesen «angedacht», assimiliert behandelt, partiell in Fallstudien akkommodiert, spekulativ durchgängig versucht oder vorzeitig abgebrochen. Die «Biologie der Religiosität», die modale Funktionalitäten in der konjunktivischen Prestigeform der Verfasser Rüdiger Vaas und Michael Blume verdichtet, markiert auf der Potenzialitäts-Skala ungeahnte Selektionsvorteile, denn Kooperation scheint «Altruismus und Vertrauen» zu fördern und «gegen die Ausbeutung durch egoistische Trittbrettfahrer zu schützen».

Spieltheoretische Modelle experimentieren mit korrektem Verhalten, «verschalten» ihre nichtgegenständlichen Eigenprofile mit abstrakten Begriffen wie Vertrauen, Verständnis, Geist, Treue und Spiel. Gleichermaßen vernetzen sie die politische Architektonik zweckrationaler Relationen mit soziokulturellen, evolutions- und systemtheoretischen Entwürfen, metamorphosieren menschliches Handlungsvermögen oder kolonisieren, parallelisieren und adaptieren die Alltags- und Bildungssprache: Das Wort,

genauer gesagt die bildersprachliche Aussage, ist zugleich selektiv und permissiv – Kognition, Kognitivismus und Kultur sind Determinanten eines beschleunigten Informationstransfers und einer transparenten Netzwerk-Durchlässigkeit geworden, die den Austausch von Konzeptionen und Abstraktionen oder Neuerungen und Anpassungen an die Umwelt als «Koevolution miteinander verflochtener Systeme» (Miriam N. Haidle) in gängige Konzepte eingliedert. Für Haidle gibt «kognitive Flexibilität» gegenüber dem Seienden den Ausschlag für transparente «Kulturstandards»: Insofern sind «Innovation und Tradition Antagonisten», deren «Zusammenspiel beider Mechanismen zu unterschiedlichen Anteilen» führe. Ein Verdacht, der die materialistische These der Abhängigkeit des Bewusstseins vom Sein nährt, drängt sich auf, als würde zukünftig alles Denken nur noch materielle Gehirnbewegung sein. Vergegenständlichte Ursachenforschung, die Geschichte als technisches Produkt der Menschen betrachtet, begnügt sich dann mit Ergebnissen reiner Oberflächenproduktion, deren Mechanik nichts Isoliertes hervorbringt.

«Methodologische Gleichschaltung» und «kulturelle Koevolution» kombinieren und regulieren zukünftig – selbsttransparent in einem «kognitiven Raum» (Miriam N. Haidle) – interaktionelle und multifunktionale Umwelt-Kompetenzen, die jederzeit mithilfe von Sets einer Kognitionseinheit logisch erreichbar sein sollen. Der dafür fundamentale Theoriewechsel begann in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als die traditionelle Führungsrolle der literarischen Intelligenz, die Denkform der «ersten Kultur», in England an Attraktivität verloren hatte. Revolutionäre Forschungsergebnisse nötigten zu einem Perspektivenwechsel, der um die Mitte des 20. Jahrhunderts die bisher «wechselseitige Fremdheit zwischen der <literarischen> und der <szientifischen> Intelligenz» (Helmut Kreuzer) auflöste.

Die sozialpolitische Polarität der nicht miteinander kommunizierenden «Zwei Kulturen» - die Form einer bewusst zugespitzten These - ist vom Staatsbeamten, Naturwissenschaftler und Romancier Charles Percy Snow 1959 in seiner «Rede Lecture» mit dem Titel «The Two Cultures and the Scientific Revolution» analysiert worden. Nach dem damaligen Kenntnisstand vorbeugender Prophylaxe hätte England das kulturpolitische Beispiel geliefert, das eben Snows «Polemik gegen die literarischen Intellektuellen» (Helmut Kreuzer) genährt hätte: Snows aggressive Kritik richtete sich gegen ihre traditionelle und pessimistische Haltung, die keinen existenziellen Beitrag zur «Auflösung der internationalen Klassenspannung aus sozialem Verantwortungsbewusstsein» (Helmut Kreuzer) geleistet habe. Angesichts des Faschismus hätte vielmehr die szientifische Kultur in der Zeit der Krisen

und kulturellen Verblendungen die Gunst der Stunde genutzt, um daraus Chancen für eine leistungsstarke Dominanz abzuleiten. In der zweiten Auflage der «Zwei Kulturen» von 1963 deutete Snow schon die Vermutung an, eine «Dritte Kultur» würde – vergleichbar einem «Seinskonsformismus der nachaufklärerischen Wissenschaft» (Bernd Guggenberger) – den universalen Informationsfluss zwischen «literarischen» und «szientifischen» Intellektuellen als «technocratic liberalism» (Guy Ortolano) zu Gehör bringen.

Was sich im Gedankenaustausch weltweit entwickelte, verschärfte in den europäischen Industrieländern bildungspolitische Zielsetzungen, um im Wandel und in «Wenden» den schleichenden «Kulturbruch» (Thorsten Moos), der auf Kosten geisteswissenschaftlicher Eliten die naturwissenschaftliche Elite institutionell stärken sollte, bis zum sprachlich praktischen Bildtransfer zu vermarkten. Letztlich warf die «Zwei Kulturen Kontroverse» (engl. «Two Cultures Controversy») in England während der Jahre 1955 bis 1965 ein Schlaglicht auf «gegensätzliche Sichtweisen der Welt» (engl. «contrary ways of viewing the World»), zunächst sie «als eine Gelegenheit zu überlegen, was sonst noch los ist unterhalb des Streitens und Aufgeblasenen der erzieherischen Kabbeleien» (engl. «as an opportunity to consider what else might be going on beneath the huffing and puffing of disciplinary squabbling»: Guy Ortolano). Radikale unter den «Strukturalisten» begannen vor 1969 nicht nur eine Offensive, den «Strukturalismus je nachdem als Philosophie von morgen, als Weltanschauung des technischen Zeitalters oder als das Ende von Philosophie und Weltanschauung zu verkünden», sondern Marxisten, Szientisten, Existentialisten und Christen wurden aktiv, um den zur «Ideologie erstarrten Strukturalismus zu entlarven» (Günther Schiwy).

«Die Dritte Kultur» interpretierte 1995 der amerikanische Naturwissenschaftler John Brockman im Ensemble moderner Naturwissenschaftler. Selbstkritik war fehl am Platz: Alle beflügelte ein universeller Exzellenz-Imperativ der wissenschaftlichen Datenwelt, der sowohl durch regelfrei publizierte Netz-Dienste als auch norm- und zielführendes «Open-Access» (Uwe Jochum) im Internet vom Erfolg gekrönt werden musste. Danach stürten nicht nur langatmige Dialoge, umständliche Debatten und polyphone Vermittlungsdienste zwischen den «Zwei Kulturen», sondern auch zurückhaltende Bremseffekte zugunsten der «Dritten Kultur», mit der man Hindernisse von Bibliotheken, Kontrollinstanzen, Verlagswesen und Urheberrechten überwinden könnte. Gleichwohl forderten Naturwissenschaftler und Literaturagenten eine strategische Partnerschaft, um interdisziplinäre Forschungsprojekte, «benutzerorientierte» Leistungskonzepte und außergewöhnliche

Planungsziele prominenter Wissenschaftler weltweit durch eine entgeltfreie Buch-Publikation auf elektronischen Open-Access-Datenbanken anzubieten. Uwe Jochums Kostenberechnungen widersprechen voraussichtlichen Vorteilen digitaler Publikations- und Bibliotheksgebühren, die von Universitäten und Kommunen durch Steuergelder zu entrichten wären. Insbesondere spezialisierte Bibliotheken mit ihren Ordnungsaufgaben als Dokumentation, Gedächtnis, Auskunft- und Registrierzentrale – will man Befürwortern folgen – würden Zusatzdienste der Bibliothekare und Verleger nicht überflüssig machen, auch wenn Metabanken alles koordiniert, analog und digital im Internet kommunizieren würden. Doch «Goldene Mittelwege» zwischen digitalen Vorkämpfern und analogen Strukturhilfen werden nicht nur kombinierte Verfahren rechtfertigen, sondern aus Kostengründen auch Friedhöfe digitaler Projekte hinnehmen müssen. Die Kosten für Hosting, Transfer und Formatwechsel sind beträchtlich – Datenverluste des elektronischen Wissens pilotieren das Vergessen. Im Prinzip bedarf die Publikations-, Entscheidungs- und Informationsfreiheit der Wissenschaft grundsätzlich des Schutzes und der Unantastbarkeit, denn ihre Garantie und Wahrung qualifiziert in höchstem Maße das schrankenlose «Dogma» der Menschenrechte: Ein völkerrechtliches, öffentliches und demokratisches Gut ist gegen jedes anmaßende Universalmonopol der Zentralisierung, Materialisierung, Herrschaft und Verfügbarkeit mit allen politischem Nachdruck zu verteidigen.

Gerade deswegen nötig die digitale Transformationsmaschine alle einzigartigen Menschen zur ständigen Wachheit, kein blindes Vertrauen walten zu lassen, wenn sie um ihrer Autonomie willen keine Sorgen um die Zukunft haben wollen. Artifizielles, zugleich ästhetisch begriffen in der Vorstellung einer eindimensionalen Bildsprache von Virtualisierung, Ökonomisierung, Kommerzialisierung und Literarisierung, wäre im szientistischen Prinzip bahnbrechend: «Downloads» würden Aneignungsprozesse einer medialen «Vergangenheitsbewältigung» vorantreiben, weil sie für jeden «User» bzw. «Verwerter» nicht nur eine neue technologische Infrastruktur, sondern mithilfe diese Synthese von Metamorphosierung, Metaphorologie, Praxeologie, Mechanologie, Narratologie und «Poetologie» einen «digitalisierten Berg» der Informationen bereithielte. Im so genannten suggestiven Hyperrealismus, den Anton Kolb als Mythos der «dritten Natur» zusammen mit einer «virtuellen Anthropologie» beschreibt, würde damit der gläserne Mensch als instrumenteller Selbsterzeuger und totalitätsorientierter Organisateur omnipotent – definiert im Konstruktivismus von «Wissen» und «Didaktik». Autozentriert wäre er

szientifisch einerseits als «Innovateur» bzw. Konstrukteur und als Objekt von Problem und Methode, andererseits prognostiziert als Regulator und Technologie von Raum und Zeit. Gleichgeschalteter Szientismus und virtuelle Formeln würden von vielem Kultur-«Ballast» befreien, so dass Normalität und Routine in einer Multi-Media-Kultur als gemeinhin plausibel erschiene.

Alte Zukunftsideale, die schon 1950 der Soziologe David Riesman (1901–2002) als Übergänge von einer «innen-geleiteten» zur «außen-geleiteten» Konformitätssicherung kritisch beschrieben hatte, charakterisieren Amerikaner damals wie heute als autonome Weltbürger, die ihre materialisierte «Lebensorientierung aus der Verbrauchersphäre» ableiten. In der Sozialpolitik geriert sie sich primär als Konsumpolitik – das «amerikanische Prosperitätsmodell» (Andreas Wirsching), das in der Bundesrepublik Deutschland dem «konsumistischen Paradigma» zur «kulturellen Hegemonie» verholfen hat, versprach mithilfe wirkungsbezogener Literarisierung und durch Einsatz kollektiver Planungs-, Reiz- und Identitätsverstärker nicht nur «Individualitätsgewinn», sondern wertete die «Konsummacht des Verbrauchers» (Andreas Wirsching) auf. Diese «außen-geleitete Gesinnung», die der amerikanische Kandidat und spätere Präsident Barack Obama mit seinem Wahlkampflogan «Yes we can» für Reformen von «Energie und Umwelt», «Gesundheitswesen» und «Bildung» einforderte, steigerte den massenwirksamen Appell zu einer durchgreifenden Ermutigung, zur «Wende» in der Krise: In der politischen Schau erinnerte Obama eindringlich an Tugenden der amerikanischen Kulturtradition wie Freiheit, Menschenrechte und Erfolgsethik, indem er das Selbst- bzw. Missionsbewusstsein der Amerikaner als ein autonomes Lebens- und Handlungsprinzip für alle Menschen beschwor.

Die globale Finanz- und Wirtschaftskrise hat im neuen Jahrtausend in Europa sowohl die Maxime des grenzenlosen Wachstums und Konsums als auch Erfolgsmodelle der Marktlogik, sozialen Gerechtigkeit und Risikobewertung schwer erschüttert: Mathematische Modelle können weder die Zukunft prognostizieren noch die Wirklichkeit gesellschaftlicher Solidarität vor manipulativen Zerreißproben verschonen. Angesichts der relevanztheoretischen «Möglichkeit einer Nicht-Vergangenheit», wie sie Arthur C. Danto einer Vergessenskultur zuschreibt, sind die «metawissenschaftliche Begründungsrationalität» (Dirk Evers) und regiebezogene Revisionen ihr gegenüber nicht rechenschaftspflichtig. Stattdessen stehen wirtschaftliche und erfolgreiche Identitäts- bzw. Wahrscheinlichkeitskonzeptionen ständig unter dem öffentlichen Druck sog. «marktreligiöser» Erwartungshaltungen.

Können risikobereite «Prognostiker», die kapitalmarktdominierte Veränderungen der letzten 25 Jahre in den Finanzsystemen der Industrieländer beobachtet haben, kurzfristig alle Spielräume der Geldgeschäfte beherrschen und ihre Transformationshandlungen objektiv, politisch und praktisch verantworten? Ebenso ist die «Vertrauensfrage» berechtigt, ob global entworfene Mythisierungsstrategien ausreichen, um in Zukunft «sinnvoll» austarierte Raumverhältnisse durch gleichgeschaltete Methodenzwänge oder virtuelle Kopplungsartefakte koordinieren zu können.

Brockman will antiquierte Formen und Methoden der Kommunikation, für die vornehmlich literarische Intellektuelle zuständig waren, endgültig in die Requisitenkammern des «Welttheaters» verbannen: «Die Vertreter der dritten Kultur versuchen heute, den Vermittler zu vermeiden, und gehen daran, ihre tiefsten Gedanken so auszudrücken, dass sie jedem intelligenten Leser zugänglich sind.» Gleichsam im «globalen Ambiente» (Anton Kolb) des Internets möchte Brockman damit Aneignung, Regie und Anziehungskraft «neuer öffentlicher Denker» in der «öffentlichen Kultur» wie Transformatoren popularisieren, damit sie – so schreibt er 2002 als Herausgeber des Buches «Die nächsten fünfzig Jahre» – die «tieferere Bedeutung unseres Lebens sichtbar machen und neu definieren, wer und was wir sind». Zurückhaltender plädiert dagegen Anton Kolb für «eine vernünftige Mitte, für *richtige* Werte, für *richtiges* Handeln», um die «Sintflut der Informationen» sowohl durch Orientierungen der Verantwortung, Ehrlichkeit, Personalität als auch durch sog. «Ethisches Investment» (Bernhard Emunds) umzusetzen.

Der angekündigte «Countdown des Jahres 2.000» (Anton Kolb) hat sich in Realität, Virtualität und Multimedialität zur selbststilisierenden «Doku-Soap» ausgeweitet. Wenn bei Charles Percy Snow der Rezipient bzw. Interpretant noch eine eigenständige Instanz des Zeichens gewesen ist, dann gilt der «intelligente Leser» bzw. Interpretant bei David Brockman nunmehr als ein marktgängiger Multiplikator. Da ihm unbegrenzte ökonomische Kompetenzen und anwendungsorientierte Qualitäten zuerkannt wurden, zwingen ihn jetzt gewaltige praxeologische Fehlleistungen makroökonomischer Transformationsmodelle zur Vorsicht, vielleicht prädiaktiv zur szientifischen Umkehr. Was skizziert in aller Kürze diese «entzauberte» Dominanz der «Rationalitätsgewinner» (Silvio Vietta)? Intellektuelle Strategen, die einst den Natur- und Geisteswissenschaftlern ein «sinnvolles» Koexistieren als Lösung nahe legten, müssten inzwischen – als Hasardeure der Materialisierung – «absolute Alternativen» (Helmut Kreuzer) nicht nur klein schreiben, sondern alternativ überdenken. Informations- und wirtschaftstheoretische

«Gutachter» sind als prognosefähige «Dienstleister» der Marktrationalität darauf ausgerichtet, politische Selbststeuerungskräfte mit modellprädikativ «Vorentschiedenem» (Bernd Guggenberger) durchzusetzen. Genauso agieren sie als Mit- oder Zuarbeiter sozialpolitischer Schaltzentralen, die kollektiven Transformationsdruck auf «Durchökonomisierungen», Leistungsnormen und Loyalitätserwartungen ausüben: Einen derartig geprägten Seinskonformismus der Zukunft, den sowohl kybernetische Systeme «von oben» als auch lebensorientierende szientifische Binneneinsichten lenkbarer Wirklichkeit «von unten» konstruieren, bestimmen eben nicht nur Handlungen sog. «objektiver Kriterien», sondern auch ökonomische Leitprinzipien von «Gut und Böse» (Tomáš Sedláček). Transformationschübe produzieren als «treibender Motor der Rationalisierung» in Raum und Zeit explosiv zirkulierende Geldmengen, dazu «Willkürgeld» sowie «Scheinwerte» (Silvio Vietta). In dieser «Beziehungslosigkeit», dem Transformationsprozess der Materialisierung, zeige sich das modellprädikative «Problem der Entfremdung», das «zwischen Geld, Eigentümer und Gegenstand» (Silvio Vietta) auffalle.

«Mythen in der heutigen Ökonomie» (Tomáš Sedláček) oder die «Wahlverwandtschaften» zwischen «Religion» und Kapitalismus stimulieren undurchsichtige Transformationsanalogien, in denen die abstrakten Werte von Identität und Differenz ständig wechseln. Geldgier stimuliert auch wie ein funktionaler Gottesersatz, der in Menschen willentlich spekulative Aneignungen weckt. Als «religiöses» Medium der vermeintlichen Kontingenzbewältigung beschleunigte die Krisenkategorie Geld, den «Mythos des Selbst zu zertrümmern», indem es die rationale Wahrnehmung und praktische Wirklichkeit riskant im Transformationssystem verfremdete, die das monetär mobilisierte Selbst funktionalisierte und panikartig entwaffnete. Ein Schreckensbild verwandelte die nautische Metaphorik «Schiffbruch mit Zuschauer» für einen kurzen Zeitraum in den Zustand systemischen Unheils, denn die «Gesellschaft(selbst)gestaltung» samt ihrer «realitätstüchtigen» Belastung des Gemeinschaftsbewusstseins «Wir sitzen alle in einem Boot» (Georg Votruba) erfuhr ihre eigene Katastrophe. Kein journalistischer «Wachhund» hatte angeschlagen, als die Gemeinschaftsrhetorik wie eine spekulative Transformationsblase zerplatzte: Zum Vorschein kamen seit der Finanzmarktkrise 2007 und insbesondere im Herbst 2008 systemische «Irrungen und Wirrungen», in denen sich nahezu utopische Szenarien autistischen Denkens und ungezügelter Selektionsgebaren in der Finanzwelt überboten. Fatale Fehlurteile brachten Vertrauens- und

Erfolgsgrundlagen sowie handlungsorientierte Sicherheiten «persönlicher Finanzoptimierer» zum Einsturz. Ihre hybride Subjektgewissheit hatte mithilfe des Finanzinstruments «Derivate» hemmungslose und epistemische Risikotransaktionen entfesselt: Land und Leute befinden sich im Transformationsdenken des Jahres 2017 noch in der 2007/08 ausgelösten finanzpolitischen Transitionsphase.

Manipulierte Aktivitätsmuster mit dem Transformationszwang zur Expansion, deren Funktionsweise die Rechtsstaatlichkeit systematisch aushöhlt, hatten Menschen in spezifisch konditionierten Bankgeschäften wie rationale Wesen zu einer «geldgeleiteten» Entscheidungssicherheit ermutigt. Leichtgläubig vertrauten sie dem Markt-Mythos von der «unsichtbaren Hand», einer legal-illegal verschleierbaren Materialisierung, um einer «religiösen Rechtfertigung des modernen Marktes als göttlichen Heilsplan» (Silvio Vietta) bewusst zu entgehen. Irrtümlich reagierten sie wie auf ein Analogon intersubjektiven Fremdverstehens: «Dingliche» Spekulation identifizierte die «absolut gesetzte metaphorologische Struktur der Geldwirtschaft» mit der Literarisierungspraxis einer «Unbegrifflichkeit», die jene «neue eigentümliche Objektivität der Fiktion» (Anselm Haverkamp) auszeichnete. Obwohl viele der Beteiligten im Verlauf der Spekulationsgeschäfte sowohl dem wertenden Transformationsinteresse nach als auch den Irrwegen bahnbrechender «Basiswert-Wahrscheinlichkeit» widerstanden, erschreckte der «Befund eines an religiösen Motivationsresten krankenden Kapitalismus, der dem eigenen Geld nicht gewachsen ist» (Anselm Haverkamp).

Wer staatlicher Regulierung wissentlich ausweicht, weil der Sozialstaat angeblich die freie Entfaltung blockieren würde, lässt den Rechtsstaat zwar unangetastet, sucht aber über Transformationswege der Klassenunterschiede Vermögensvorteile durch Transaktionen der Steuerflucht, um die finanzielle Effizienz der eigenen Produkte durch andere vorteilhafte Regeln zu steigern. Finanzielle Spekulationen, Geldgier und das Ansteuern der «Steuerparadiese» – wie im altbekannten Rahmen der «Panama Papers» 2016 – fördern Formen rechtswidriger Korruption auf Kosten heimischer Kapitalanleger. Infolge materialisierter «Crashes» werden der globalen Informationsgesellschaft und der jeweiligen nationalen Realwirtschaft riesige Finanzschäden zugefügt. Jetzt muss der einzelne Staat wie ein Lückenbüßer zur Rettung der numerischen Marktlogik und globalen Modell-Stabilität eingreifen: Er gibt allen Marktakteuren eine Bühne und prangert die Materialisierung der Wirtschaftssubjekte, Banker bzw. «Gierologen» an, wie es beispielsweise am 11. Mai 2009 im «Spiegel» unter

der Überschrift «Das Prinzip Gier – Warum der Kapitalismus nicht aus seinen Fehlern lernen kann» geschehen ist. Dass Wirtschaftskrisen der vergangenen zwei Jahrhunderte mit der gegenwärtigen Finanzmarktkrise von 2007/08 nicht für einen «synthetischen Vergleich» taugen, darauf hat schon Werner Abelshausen hingewiesen, indem er grundsätzlich die Unterschiede betonte.

Was kann systemisch verblendete «Freiheitsgewinne» im Wirtschaftskreislauf minimieren oder Vorteil suchenden «Erfolgsanbietern» Einhalt gebieten? «Gutgläubige» Kapitalanleger gingen als epistemische «Ich-Banker» (Ludolf Kuchenbuecher) in die Profit-Falle: Börsen- und Finanztermingeschäfte zwischen Banken, Unternehmen, Fondsgesellschaften und Märkten korrumpierten nicht nur äußerst fragile «Identitätsverhältnisse», sondern die «Metaphorologie des Geldes» (Anselm Haverkamp) war selbst das Reizmittel, um Kapitaloptionen, Futures, Swaps und Zertifikate zu vernichten oder der «Fristentransformation» und «spatial money transformation» die Basis zu entziehen: Oder handelt es sich um maßlose Reflexe eines «konditionalen Stimulus»? Ein exzessiver Optimismus der Banker und Börsianer, die im methodischen Zertifikaterating riskante «geistige Halbwertzeiten der Wahrheit» (Bernd Guggenberger) mit vermeintlich nachvollziehbarer Produktqualität klassifizierten, verursachte den «System Error» (Ulrich Thielemann) der Anbieter-Aktivitäten. Nicht beherrschbare systemische «Wahrscheinlichkeit», die gleichzeitig neurobiologisch über die «Provisionsbasis» der treffsicheren Anbieter entschied, löste bei Nachfragern ein Spekulationsrisiko mit halsbrecherischen Kreditderivaten aus. Hinzukam, dass übertriebene Wachstumsmythen stimulierende Wirkungen auf Anbieter und Nachfrager ausübten, so dass Sicherungsmaßnahmen wie die Notwendigkeit von Eigenkapitalgrenzen ignoriert wurden. Wenn solche Geschäftsgrundlagen eine Ordnung suggerierten, die zum einen sog. «feste Überzeugungen» und zum anderen eine systemische Gerechtigkeit des totalitätsorientierten Managements unterstellten, dann sind jetzt «netzwerkgerichte» Kontrollen unter internationaler wie nationaler Aufsicht zwingend notwendig – zur kalkulierbaren Beherrschbarkeit der Systemrisiken, der vermeintlich «intelligent» agierenden Bankmanager und risikobasierten Bonussysteme.

In der Einschätzung von Politikern, Wirtschaftsweisen und Analysten blieb allerdings die Bankenindustrie im funktionierenden Staat nicht nur unwidersprochen «systemrelevant», sondern alle «politischen Sinnbilder» (Friedrich Wilhelm Graf) haben jetzt der Pflicht zu genügen, aporetische Rechtswege zur globalen Krisenbewältigung und zur normativen Stabilität

einer «kollektiven Ordnung» einzurichten. Scheinbar geklärt ist die Frage, ob marktstrategisch unverantwortlich handelnde Banker, Aufsichtsratsmitglieder und sich selbststimulierende Spekulanten nach geleisteter staatlicher Hilfe in der Lage sein können, Wiedergutmachungen für misslungene Geldgeschäfte aufzubringen. «Marktreliös» verteidigte Regulative, deren fundierter Sinn wie ein selbstreinigender «Katalysator» weiterhelfen soll, werden das allein nicht leisten können. Wer trägt unter den «Finanzwächtern» Verantwortung für das Versagen und wer der Turbokapitalisten wird überhaupt zur Rechenschaft gezogen? Mithilfe des sog. Schutzschirms im Dienst der Anonymisierung wird indes das finanzielle Debakel sozialisiert und das Versagen beklagt. Mit der Gründung der «Bad Bank» hat man den Landesbanken eine Hilfe gegeben, «toxische Papiere» bzw. Kreditderivate zu sammeln und «Zeit zu kaufen», jedoch gänzlich auf Kosten zukünftiger Bürger und Steuerzahler.

Bernhard Emunds schrieb im Jahr 2015 «Zum Stand der finanzethischen Diskussion» vorsichtig: «Wann und wie die Spätfolgen der globalen Finanzkrise und des vorausgehenden Booms der Finanzwirtschaft überwunden werden können und ob es noch zu krisenhaft zugespitzten Rückschlägen kommen wird, ist nach wie vor offen». Für alle scheint die Anekdote vom Damoklesschwert, das an einem Pferdehaar gehangen hat, der Inbegriff für eine im Glück stets drohende Gefahr zu bleiben: «Während die Kernschmelze von Fukushima letztlich auf ein Erdbeben zurückzuführen ist», war es im September 2008 beim «Lehman Brothers-Konkurs genau umgekehrt: Die Beinahe-Kernschmelze der Finanzwirtschaft und die mit ihr verbundene Wirtschaftskrise lösten in den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie im Feuilleton ein Erdbeben aus». Bis heute signalisiert ein großer Personenkreis in Politik, Banken, Ökonomie, Finanzmarktpolitik und unter Praktikern der Finanzwirtschaft den «erhöhten Bedarf an ethischer Debatte».

Im praxeologischen Chor der Theoretiker wurden inzwischen Einzelstimmen lauter, in denen ein neuroökonomischer Kognitivismus dazu dinglich beitragen soll, «gehirngerechter zu führen und bessere Ergebnisse zu erzielen». Diese «Neuroleadership» (Christian E. Elger), die das synonyme «Ich», «Ego» oder «erlebende Selbst» als «Genkopierer» (Thomas Metzinger) neurokognitiv zu mehr Wachheit, Konzentration, emotionaler Stabilität und Ausstrahlung optimiert, würde in der volkswirtschaftlichen Belohnungs-Praxis die funktionale Zuordnung von dinglicher Hirnleistung und Hirnstruktur nutzen. Gedächtnis, Gedankenprozesse und Verhaltensweisen würden mit besseren szientifischen «Struktur»-Fähigkeiten

ausgestattet, um Gebote sozialer Fairness, zu denen Erfolg und Misserfolg gehören, einzuhalten. Abrufbereite Informationen und ständig überarbeitete Erinnerungen würden Vorhersagen erleichtern und den Faktor «Zufall» durch – wahrscheinlich «geswichtete» – Gegenaktionen bewusst ausschalten. Dass breitgefächerte Kommunikationsverhältnisse stärker als zuvor für die Realisierung einer «hermeneutische[n] Wende» (Gianni Vattimo) werben, ist schon seit einigen Jahren bekannt: Regiebezogene Utopie-Projektionen im «Kulturismus» (Michael Schmidt-Salomon) oder im Kulturalismus versprechen neues «Lernen», auch wenn deren neurobiologischen Konzeptionen materielle Chimären ideologischer Gleichschaltungspostulate und Phänomene gierischen Gleichheitsverhalten unter dem Druck von Belohnungssystemen verhandeln. Moderne existenziale Mythen produzieren und koordinieren heute schon einen «evolutionären Humanismus», der atheistisch als sog. «zeitgemäße Leitkultur» (Michael Schmidt-Salomon) nur noch von der christentumsfeindlichen Negationsthese «Gotteswahn» (Richard Dawkins) übertroffen wird. «Dawkins' Religion» (Vincent Brümmer) ist eine absolute evolutionistische Bestimmung, die alles Bisherige in einem fundamentalistischen, neuen «Atheismus-Wahn» (Alister McGrath) übersteigern will. Wenig erhellend ist dann die Pauschalaussage McGraths, Glaube und Wissenschaft seien nachweisbar szientifisch miteinander vereinbar.

Wenn mit der «Geburt der eindimensionalen Norm» (Paolo Prodi) grundlegende Wahrnehmungsverluste zugunsten der «Dritten Kultur» bevorstünden, dann würde das bedeuten, dass der «Pluralismus der normativen Ebenen und der Foren» verlorengelange, «der unseren genetischen Code als abendländische Menschen» (Paolo Prodi) ausmacht. Eine die «legislative und rechtliche Reglementierung» umstürzende Konfrontation, wie die der Abtreibung, Gendiagnostik, Genmanipulation und der aktiven Sterbehilfe, würde in den «Selbstmord des Rechts auf dem Höhepunkt seines Triumphs» führen, wie bereits Jacques Ellul ahnte und an dessen These Paolo Prodi erinnert. Bewahrte Transzendenz schützt selbsterhaltend gegen transparente Reduktionsprozesse – gegen voraussagbar und reibungslos konvergierende Mechanismen der Sozialökonomik, so dass die «Gewalten-trennung zwischen weltlich und geistlich *absolut notwendig*» (Paolo Prodi) ist. Genauso zwingend spielt die im Grundgesetz garantierte Menschenwürde «rechtsdogmatisch» (Christian Starck) bzw. als «Abwägungsfähigkeit des Höchststrangigen» (Nils Teifke) eine zentrale religiös-metaphysische Rolle. Allein wegen ihrer idealen Absolutheit und relativen Abwägung, «einer These vom Doppelcharakter der Menschenwürde» (Nils Teifke), verlangt die Rechtswirklichkeit demokratischer Freiheit die politische Teilhabe

aller in einer Gemeinschaft, deren Ideale des Zusammenlebens trotz der pädagogischen Differenz von Freiheit und Zwang, Geist und Materie, Wissen und Glauben bzw. Natur und Vernunft unablässig nach Erfüllung drängen.

Obwohl im überkommenen Verständnis keine «logisch folgerichtige, vollständige Geschichte» (Arthur C. Danto) vorliegt, dokumentiert sie eine Ausgangslage, in der die Dimension als Gottes Akt fehlt. Von ihr aus lässt die so verstandene Geschichte einerseits die «Dimensionen des Hervorrufens und Erhaltens durch den Schöpfer aus dem Begriff der Existenz verschwinden» (Gunnar Hindrichs). Andererseits kapituliert der ontologische Gotteserweis, weil das Hilfsverb «sein» zweifellos «kein Prädikat» (Bernd Goebel) ist, dessen logisches Beziehungs-«Objekt» zur Aussage der «Vollkommenheit» mutiert. Hindrichs weist nach, dass die Theologie die Regeln der Philosophie verletzt, «sofern diese sich als Lehre von der logischen Form gestaltet». Naturwissenschaftler, Neurotheologen und Neuroökonom, des Weiteren Philosophen, Historiker, Kultur- und Sozialwissenschaftler, die im Wahrscheinlichkeitsprozess der Wissenschaften «diskursgerecht» agieren, folgen wissenschaftsimperialistisch einem zukunftsorientierten «Richtungssinn»: Der ist szientifisch «angewiesen auf das neugierige Erkenntnisinteresse der Sprachtheorie» (Anselm Haverkamp), dessen «lückentheoretisch» bedingte Variabilität «auf den Schöpfungsakt keinerlei Bezug enthält» (Gunnar Hindrichs).

Im «Mainstream» herrscht kurzfristige Modernität, denn ihre Befürworter «akzeptieren oder verwerfen historiographische Sätze gemäß ihrer Eignung, uns Anleitung zum Aufspüren weiterer Beweise zu geben» (Arthur C. Danto). Methodologische «Gleichschaltung», die zielgerichtet der «Dritten Kultur» entgegenkommt, soll einerseits die wirkungsbezogene Homogenisierung des Denkens von «Berg-Evokationen» verbessern, andererseits fordern ihre neomythischen Raummodelle dazu heraus, dass sie – wie die Kritik der «Einführung» anhand vielfältiger Irregularitäten nachgewiesen hat – mit der jüdisch-christlichen Tradition unvereinbar sind. Seinsmetaphysisch ist die christliche «Heilige-Berge-Religion» immer mehrdimensionalen Charakters: Im Erscheinungsbild des Sichtbaren, das im seelischen Vorgang Unsichtbares transzendieren kann, wird der exzellente Modell-Status für Vergangenheitsdeutungen bergapologetisch bezeugt. Denen gegenüber zeigen Erkenntnisbilder willkürlicher Berg-Evokationen hinreichende konzeptionelle Vorsätze von Ver- und Ankopplungen, die sich sprachlich in der «Behältermetapher» mit dem technisch-naturwissenschaftlichen Fortschritt verbinden und eher autozentrierte Adaptionszeichen einer «Idee der Zeitwende» (Dieter Langewiesche) sind. Im hypertrophen Bild einer

«self-fulfilling prophecy» kündigen sie im Gleichschaltungsprozess eigene Kulturformen der Menschwerdung an, deren Interventionen – bisher in der Durchführung hypothetisch – Botschaften des Anderseinkönnens bis zur Machbarkeit verbreiten. Brennend aktuell ist die Frage, wie lange noch in den Debatten zwischen Religions-, Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaftlern ein deskriptives Verständnis mitschwingt, das sowohl fachübergreifende Interessen als auch religiöse Diskursgrenzen in der Sprachkultur respektiert? «Business» überspielt Reflexionsdefizite und systemrationale Weltbewältigungen erhöhen illusionäre Anreize für neomythische Aggregate, die menschliches Anderseinkönnens mit der Eigenständigkeit und Operationalität gesellschaftlicher «Verfahrenstechniken» sowie den kommunikationstheoretischen Zutraglichkeiten und totalitätstheoretischen Handlungszwecken vereinbaren.

Leserstrategische Literarisierung begleitet die wirkungsbezogene Nachhaltigkeit einer «wohltätig» intonierten Daseinsstimmung. Dadurch wird im Emanzipationsprozess von Humanisierung, Kommunikation, Rezeption und Selbstverwirklichung praxeologisch aufgeklärtes Wissen attraktiv gemacht – unabhängig von Offenbarung und Glauben durch Metamorphosierung: Der am Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts angekündigte «Paradigmawechsel» (Johannes Andereg) erhellt inzwischen Hauptstränge und Zusammenhänge abstrakter Vernetzungen, mit denen die «Invisibilisierung von Kontingenz», die Nivellierung sprachlicher Mehrdeutigkeiten zwischen Mensch und Kunst bzw. die Homogenisierung der im Mainstream gelehrteten Fachurteile dauerhaft gesichert sind. Gleichzeitig dynamisieren Systeme der gleichgeschalteten Methodologie im «kognitiv-sprachlichen Prozess des imaginativen Denkens» (Katrin Kohl) sowohl Analogisierungen als auch Metamorphosierungen: Scheinobjektive Synthesen des Verstehens und Erklärens vernetzen die Aneignung kommunikativer «Behältermetaphern» als Alltagsmetaphorik, die Vergleiche zwischen gedanklicher Abstraktion und physischer Prozesse szientifisch als räumliche Erfahrungen schlichtweg konstituiert, suggeriert, übersetzt, pilotiert und materialisiert.

Spekulative Erkenntnisbilder veranschaulichen metamorphosierte bzw. «poetologische» Schemata oder Muster, in denen sich – allerdings nicht vergleichbar mit der Lehre vom «vierfachen Schriftsinn» im 12. Jahrhundert – die Bedeutung platonischen Gedankenguts beim Zisterzienser Bernhard von Clairvaux eingeschrieben hatten. Diesem Heiligen hatte die religiöse Askese des Körperlichen am Herzen gelegen, um die «Freiheit geistiger Erkenntnis» zu erlangen. Gemeinsam mit seinem Mitgeschöpf, einem weißen Hündchen, stellte Bernhard von Clairvaux die Sonderstellung des

Menschen als Abbild Gottes und den Hund als nützlichen Topos dar. Solch eine Konfiguration der Treuhänderschaft veranschaulichte zwingend die Verantwortung der «Hirtenherrschaft» zusammen mit dem «Eigenwert» der beseelten Tiere, deren Würde das «religiöse Leitbild» (Hans Kessler) mitbestimmte. Die menschliche «Sonderstellung inmitten (nicht über!) der Schöpfung» und zugleich der Status als Mitgeschöpf sind zwei Ansichten derselben Perspektive: Sie «ergänzen und korrigieren einander; wird einer von beiden *ohne* den andern stark gemacht, wird alles falsch und (lebens-) gefährlich» (Hans Kessler).

Hier zeigt sich eine wichtige Wurzel der Kultur im Kult, der durch das Ritual das komparative Generieren von Literatur und Kunst rezeptionsgeschichtlich gefördert hat. Im stellvertretenden Opfer, das die Trennung von Gott bzw. den Göttern anschaulich nachvollzog, wurde rituelle Wirklichkeit konstituiert durch Metaphern in literarischer, moralischer und ästhetischer Form. Imperative epistemologischer, poetologischer, mechnologischer, metaphorologischer oder metamorphosierter Perspektiven- und Strategiewechsel, die heute der «Opfer-Ästhetik» das Wort reden, dominieren und «transportieren» in den Zeichen- und Interpretationsformen einen anamnesticen «Bildwechsel». Solch ein im Einzelnen nachweisbares Zusammenspiel «verlagert» semantisch-komparativ den lebenspraktischen Austausch von der konkreten rituellen Handlung zur poetologisch-mechanologischen Modellgestaltung, so dass fortan gegenstands-, stil-, kunst- und wissenschaftstheoretische Diskursaspekte «glaubhafter» überwiegen werden.

Analogisierungen zwischen der «literarischen» und der «szientifischen» Intelligenz, durch die sich sowohl wirkungsbezogene Strukturen der Literarisierung als auch poetologisch-mechanologisch neue Gottes- und Menschenbilder entfalten, steuern mnemotechnologische Valenzen abundanter Metaphern. Katrin Kohl hat «metaphorische Grundstrukturen» beispielsweise im «Code-Switching» mit «Power-Effekten» durch «Kopplung», «Allianz» oder «Konzeptpaarung» gesteigert: Dieses «Invarianzprinzip» (Hans Georg Coenen) versteht ungefähr achthundert Jahre nach Bernhard von Clairvaux «verkörpertes» Denken als hypernaturalistische «Konzeptkopplung» materialisierter, sozialer und wegweisender «Brücken» zwischen Wissensformen, die Menschen sowohl im «körperlichen Leben und im Umgang mit der Umwelt» in Lakoff'scher «metaphor» von «Herkunftsbereichen» («*source domains*») als auch konkreter durch «abstraktere, formlosere Zielbereiche» («*target domains*») der Wirtschaft erfahren. Das geschieht dadurch, dass sie sich die «Übertragung» durch die «kognitive Topologie» oder

eine ‚Bildschemastruktur‘ nach Mark Johnson oder George Lakoff – wie Hans Georg Coenen ausführt – als gemischte «Dinge» konzeptualisieren lassen: «Körper» (Herz, Seele, Typologie, Blut, Wasser) als «Behälter» (Gebärmutter, Kanon, Kiste, Welt, Auto), «Berg-Besteigung» (Freiheit, Weite, Gipfel, Tal, Auf- bzw. Abstieg) als «Vertikalität» (Höhe, Tiefe, Weg, Leiter, Treppe, Stufung) oder «Körper» (Nabelschnur, Band, Brücke) als «Verbindung» (Verkehr, Freundschaft, Verein) wollen universale Funktionsprägungen durch Identitätsstiftung, Analogisierung oder Metaphorologie – polemisch zugespitzt – zur kognitiv-neuronalen Stimmigkeit bringen.

Die hypernaturalistische «Konzeptkopplung» ist das Prinzip der «Behältermetapher». Alttestamentler Andreas Wagner entwirft – einfürend zu einem künftigen fröhlichen Diskurs – eine «Große Trennungsthese» zum universalen Thema «Sprachverstehen» von Gefühlen, Emotionen und Affekten. Er meint damit ernsthaft, dass ein «Verstehen» sich nicht nur wie beim «Verstehen von Sprache zwischen den Polen des Vertrauten und des Fremden bewegt», sondern dass «das griechisch-lateinisch-europäische Menschenbild» im Wesentlichen den «emotional-affektiven Bereich» von der «altorientalisch-alttestamentlichen Anthropologie» unterscheidet. Mensch und Gefühl seien zwei verschiedene Größen, die im Menschen, im Körper als «Behältermetapher», kausal-interiorisiert miteinander verknüpft seien. Wagners Unterscheidung ist ein subtiles «Emotions-/Gefühlskonzept», denn «Beziehungen zwischen Emotionalität und Sprache» seien insbesondere vom Sprachlichen her – im hebräischen Konzept von außen kommend – historisch-kulturell geprägt: «Der Mensch versteht sich in verschiedenen Zeiten und Kulturen eben nicht gleich». Das Fehlen der Behältermetapher im Hebräischen lasse vielmehr darauf schließen, dass der «Körper nicht als Gefäß für die Gefühle und Emotionen angesehen wird».

Das alles aktualisiert in gewisser Weise Platons «ancient quarrel», der den «Nachweis der Nutzlosigkeit der Dichtung für das Wohl der Polis» betonen sollte. Zugleich erhebt sich darüber das Plastifizierungs-Gespenst einer zukünftig perfekten «Worthülsen-Manipulation»: Die einstmals von Platon abgewerteten «Lügenmärchen» (Wolfgang Kersting) bezeichnet Platon an anderer Stelle als die «größte [...] Lüge» (Buch II, 377e). Nur den Regenten erlaubte Platon «die Lüge als gerechtigkeitsfördernde, der Selbsterhaltung des gerechten Gemeinwesens dienliche politische Arznei» (Buch II, 389c). Heute in Konzepten von Wissenden, die «sprachlich codierte Anthropopathismen im Alten Testament» in «erster Annäherung» im «Bereich der göttlichen Welt» (Andreas Wagner) anzuwenden versuchen, scheint die verbreitete anthropopathische Redeweise in der

griechisch-lateinischen Antike und dem Alten Orient von der «Lüge» zur «List» zu mutieren, zur oberflächlichen «Weiterentwicklung» eines Derivats, das die «Lüge derart als Wahrheit» (Boy Hinrichs) verkleiden will. Ein intellektuelles Wechselspiel zwischen «Anthropomorphismus» und «Anthropopathismus» eröffnet in Fragen der «Gefühle, Emotionen und Affekte», die Gott und Menschen eigen sein sollen, große Spielräume.

Diese sicherlich überzogene hypothetische Sprachform und «geswitchte» Kohärenz, die mit abundanten Metaphern und Allegorien ausgestattet ist, konditioniert als Handlungsform im Unterschied zu «Ähnlichkeitstheoretikern» (Hans Georg Coenen) mit ihren memorialen Ansprüchen das vermeintlich intrinsische Zusammenspiel von Faktoren kognitiver oder neurologischer Systeme: «Die früher vorgeordnete Unterscheidung zwischen Mensch und Tier wird herabgestuft» (Hans Georg Coenen). Damit erfüllt die exzessive Metaphorologie, die selbst mnemotechnologische «Brücken» zwischen «Körpern und Behältern», «Berg-Besteigung und Vertikalität» oder «Körper und Verbindung» realisieren bzw. suggerieren soll, den «alternativen «zeitgenössischen» Aneignungsprozess einer Findungsstrategie, deren «transitiven Inklusionsbeziehungen» (Hans Georg Coenen) im förmlichen Bereich der Kategorien wie im dinglichen «Behälterwesen» einer Systemmatrix stattfinden. Was Coenen dann für die «Gemeinsamkeit zwischen Ausgangs- und Zielbereich» als «Übertragbarkeit von Relationen» bezeichnet, deren «Analogiewurzel» – allerdings als beglaubigte Erweiterung von einem «vorgeordneten auf einen nachgeordneten Teil» – ein «zweistelliges Prädikat» mehrerer Beschreibungsinhalte evoziert, ist eine «Proliferation» oder schlichter die «poetische Arbeit am Wort» (Boy Hinrichs).

Regiebezogene Bewegungsbegriffe wie Technisierung, Materialisierung, Modernisierung, Analogisierung, Metamorphosierung und Mythisierung produzieren, konditionieren und pilotieren das «gemeinsame Allgemeine von Ausgangs- und Zielbereich» mit sich-selbst-identifizierenden Sinnkonstitutionen «fälschlich zum Zielbereich» (Hans Georg Coenen). Coenen meint, Lakoff übersehe einfach das «gemeinsame Allgemeine im Ausgangsbereich», so dass ein Einbringen neuer Elemente in die Metapher, die im «Vorstellungshaushalt» vorher nicht vorhanden gewesen sei, keine «unabhängigen Wissensgehalte und Wissensordnungen» (Günter Abel) gewährleisten würden. Sie können wohl einen zeitlich verknappten Zusammenhang von Aufstiegen am «Berg» und «innere Erhebungen» anreichern, verplanen oder poetologische Beschleunigungen für Massenkommunikationsprozesse plausibel machen, aber nur soweit, wie sie der Interpret zeitökonomisch, kognitiv und plastiziert im verdichte-

ten «Sinnhorizont gewissermaßen von außen an sein Objekt heranträgt» (Johannes Andereg): Während bei Alexander Mionskowski die «Re-Etablierung von Autoritätsstrukturen (die ‹Bindungen›)» das Eine ist, heißt das Andere bei Hans Georg Coenen: Die neue «Klassenbildung sprengt die denkblichen Ordnungsschemata».

Somit bleibt die Frage unbeantwortet, inwiefern Menschen sinnkritische Sicherheit im Selbstverständnis erwerben, um im Voraus selbstredend von fertigen Gehalten überhaupt wissen zu können. Abhängige Instabilität des Wissens dynamisiert unablässig das Selbstseinkönnen des Menschen, das in der Neuzeit privilegiert und universal erscheint, aber auch stets veränderbar und umkehrbar ist: Zwischen «Tradition und Gegenwart» würde die «Herstellung des Gleichgewichts von ‹innen› und ‹außen› sich befindenden Substanzen» in einer dinglichen «Behälterform» gelingen, die das Wissen im individuellen Transport dem «Kundigen zugänglich» (Katrin Kohl) bzw. für soziale Kontakte bildungssprachlich verständlich macht. Wie lebensstark – damit intrinsisch vorbereitet – ist diese problematische Figur, die Schwankungen im Selbstverhältnis einerseits als Anziehung und Ablehnung durch den Anderen erfährt und andererseits gleichzeitig Orientierungswissen mit Bedürfnissen, Transformationen und Wankelmütigkeit verbindet?

Im «Ding» und «Werkzeug», dem «Behälter», bewahrtes Kategorienwissen, aus dem jeder Interessent – mit Sicherheit einfach «bequem» – sein verträgliches Quantum wahlweise entnehmen könnte, würde Menschen naturalistisch aus der Reserve locken. In standardisierter Ruhelosigkeit, die immerhin ein szientifisches «Vertrauen» auf beliebige Auswahl garantiert, würde der Interessent vielleicht aus eigener Kraft leben und die Fährten-suche einer sog. «traditionellen Vertikalitätsmetaphorik» selbst bestimmen. Was im vermeintlich «inneren» Bergaufstieg soziale und politische Identität stiften soll, würde im Aufnehmenden jedoch bewusstlos bleiben und wäre gehaltlich nicht zu leisten. In dieser Abstraktion spiegeln Überbrückungsperspektiven und experimentelle Spielräume die Internationalisierung der Literarisierung wider. Das ist die Dinglichkeit und Plastifizierung «eine[r] neue[n] Integrationskultur» (Katrin Kohl), mit denen sowohl eine atemberaubende «Porosität» als auch eine ahnungslose Umwälzung einhergeht, so dass ein «neuer, menschlicher, egalitärer Kulturbegriff» (Katrin Kohl) prophezeit werden kann. Diese sich als «Dritte Kultur» gerierende Formelhaftigkeit ist ein Egalitarismus; sie ist im Wesentlichen von «gemischten», hypothetischen Wahrnehmungen geprägt, so dass sie weder die christlich aktuelle Glaubensüberlieferung noch die neue Wahrnehmung vorhandener Religiosität – insbesondere im Lichte tatsächlicher Erfahrungen – interfe-

rieren können. Metaphorologische Spekulationen, etwa in materialisierter, mechanologischer oder «poetologischer» Indienstnahme, müssten ständig neue Welten erobern: Die inflationäre Schnelligkeit mnemotechnologisch erzeugter Welten würde vornehmlich zwischen einem gemeinen Alltagsutilitarismus oszillieren, wäre emanzipatorisch und würde zugleich geistige Freiheit, fortwährende Experimentierfreudigkeit und vielversprechende Risikobereitschaft global herausfordern. Wahrscheinliche Positionverschiebungen im «Anthropozän», in denen sich das Denken in Bildern selbst voraus ist, verursachen permanent geistige Unruhe – das ist zum einen der ästhetische Imperativ zielgerichteter Projekteure, zum anderen die Motivation zur Projekt-Erziehung diskontinuierlicher Abwechslung.

Einwände sind notwendig, wenn gesellschaftliche Tendenzen langfristig beharrlich auf verheißungsvolle Lösungen einer rein theoriesprachlichen wie mechanologischen Verhandlungssache getrimmt werden. Gerade vor ihrem Hintergrund schaffe – wie Katrin Kohl selbstgewiss behauptet – die «Metapher von der Sprache als Behälter» grundsätzlich materialisiertes Vertrauen, da sie eine «enorme politische Kraft» koordiniere, die auf eine mögliche «Herausforderung an die zur Ausgrenzung fremder Kulturen neigende Umwelt» reagiere. Das ist leicht zu glauben, doch die «Autorität des Zweifels» ist von weltbildhafter Relevanz, «nicht nur gegenüber dem, was ist, sondern auch gegenüber dem, was sein kann» (Wolfgang Frühwald). Zweifellos ist die scheinbar identitätsfestigende Abwägung nur dann keine sinnversichernde Tugend, wenn sie «märchenhaft» erscheinende Praktiken als Synthese gesetzloser Ganzheitstheorien freilegt und zugleich «Berg»-Wirklichkeiten in Erinnerung ruft, die Prioritäten der Gerechtigkeit gegenüber Freibriefen für alles sichtbar machen.

Diskutabel sind kosmologische Modelle der Urknalltheorie und Schöpfungsgeschichte, die sich in der metaphorischen Formulierung Robert Jastrow's «Des Wissenschaftlers Trachten nach der Vergangenheit endet im Augenblick der Schöpfung» (engl. «The scientist's pursuit of the past ends in the moment of creation») mit einer christlichen «Schöpfung aus Nichts» vereinen. Darin könnte ein gewollter Akt göttlicher Freiheit aufleuchten, der auf keine anderen Ursachen zurückführbar ist. Die Gottschau erreicht keine Theorie des Denkens, schon gar nicht die Forderung nach «vollständiger intellektueller Abrüstung» (Olaf Diettrich), sondern wirkt allein metaphorisch als Reinheit des Herzens: Die Liebe und der Glaube vergegenwärtigen eine «innere Wahrheit», die sowohl Gott im «trinitarischen *Personbegriff*» beglaubigen als auch sich «primär *gegen* die Leugnung einer wirklichen Unterschiedenheit in Gott» (Hans Kessler) wenden. Ent-

schieden versagen sie sich allen Versuchen einer Analogisierung Gottes, in deren Menschen- und Weltbild «poetologische Metaphern» die wissenschaftliche Gleichschaltung des Forschens, Erklärens und Verstehens einleiten würden. Sprachliche Ressourcen haben seit dem 17. Jahrhundert, im allmählichen Wandel der hermeneutischen Naturerfahrung, in den Beziehungen zwischen Wissenschaft, Kunst und Mensch sowohl Erkenntnisbilder autozentrierter «Welt-Aneignungen» erworben als auch einen sukzessiven Schwund des Absoluten erfahren. Bestandsaufnahme und Reformbereitschaft dokumentieren eine breite Weltzugewandtheit, in der acht Aspekte gottgegebener, anthropozentrischer, autozentrierter und gleichgeschalteter «Berg-Modelle» trennscharf zu Wort kommen:

1. Subjektzentrierte «Berg-Evokationen» vereinbaren ein exzentrisches Erwartungsmuster handlungslogischer Orientierungshilfen und «sinnhaltiger» Vernetzungsvorgänge. Lückentheoretische «Brückenverbindungen» ermöglichen einen «selbstherrlichen» Analogie-Status der «Vertikalitätsmetaphorik», die einen «Energieaustausch» der Erfahrungen als «Entropie zu Gott» (Kang Phee Seng) in den objektivierend-instrumentellen Ebenen des Geistes, der Wissenschaft, Kultur und Politik eröffnen.

2. Scharfsinnig hatte Agnostiker Robert Jastrow 1978 die rein kognitive Vernetzung des Religiösen als eine umkehrbare Analogisierung, die das Analogielose eventuell als eine »anthropologische Revolution« (Johann Baptist Metz) erinnert, in Anschaulichkeit «übersetzt». Jastrow hatte den Naturwissenschaftler im Blick: «Er hat die Berge der Unwissenheit erklommen; er ist dabei, den höchsten Berg zu erobern; als er den Gipfel erreicht, wird er von einer Gruppe Theologen, die dort seit Jahrhunderten gesessen hat, begrüßt» (engl. «He has scaled the mountains of ignorance; he is about to conquer the highest peak; as he pulls himself over the final rock, he is greeted by a band of theologians who have been sitting there for centuries»).

3. «Heilige Berge» sind als Symbole des erhöhten Daseins und der Demut nicht nur hinweisend auf «innerliches Schauen» (Johannes Hehn), sondern Gleichsetzungen im allegorischen Verweissystem mit Heiligen, Priestern, Engeln, Aposteln und Propheten. Sie typisieren die hermeneutische Erkenntnis- und Glaubensmitte von «Allmacht, Güte und Weisheit Gottes» (Dieter Groh); Als eine jüdisch-christliche und «theologische Direttissima» (Dieter Groh), die im 16./17. Jahrhundert durch reformatorische Wege ergänzt wurden, erhellt der Tempelberg in der vergangenen Geschichte Gottes analogielose, wahrhaftige, geoffenbarte und eschatologische Erwartungen des Neuen Bundes.

4. Die «neue reflexive Aufklärung», die «im Gegner von gestern das notwendige Andere ihrer eigenen Identität versteht» (Udo Di Fabio), pflegt

weder die religionsfeindlichen Kampfplätze der «bornierten Aufklärung» (Jürgen Habermas) noch die Absolutsetzung des «naiven Biologismus» und des «bornierten Kulturalismus» (Jürgen Mittelstrass).

5. Univoke Handlungsbeziehungen zwischen Gott und Welt, wobei die Welt in Gott ist, spezifizieren prozesstheologisch einen «panentheistic turn» (Klaus Müller). Dieses konstruktiv rationale Netzwerk des «Pantheismus» ist die Spiegelseite einer multiperspektivischen Wirklichkeitsschau und bildet mithilfe eines offenen Reflexionsterminus die Neugier und Abenteuer des Naturalismus ab – in soteriologischen Transformationen von «Gott und Weltprozess», indem Gottes Liebe «diese Welt in ihrer Potentialität (Mentalität) freisetzt und in ihrer Welthaftigkeit (Physikalität) rettet» (Roland Faber).

6. Die «über sich selbst hinausweisende Aufklärung» sucht eine «klug gewordene Vernunft» (Udo Di Fabio), die im Dialog Unzeitgemäßes festigt. Eine institutionalisierte «Religion» im Erkenntnis-Licht ethischer Reflexion überhöht die «ausschließlich» wissenschaftstheoretische «Perspektive der Ersten Person» (Logi Gunnarsson), deren autonome Vernunft nicht «das Ganze» erfassen kann.

7. Kommunikative Sprachkompetenz, Transsubjektivität und Universalität können in der Methodensprache begriffliche Aneignungen mit Regie-Format sein. Ihre Reflexionsdefizite erzeugen Widerspruch, der «über den Weg der Kulturförmigkeit von Technik zur Technikförmigkeit von Kultur Aufklärung leisten» (Peter Janich) könnte.

8. Handfeste technomorphe Modalitäten überfordern unbekümmerte Selbsterfahrungen: Innovationen gegen Schularmut und Bildungsversagen werden profitabel vermarktet, ohne den Menschen in aller Radikalität politikfähige, aufklärende bzw. umkehrbare Aufschlüsse darüber zu geben, was diese Entwürfe sowohl im Ganzen «transformieren» als auch im Besonderen differenzieren, analysieren oder gar ignorieren.

Können Medien, Wissenschaftler und Literaten, die im «Geschichtenerzählen» mit absoluten «Berg»-Erwartungen der religiösen Memoriakultur und wahrscheinlichen «Berg»-Evokationen der «Dritten Kultur» vertraut sind, die Öffentlichkeit über diese Räsionerthemen verantwortungsvoll, praxisbezogen und lebensorientiert «aufklären»? Vor aller Augen wird einerseits Forschen und Entdecken, andererseits Erklären und Verstehen in religions- bzw. wissenschaftsphilosophischer, prozesstheologischer, deterministischer oder totalitätstheoretischer Weise vereinfacht, gleichgeschaltet und szientifisch-beschleunigt in der «Dritten Kultur». In Feuilletons wird bereits über das akute «Wegbrechen» vieler Segmente der

Kulturlandschaft diskutiert. Wie ein regierungsamtlicher Pressesprecher, der Journalisten und Gesprächssituationen im Verstehensgestus solidarischer Transformationen mit Informationen versorgt, hat Jürgen Habermas 2005 seine Auftritte durch persönliche Variabilität und Opportunität bekundet. In «flexibler», «handlungsorientierter» und «sinnvoller» Perspektive empfahl er als Gesprächspartner vorsorglich glaubenslosen Bürgern: «Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen». Wer im Beschleunigungstakt der Projekte das Räsonierforum «Berg-Diskurs» nicht aus den Augen verlieren will, muss somit im Trend, der gegen Formen der Kontemplativität wächst, äußerst wachsam sein, um auch mit denen am Verstehensprozess Beteiligten kommunizieren zu können, die noch der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition verpflichtet sind.

«Gefährliche Erinnerung» und operative Schematisierung: Kontingenz und Historismus

Zuwendung als Gottes «Entgegenkommen» (Hans-Joachim Höhl), zeitübergreifendes Ordnungsdenken und wendespezifische Möglichkeitsformen zugleich stiftete das biblische Offenbarungsthema «Heilige Berge». Sein alttestamentlicher Archetyp, der «von der sumerisch-babylonischen und ugaritischen Kultur» übernommene Begriff «Gottesberg» (Piotr Kochanek), transzendierte die sichtbare Naturbeziehung zwischen Vernunft und «Schrift», in der die tragende göttliche Norm als «ratio scripta» kanonisiert wurde. Das beglaubigte Zion in der Kulturgeschichte als Wohnsitz des Weltherrschers, als Herrn des Guten, als «Nabel der Welt» und als «transzendente Quelle der Allmächtigkeit», die «unabhängig von den Geschehnissen für immer unbesiegbar bleibt» (Piotr Kochanek). Diese «Konzeption der Macht, die mit der Konzeption des Zentrums verbunden war, schuf eine starke Grundlage für den Palästinozentrismus» (Piotr Kochanek).

Methoden des analytischen Geistes «enthüllten» und «zerlegten» Religionen, Wahrheiten und Weltbilder. Daraus entstanden philosophisch-theologische Kommunikationen und historiographische Konzeptionen, die das Gottesberg-Thema sowohl im Prozess überlieferungs- und auslegungsgeschichtlicher, theologisch-personifizierter und mystisch-religiöser Berg-Erfahrungen als auch begrifflich-profaniertes, soziokultureller, systemischer und evolutionstheoretischer Berg-Evokationen entwarfen, kombinierten und verarbeiteten. «Kommentatoren», «Erfinder» und «Imperialisten» sind «Modell-Experten», denn ihre Kombinationsmöglichkeiten verschmelzen Imaginationen zur Komplexität neuer Mythologien: Modernistische Wegbereiter der Globalität, die von völlig neuen Lebensformen träumen, denken metatheoretisch über weiterführende konstruierte Kulturprojekte nach. Deren grenzüberschreitenden Spekulationsthemen haben digitale Konjunktur, denn selbstreferentielle Leistungsträger spezifizieren, generalisieren, selektieren, reintegrieren, produzieren und «verarbeiten» in ökonomischen, ökumenischen, wissenschaftlichen, technischen wie bedarfsorientierten Aufgabenfeldern politische Integrationsbemühungen.

Was dabei im Entwicklungsprozess vom Mythos zum «entfesselten» Logos eingeleitet und im Rationalisierungsprozess der europäischen Kultur sukzessive an «Entzauberung» erreicht worden ist, verkündet ein «globales Ethos» (Hans Küng) der Modernität, dessen Rationalität nach Ansicht vieler Kulturkritiker eine Meta-Theorie – verstanden als gemeinsame

evolutionäre, epistemische oder ästhetische Konstruktionsstrategie – erfüllen kann: Die Ethologie proklamiert anpassungsschlaue Thesen zur Befriedung der Welt und sie «entwickelt» Konzepte naturalistischer Erwartungen sicheren wie gesicherten Lebens, als seien alle Bedrohlichkeiten des Lebens mechanologisch, kognitiv, therapeutisch und handlungsmächtig zu «bewältigen».

Wissenschaftler mit identitäts- bzw. differenzlogischer Mythenproduktion radikalisieren Lebensprogramme, denn operative «Bewältigungsbegriffe» steigern Kapazitäten des Utopismus. Seit der «Sattelzeit» (Reinhart Koselleck) zwischen 1780 und 1830 begann der «revolutionäre» Aufstieg moderner Ordnungsvorstellungen, die theoretische, ökonomische und liberale Veränderungsimpulse verstärkten oder Gesellschaftsmodelle zusammen mit «suchmetaphorischen» Leitbildern vom «neuen Menschen» entwarfen. Hans Ulrich Gumbrecht äußerte in seinem Aufsatz «Kaskaden der Modernisierung» Bedenken gegenüber Theorien und Strategien in der Weise, dass Menschen bzw. Leser zu arglos wären, wenn sie Verstehen als Ausdrucksverstehen «einer» bestimmten, «bedarfsgerechten» oder gar zeitgenössisch «richtigen» Rationalitätssemantik verständen. Das würde dazu führen, sich «mit den Texten aus der Zeit nach 1830 zu sehr vertraut zu fühlen».

Die kreationistische «Geschichte der Rationalität» ist nach dem Urteil Niklas Luhmanns viel mehr in einen «Prozeß selbstreferentieller Fortbewegung» verwickelt, als könne sich die Welt bei aller Differenz darauf konvenient, anpassungsschlaue und zukunftsicher einlassen. Luhmann denkt an Selbstbeobachtungen auf der Begriffsebene von Funktionssystemen, in denen «Rationalität ein Abtastinstrument für Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens und Handelns» geworden ist. Dirigistisch werde im Transformationsprozess sowohl eine «Vielzahl heterogener Strategien» zusammengefasst als auch eine «Eigendynamik in der Ideenevolution freigesetzt», mit denen man das, «was man für richtig hält, in die Welt einführt, um sie besser lesen zu können». Das ist nicht nur auffällig in der Wissenschaftssprache, sondern überhaupt typisch für eine Aufgeklärtheit, die im Wissen und Glauben sicher über sich selbst verfügt.

Theoretische Reflexionen über Tempusanalysen, Kulturtechniken und Sinngebungen, die sich mit der Aktionalität und Modalität im Verhältnis von vernünftigen «Transformationen» und kognitiven Rezeptionshaltungen des Menschen befassten, waren seit Anfang des 20. Jahrhunderts selbstreflexive, autopoietische, experimentelle, gestalttheoretische und gestaltpsychologische Aspekte analoger «Literatur»-Phänomene: Ihre «Übertragung» als fortwirkende «System»-Integration des «teilweise Irrationalen

ins Rationale», von der Robert Musil 1926 in seinem Essay «Bücher und Literatur» spricht, manifestierte sich seit den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts im «komplexen Prozess der epistemologischen Modernisierung» (Hans Ulrich Gumbrecht). Daraus erwuchs die Regie subjektiver Synthesen, nicht nur die Transformation der Objekt- in eine Metasprache, sondern auch «Versprechungen des Ästhetischen» (Yvonne Ehrenspeck), deren Toposcharakter nicht von autozentrierten Transformationen der Moderne zu trennen ist. Ihre synthetische Funktionalität, die beispielsweise als «Implementation des Ästhetischen in die wissenschaftliche Pädagogik der Moderne» zu weiteren Transformationen anregte, reglementierte ebenso die Theorie-Schematisierung einer «richtigen Welt-Anschauung» als Kritik des Lebens, der Literatur, der Werte und der Ideologien.

Jürgen Habermas resümierte zudem in seinem 2005 veröffentlichten Buch «Zwischen Naturalismus und Religion», die «transzendente Spannung zwischen dem Idealen und Realen» sei endgültig in die «soziale Realität der Handlungszusammenhänge und Institutionen» eingezogen. Diese auf Regie beruhende «Transformation der ‹reinen› in die ‹sitierte› Vernunft», die als «Aufgabe einer Detranszendentalisierung des erkennenden Subjekts verstanden worden» sei, lasse allerdings Fragen der Zukunft offen, ob sich die «Spuren einer transzendierenden Vernunft im Sand der Historisierung und Kontextualisierung verlieren oder ob sich eine in historischen Kontexten verkörperte Vernunft die Kraft zu einer Transzendenz von innen bewahrt». Anhand dieser Alternative ist erst recht die kritische Perspektive des provozierten Beobachters aufgerufen, der sich am fortschreitenden Transformationsprozess neuer Vernetzungen orientieren soll. Deren Vorbildfunktion als eine kybernetisch-evolutionstheoretische, systemtheoretisch-epistemische, kognitive oder ästhetische Synthese, mit der die Veränderbarkeit der Gesellschaft erleichtert wird, macht sich indessen auf allen Ebenen bemerkbar. Rationale «Erfinder»-Regie verspricht als «Initiator [...] den in einer pluralen Gesellschaft notwendigen Gerechtigkeits- oder Gemeinschaftssinn». Scheinbar problemlösend verhandelt Yvonne Ehrenspeck ein großes Wort: Was jedoch Menschen durch Sinngebungen stets als «Religion» anerkannten, das verschiebt sich im Horizont von Tradition, Erfahrung, Selbstbestimmung, Kommunikation und Erlebnis jetzt zur Mechanologie von Modellen, Modulen, Paradigmen und Transformationen.

Tradition, Evangelium und Glaube hatten in den Jahren nach 1949 Einfluss auf kulturelle Aufbauleistungen und innere Erneuerungen, die angesichts einer geteilten Nation Wirklichkeiten einer Kontingenz auffächerten,

deren Gerechtigkeit laut Präambel des Grundgesetzes in Gott gründet. Im Denken über das Verhältnis von Gott und Kontingenz war schon lange vorher die Kontingenz der Vernunft entdeckt worden, denn sie konnte Denkprozesse irritieren und Entscheidungen durch Sprache fundieren, die irrationale Erfahrungen der Vergangenheit und Unbegreifliches bewahrten. Philosoph Kurt Hübner will indes den naturphilosophischen Widerspruch zwischen Christentum und Wissenschaft durch eine «Allgemeine Metatheorie» überbrücken, indem er von dem metasprachlichen Grundsatz ausgeht, sie sei nicht nur eine «Wissenschaft von Ontologien, sondern die zeitabhängige «Kontingenz von Ontologie überhaupt». Deswegen proklamierte Hübner für den «Ontologienpluralismus» im umfassenden Sinne ein «Allgemeines Toleranzprinzip». Gleichheit schließt somit die Wissenschaftler ein, die für Übergänge zwischen Natur und Kultur bzw. Mensch und Tier mit der evolutionären «Kontinuitätshypothese» (Thomas Bargatzky) gleichschaltend nachhaltig werben. Vornehmlich ihre epistemischen «Ausprägungen kultureller Muster» sind faktisch wissenschaftliche Transformationen materieller Bedingungen, die allerdings moralische Kategorien, in denen sich die «ontologische Differenz von Sein und Nichtsein, Nichtkultur und Kultur» (Thomas Bargatzky) auszeichnet, auf formal Mögliches oder empirische Oberflächenphänomene beschränken. Carl Gustav Hempel und Eike Christian Hirsch haben ausgeführt, dass Begriffe weder Kontingentes eindeutig bezeichnen noch vermeiden können.

Auch wenn das Thema «Heilige Berge» nicht das «Ganze» in seiner Fülle gestalten kann, so macht der Gedankengang durch «historiographische Entmystifizierungsarbeit» (Dieter Langewiesche) kontingenzabweisende und entzauberungsresistente Differenzerfahrungen anhand von Beispielen nachweisbar. Ihre Erhellung lässt nicht nur Formen von Wissenschaft, Mythos und Religion zur Sprache kommen, sondern zeigt historisch-konkret, wie sie sich in Diskurs und Realität aufgrund synonyme Begrifflichkeit bis zu Mischformen «durchweben»: Kategorial-deskriptive Multiperspektivität ist das Eine, rational-kritische Entmystifizierung von «Tradition, Selbsterfahrung und Dauerreflexion» (Franz-Xaver Kaufmann) das Andere.

Auf mehrere Prozessbereiche ist vorsorglich hinzuweisen: In der Zeit vor dem Historismus, der Gesellschaftskonstruktionen der «aufgeklärten» Zeit für Verhalten und Handeln entwarf, wurde die Gegenwart von Menschen stets als bedeutungsorientierter Prozess von Transformationen, Übergängen, «Schwellen» (Daniel Heller-Roazen), Wegscheiden oder Wenden verstanden. Ihr sinnreicher Zusammenhang kannte für die sprachliche Erwartungsbildung eben noch keine Begriffe einer Diskontinuität zwischen

Vergangenheit und «anderer Welten» der Zukunft. Erlebte Erfahrungen im Erwartungsstrom «pluraler Gleichzeitigkeiten» waren immer unvermeidlicher Teil eines Sprachenwandels, in dessen zeitlicher Veränderlichkeit bewahrt, ausgewählt und vergessen wurde: «Erinnerung und Vergessen sind hier engstens miteinander verflochten» (Daniel Heller-Roazen). Dagegen agiert heute in der Wissenschaft – wie Niklas Luhmann behauptet – jede Evolutionstheorie unabhängig vom historischen Prozess mit der subjektiven Differenz von Variation, Selektion und Restabilisierung. Ihre Erwartungen werden in differenzgesteuerten Projektionen mit «system- und evolutionstheoretischem Hintergrund» profiliert, verdanken sich der «Möglichkeit von Sinnevolution» und wirken «historisch simultan aufeinander» (Niklas Luhmann) ein. Damit würden sie Transformationen fördern, denn «die Sinnevolution erzeugt, um sich zu ermöglichen, Systeme» (Niklas Luhmann).

Im Unterschied zu diesem vorübergehenden Zeitkonzept, in dem «geschichtslose», kommunikativ-zweckmäßige Hilfsbegriffe als funktionale, befreiende Parameter der Schematisierung fungieren, trägt das «ewige Wort» in der symbolisch weiträumigen «Berg-Orientierung» zur Solidarität bei: Das hält einerseits die religiöse Memoria an eine gelebte und institutionell gesicherte Erfahrungs-, Erlebnis- und Leidenszeit von langer Dauer wach, andererseits bindet sie Sprache im Historismus des Vergessens an eine «unausgestandene Zukunft» (Johann Baptist Metz). Der genannte Fundamentaltheologe qualifizierte Erinnerung deswegen als eine «gefährliche Erinnerung, die die Gegenwart bedrängt und in Frage stellt». Metz ergänzte zudem ausdrücklich, sie durchstoße den «Bann des herrschenden Bewusstseins», weil sie eine «Figur der eschatologischen Erinnerung» sei: Das Analogielose ist Christologie – gestiftete religiöse Memoria ist im Raum des Denkens kontingenzabweisend und entzauberungsresistent.

Anhand antiker Beispiele, die in mustergültigen Übernahme-Akten Fremdes mit Eigenem antihistoristisch verschmelzen wollten, blieb Friedrich Nietzsche schon skeptisch, als er seine Visionen vom «neuen Menschen» vorstellte. Sowohl seine Stilistik als auch seine Umdeutungen indizierten Transformationen vordergründig «vom Kampf mit sich und Sieg über die anderen». Damit problematisierten sie als «Entlehnung, Einverleibung, Nachahmung und Übersetzung» (Angela Holzer) nicht nur grundsätzlich jedwede «fragwürdige Konzeption der «Säkularisierung»» (Daniel Weidner), sondern forderten ebenso Schritte heraus, pluralisierende Umformungen und stilistische Assimilationsleistungen zu differenzieren. «Säkularisierung» erklärte seit Beginn der Moderne «Gewinne» und

«Verluste» weltgeschichtlicher Bilanzen: Gemeint sind sowohl ungehinderte Verfallstendenzen der «Verweltlichung» als auch neuzeitliche Fortschritte der damit vollkommenen «Verwirklichung des Religiösen» (Jürgen Moltmann). Zum einen konnten selbst Relektüren weder ästhetische Ansprüche ihrer hermeneutischen Rationalität noch ein methodisches Verstehen als kulturwissenschaftliche Gewissheit einlösen, zum anderen «bewältigten» die ambivalenten Transfers «instrumentalisierender Inanspruchnahme römischer Werte im deutschen Kaiserreich» (Angela Holzer) nicht das zeitübergreifende Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, Geschichtssinn und Kultur, inneren Einstellungen und äußeren Verhaltensweisen oder Kontinuität und Diskontinuität. Philosophische Systeme der Vergangenheit hielt Nietzsche – so in der frühen Schrift über die «Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» – ohnehin für überwunden, denn seine Kritik der Metaphysik bestimmte auch seine Kritik der Zeit. Ähnliche Vergegenwärtigungsprobleme, die das «schaffende menschliche Werden» (Günter Dux) von institutioneller Verbindlichkeit freisetzen, hatten in der Vergangenheit ebenso den reflektierten Anthropomorphismus ausgelöst: In der frühneuzeitlichen Medialität begann sich der dogmatische Konsens zwischen Bibelexegese und Universalgeschichte wie zwischen Religion und Vernunft schnell zu lockern, so dass im mehrdeutigen Begriff der Kirchengeschichte bis heute die «aufgestaute Last unserer eigenen Geschichte gegenwärtig ist» (Gerhard Ebeling).

Im Widerspruch zum kulturalistischen Mainstream, der Rekonstruktionen des theologischen Historismus und der geschichtswissenschaftlichen «Großtheorien» (Andreas Holzem) entfaltet, bilanzierte Eugen Drewermann im Rückblick: «Das aufgeschichtete Resultat geschichtlicher Untersuchungen in der Bibel ist, religiös betrachtet, nach mehr als 100 Jahren von einer monströsen Inhaltslosigkeit». Analog zur gegenwärtigen «Krise des Säkularisierungsparadigmas» (Johannes Zachhuber) verzeichnet die ««Säkularisierung» der Hermeneutik» (Daniel Weidner) eine «kulturwissenschaftliche Ausrichtung» (Ulrich H. J. Körtner). Schon der «Transformationsprozess» im 19. Jahrhundert hatte entschieden dazu beigetragen, dass historisch-kritische Verstandeskunst bzw. skeptische und rationale hermeneutische Erklärungen im folgenden Jahrhundert an Geltungskraft gewannen gegenüber vertrauten exegetischen Wertungen und kulturellen Grundannahmen der Bibel. Die sog. neue «hermeneutische Frage» geriert sich weitgehend als «Versuch eines erneuerten und reflektierten Historismus» (Ulrich H. J. Körtner).

Was vermag beispielsweise der Theoriebegriff «Konvergenz» mit dem Bindungsanspruch von «Kohärenz» für die Beweissicherung eines «Indizien-

paradigmas» (Paul Ricœur) zu leisten? Auf eine unabgeschlossene Welterfahrung, die der erkennenden Person immerhin eine eigene endliche Geschichtlichkeit im Verschmelzungsprozess zwischen Vergangenheit und Gegenwart beimaß, hat dann Hans Georg Gadamer 1960 in seinem Werk «Wahrheit und Methode» hingewiesen. Es legitimierte keine Verfügbarkeit über Vergangenheit und Zukunft, aber die Sprache bzw. Sprachlichkeit als «ontologische Wendung der Hermeneutik» markierte jetzt ein neues, kritisches Bewusstsein. Ideologiekritische Produktion belebt seitdem die durch optimierten Wortaberglauben bisweilen auf sich aufmerksam machende Literaturszene, die scheinbar der Geist eines cartesianischen Bewusstseinstheaters organisiert. Menschen, die sich auf «semantisch äquivalente Richtigkeitsbegriffe» (Niklas Luhmann) eingestellt haben, projizieren ihre Intuitionen in wortmächtigen Denkvorgaben: Als selbstreferentielle Schematisierung erscheinen ihre Lebensentwürfe methodisch fundiert, kognitiv vernetzt oder systemisch reflektiert.

Der lateinisch-gelehrte christliche Humanismus zum einen und die deutsch-volkstümliche bürgerliche Kultur zum anderen existierten um 1600 noch als zwei voneinander getrennte Welten. Insofern war die Theologie die tragende und alles überragende Wissenschaft; innerhalb der jeweiligen Gemeinschaften galten die Theologen als die Hüter der Ordnung Gottes in der Welt. Sie schrieben vor, was theologisch, moralisch, rational oder politisch als vertretbar und verwerflich zu beurteilen war. Mit geläuterten Mitteln der einfachen «religio Christi» versuchten sie traditionell die Lebenseinstellung des Kirchenvolkes durch «aemulatio» und «imitatio» zu disziplinieren. Zwischen den sozialen Umwandlungen «Reformation» und «Französische Revolution» fanden im Verlauf von ca. 280 Jahren vielfältige theologische, aufklärerische, politische wie innerstaatliche Entwicklungen statt. Was Naturwissenschaftler Thomas S. Kuhn 1962 in seinem Buch «The Structure of Scientific Revolutions» mit der «revolutionary transformation of vision» dargestellt hatte, erklärte einerseits große Revolutionen wie die Kopernikanische, die Newtonsche und die Einsteinsche und treibt andererseits nun kleinere kognitive und nahezu «zwanghafte» Übergangsprozesse der wissenschaftlichen Paradimentheorie voran. Sie wurden in Theologie und Kirchengeschichte Hans Küngs «Das Christentum. Wesen und Geschichte» für eine Fortschrittsmetaphorik und ein Verstehensmodell rationalen Gestaltwechsels wegweisend – als eine «Neuformulierung der Tradition», die Hans Küng in seinem Buch «Theologie im Aufbruch» näher ausgeführt hat. Wesentlich ist zum einen die «ökumenische Grundlegung» aufgrund der Handlungsebene «gegenseitiger Kommunikation»

und zum anderen eine Kontinuität, die auf der einheits- bzw. wissenschaftstheoretischen Austauschbarkeit der Oberbegriffe Modell, Paradigma und Transformation beruht. Von der möglicherweise durch Paradigmenwechsel theologisch provozierten «Glaubensentscheidung für oder gegen Gott» leitet Küng, der sie auf «protestantische Fundamentalisten oder katholische Traditionalisten» reduziert, ein «Vertrauensvotum» ab, das zugunsten des Glaubens zu erfolgen habe. Ablehnung sei gleichsam die Exkommunikation. Vernünftiges Begreifen entwirft aber kompatible Sinnmuster der Wissenschaft, die Gleichschaltungsprozesse fördern, in dem die Paradigmentheorie alternativ durch Modularisierung ersetzt wird.

Vornehmlich im vordergründigen, missverständlichen Gleichklang der Worte und Begriffe verstärkt sich der historisierende Eindruck, dass zukünftig die Geschichtsschreibung gegenüber der Vergangenheit von der Dominanz des Vergessens, einer umformenden «Funktion der Geschichtsforschung» (Ulrich Muhlack), noch subjektiver als bisher bestimmt wird. Im Prozess von «Traditions and Transformations» (Linda Woodhead) ist «Zeit» in erster Linie, ergänzend zu den Objektivierungen von Uhr, Kalender und Gestirne, die Anschauungsform, mit der Menschen Erfahrungen ordnen und interpretieren. Dass sie in diesem Sinn als Bewusstseinsphänomen begriffen wurde, hatte bereits Augustinus erkannt. Er verstand die drei strikt zu trennenden Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Bewusstseinsformen von Transformationen und differenzierte Gegenwart metaphorisch als Zeiterfahrung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. Ihre nicht systematisch ausgebildete Analyse stützte sich auf die Kategorien des Ontologischen und Chronologischen; sie erweiterte sich fortan um die des Psychologischen. Was jetzt die «Repräsentation des Vergangenen» anbelangt, ist ein «Diskurs, der den Erfüllungshorizont jener Reihe von Operationen erkundet, die für das riesige «Memorial» der Zeit konstitutiv sind, das das Gedächtnis, die Geschichte und das Vergessen umfasst» (Paul Ricoeur). Eine «Art Wiederauferstehung des Vergangenen» – wie Ricoeur formuliert hat – kann Erinnerungsarbeit weder durch eine «eingebürgerte» Metaphorologie noch durch «tote Metaphern» leisten: Neuzeitliche Suggestibilität will Verfremdungen «negativer Theologie» beglaubigen. Dagegen ist die «archäologische» Suche nach dem Menschen in der Geschichte primär Aufgabe und Ambition des Historikers, um sowohl das Sprachbild des «Fremdseins» bzw. «Fremdwerdens» aufzusprennen als auch auf das «Antlitz derer zu stoßen, die früher gelebt, gehandelt, gelitten und Versprechen gegeben haben, die sie unerfüllt ließen» (Paul Ricoeur).

Erstmals um 1200 bildete die Welt des Mittelalters eine große «Wasserscheide» (Arnold Angenendt) für «moderne» Lebensgrundlagen, denn Pzifizierung, Erweiterung der Agrarflächen, Binnenkolonisation und Ostwanderung einerseits und die Entwicklung der Städtkultur mit persönlicher Freiheit, Arbeitsteilung, Berufsdifferenzierung, Fernhandel und gegenseitigem Austausch andererseits sicherten Voraussetzungen für eine geistige Rezeption und Integration des Aristoteles. Ausdruck eines Seherblicks, mit dem das geistige Verständnis von der «Morgenröte der modernen Welt» dehnbar und breitgefächert in Worte gekleidet wurde, war gewissermaßen eine «Neu-zeit»-Vision des kalabrischen Mönchs Joachim von Fiore. Joachim hatte für das Jahr 1260 ein drittes Weltalter, eine Art Millenarium des Heiligen Geistes, vorhergesagt, als würde «jetzt» die «Weltgeschichte <vollendet> und «die Menschheit vollkommen» werden sowie «ein ungehinderter Fortschritt auf allen Gebieten» (Jürgen Moltmann) beginnen. Dieses ungeschriebene «Ewige Zeitalter» der vollkommenen mönchischen Geist-Kirche, das sich in den Anfängen desselben befinde, werde vom Engel der Apokalypse, der das Zeichen des lebendigen Gottes trage, verkündet werden (Off XIV, 6).

Gegen Joachims Geschichtsdeutung und Reformträume, die vitale Erwartungen der Jahrtausendwende widerspiegeln, erhob sich heftiger Widerspruch, der das Verbot der Schriften Joachims in der Provinzialsynode zu Arles um 1263 veranlasste. Ein folgerichtiges Verständnis der apokalyptischen Exegese, die ohne feste Prinzipien häufig den Einsatz unklarer Parallelismen zwischen dem Alten und Neuen Testament aufbot, hätte zu einer Auflösung des Kirchen- und Sakramentsbegriffs führen müssen. Dennoch konnte die joachimitische Idee der kirchlichen Erneuerung in den Reihen der Franziskaner, besonders der Spiritualen, nie ganz verstummen: Apokalyptisches Prophetentum förderte einerseits in den folgenden zwei Jahrhunderten manch kritische Nachwirkungen, deren Joachimismus sich mehrfach mit politischen Bestrebungen verquickte. Das 13. Jahrhundert ist andererseits auch der städtische Nährboden für den Aufstieg der Universitäten, deren Intellektuelle korporativ eine ausschließliche Rolle für wissenschaftliche Untersuchungen und den Unterricht beanspruchten. Der «revolutionäre Charakter des universitären Curriculums als Rekrutierungsmodus der herrschenden Eliten» ist unüberschbar, die ihre Kritik besonders gegen Monarchie und Kirche, hier vor allem gegen die Bettelorden, richteten und einen «Hang zum Protest» (Jacques Le Goff) entwickelten. Bemüht um die innere Autonomie wehrte sich die Ausbildungsstätte «Universität» in den vergangenen Jahrhunderten gegen alle außerwissenschaftlichen Einflüsse,

die die Freiheit von Forschung und Lehre beeinträchtigen wollten. Auffassungen des 18. Jahrhunderts, die noch in der Universität ein «akademisches Bergwerk» gesehen haben, spielen im Vollzug der gegenwärtigen «Exzellenzinitiative» zwischen «Humboldtianern» und «Bolognesern» – wie Uwe Schimank in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 15. April 2009 darlegte – eine nebensächliche Rolle. Aus der Naturwissenschaft stammende Kriterien sollen – in Zeiten knappen Geldes – die Effektivität praxisnaher Reformkonzepte durchsetzen.

Im angestregten «Helligkeits-Zenit» der Moderne erscheint die komparative Historismus-Technik der «Aggregate», «Motoren», «Module», «Tools», «Labore» und «Kapazitäten» in Theorie und Praxis funktionsmetaphorisch gleichgeschaltet oder mechanologisch übermächtig in Deutungsmustern gegenüber der Tradition: Rationalität im Gefüge der Modernisierung kalkuliert Fortschrittsmodelle für alle subjektivierten «Religionen», die sich in ihren «Bildungsgesetzen» evolutionsbiologisch, soziokulturell und epistemologisch gegenseitig «durchdringen» und sich auf das technomorphe Nutzen-Kosten-Prestige der «Ingenieurwissenschaften» einlassen. Solche funktionsäquivalenten Lösungen würden «Religion als selektionsprämiiertes Verhalten» (Ulrich Lüke) oder die «parallele Entwicklung von Kunst und Religion» bzw. von «Schönheit und Transzendenz» als «evolutionäre Ästhetik» (Gábor Paál) akzeptieren. Interaktionell definierte Konstitutionselemente mit den «vier Domänen der Religiosität» (Eckart Voland/Caspar Söling) wie Mystik, Ethik, Mythen und Rituale funktionalisieren die soziobiologische Theorie-Prothetik eines zentralen Moduls «Religion», deren Netzwerk methodologisch durchlässig alles in einen evolutionären Mehrwert «umwandeln» würde. Demnach sind synonyme und konvertierbare «Datenverarbeitungsmechanismen» (Eckart Voland/Caspar Söling) wie «Module», «genetische Codes», «Tools», «kognitive Domänen», «Evolutionäre Algorithmen» oder «Universalien» begründungsbedürftige Komplexe, Adaptionen oder Wörter. Sie sagen nichts über die Existenz Gottes aus oder es fehlt insbesondere in der «Neuro-Theologie» das Ethik- bzw. Gottes-Modul.

Kategorial reduzierte Aneignungsbedingungen, die sozialetische Modalitäten der «technischen Verbesserung» thematisieren, gleichen kulturalistischen Transformationen, deren Bilder, Worte und Begriffe mnemotechnologisch «gestaltbare Eigenschaften» (Armin Grunwald) liefern. «Erfinder» als «Ingenieure» humanisieren Imperative des mathematisierten Erfolgs, die zur Leistungsfähigkeit «konvergierender Technologie» (Armin Grunwald) befähigen. Wenn gesagt wird, Gott habe die Welt erschaffen,

dann ist dagegen mechanologisch «gemachte» Tauglichkeit ein Zeichen instrumenteller Vernunft, das durch wissenschafts- bzw. diskurstheoretische «Sprachtools» oder «Module» Lerneinheiten oder Aufgabenfelder des Vergleichens, Handelns und Bewältigens kompatibel verbindet. Ihre System-Befürworter der Module, nämlich «Ingenieure», «Architekten» oder «Imperialisten», schalten diese Bauelemente gleich, die fächerübergreifend, mechanologisch und «passgenau» eine «Modularisierung» unterstützen. Deren Cluster bilden einen thematischen, kooperativen oder verwertbaren Schwerpunkt und machen damit Modulvorkenntnisse transparent. Der katholische Theologe Marius Reiser protestierte und kritisierte in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 14. Januar 2009 die System-Befürworter: «Den Grundsatz, dass die Methode einer Wissenschaft von ihrem Gegenstand abhängt, braucht man ihnen gar nicht erst zu erklären versuchen».

Menschliche wie evolutionstheoretische Universalien, Sprachtools oder Module sind kompatible Größen für transnationale Mustererkennungen: Können sie distributive Geltungsansprüche der Historiker, gemeinhin Abbildähnlichkeiten in Figuren- und Situationsspiegelungen, durch ein transhistorisches «Metaphernsystem» erfüllen? «Transformationen» und konkrete Projektionen beziehen sich auf Menschen, Tiere und Götter oder auf eine binäre Götterdifferenz, die in metaphorischer Fülle die Folie für Qualitätsprogramme der «Theater»-Forschung liefert: Ihre den Göttern Apollon und Hermes alias Merkur zugeschriebenen Standards tragen dazu bei, Menschen aufgrund des metaphorisch «übersetzten» Himmelssystems, das kosmologisch dem Göttersitz «Olymp» in der griechischen Mythologie entspricht, komparatistisch, funktional, synthetisch und zweckmäßig zu deuten. Diese Theaterlogik steuerte ursprünglich auf einen friedvollen Ausgang zu, denn in der Antike bildeten Renaissancen von Politik und Religion poetologisch und dramentheoretisch eine untrennbare mythische Einheit.

Analogien zwischen Mensch und Tier, die im philosophischen Argumentationsgang Grenzen untereinander und Beziehungen zu den Göttern «durchlässig» gestalten, spiegeln Aufführungen im attischen Theater wider, in denen die Schauspielkunst das Bekannte weder durch eine Strategie der Desillusionierung noch durch eine kognitive Entzauberung abstampeln wollte. Wenn «Hahnenkämpfe im Dionysostheater» oder Hähne auf Straßen und offenen Plätzen Athens gleichsam geschlechtsspezifische soziale Verhaltensmuster der Ehre figuriert hätten, dann enthüllt Christel Brüggenbrocks Bühne des «agonalen Geistes» eventuell die Exaltiertheit einer mikrohistorischen «Renaissance»: Das Ideal des aristokratischen Selbstverständnisses scheint einzig und allein vom Chor durch den Agon

als «Hahnenkampfmetaphorik» verwendet worden zu sein, so dass hoplitische Normen der Wehr- und Verteidigungsbereitschaft (griech. «taxis», «andrea») die Bildprägung grotesker Instinkt-Techniken bekommen, als gäbe es keine qualifizierenden Merkmal-Differenzen wie zwischen «Kampfbild» und «Karikatur». Was die Gefechte zwischen Sophisten, die von Athenern wie Gockel in einem «Hahnenkampf» aufeinander gehetzt wurden, durch angriffslustigen Bürgersinn im gottlosen Spiel vorwegnahmen, manifestierte sicherlich unterhaltsame Auftritte in der Polis. Gleichmütigkeit, Macht und Glück schienen wie im Ritual der Selbstverteidigung und Gruppenbildung – gleichsam ethologisch als Intention humaner Entlarvung – in Augenschein genommen zu werden. Vermutlich bezogen diese «Schauspiele» ihren Zauber aus dem Ineinander von Instinkten, Sinnlichkeit und Sinn, dass die Mensch-Tier-Verwandschaft so eng war, als würde – wie es heute bisweilen geschieht – dafür eine Identität des Animalischen und der Anima angemessen sein. Welchen Blickwinkel und Wirklichkeitsbegriff muss der Historiker wählen, wenn die am Paradigma des Sehens oder des Verstehens orientierte Tradition sowohl eine kritische Qualifizierung und Würdigung der Polis-Ordnung als auch das «Entscheidungshandeln von Eliten» (Karl-Joachim Hölkeskamp) gewährleisten soll? Der populäre wie wissenschaftliche Schlüsselbegriff «Identität» ist die Plastifizierung des Ideellen bzw. Wesentlichen in Bereichen des Individuellen und Sozialen, konstituiert aber auch Differenzen zum Anderen.

Vögel (Geflügel), Säugetiere und Insekten wie beispielsweise «Hahn», «Hund» und «Wespe» dienten Aristophanes in den Komödien «Die Vögel» und «Die Wespen» für fließende Übergänge und Analogien mit Menschen. Seine didaktische Perspektive vom «Polis-Tier» sollte dem Publikum die Kunst der Komödie durch szenische Metaphern erschließen, indem er ihr dieselbe politische Funktion wie der Tragödie zuschrieb, im Spiel von Ernst und Spaß «das Rechte zu wissen» (Bernhard Zimmermann). Ärgeris erregende unwürdige Verhaltensweisen oder abstrakte Vorstellungen thematisierte er am Beispiel des Demagogen Kleon: Insofern war Zeitgenosse Aristophanes nicht nur Kritiker, Dolmetscher, Vereinfacher und Zeitanzeiger unruhiger Begleitumstände, sondern er «brach in die Phalanx der etablierten Komiker» (Bernhard Zimmermann) ein. Seine wirkungspoetische «Téchne» hatte sich im Prozess des Überlagerns von Raumerweiterung und Zeitvertiefung durch orientalische Mythen und ägyptische Archetypen lernend verwandelt. Da eine «gute Komödie allein auf ihre literarische Qualität bauen sollte» (Bernhard Zimmermann), griff er auf eine theatralische Mimesis-Technik zurück, zur vergrößerten individu-

ell-anschaulichen und lokal-temporalen Verwendbarkeit im komischen Sprechen oder zur Mensch-Tier-«Weltbetrachtung» (griech. «theoria») von Logos und Bild – zur eigentümlich verallgemeinerten Deixis als Zeigen und Bedeuten: Aristophanes' Athener Lebenssicht ist im charakteristischen Sinn eine «gezähmte Vielfalt». Sie ist die Basis einer naturnahen «Liste der Künste» (Paul Feyerabend) als ein illustriertes Vorgelegtsein und eine im Mythopoetischen einprägsame Eigenschaft, die Rechtlichkeit, Vertrautheit, Verständlichkeit und Einheitlichkeit unterstreicht.

Eine fehlende aristokratische Herkunft legitimierte sich zum einen durch wirtschaftlichen Aufstieg, Reichtum, Beharrlichkeit und Willensstärke und erweiterte bzw. veränderte somit «eingespielte Verhaltensnormen gegenüber dem Demos» (Raimund Schulz), darunter die sozial Schwachen. Zum anderen verbuchten die wachsende Bedeutsamkeit des Finanzfaktors und dessen ökonomische Regulation in der attischen Polis beträchtliche Gewinne. Das alles wurde im Übergang vom 5. zum 4. Jahrhundert von religiösen Zerfallserscheinungen und schärferen Urteilen über die Ohnmacht der Götter begleitet, in denen Unsicherheit und Ungerechtigkeit des Lebens die Signifikanz von Autonomie und Gleichheit als verpflichtendes «Rechtsmaß» (griech. «dike») zunehmend herausforderten. In der Rechtfertigungskrise des klassischen Athen nahmen «Gerichtsbesessenheit» (Bernhard Zimmermann), Erziehungsprobleme, Geschwätzigkeit, Denunziantentum und Prozessierlust überhand, so dass die Komödie durch grenzüberschreitende Kunstmittel der mythogenen Kombination sowohl zur theatralischen Vergegenwärtigung von unliebsamen Gewohnheiten als auch zum Verstehen des Bekannten durch parteigünstige Affekte lehrhaft beitrug.

Zuschauern in der attischen Welt des Theaters wurde anhand von wirkungsästhetischen Verhaltensbeispielen aggressiver Wespen und kämpferischer Hähne die wirkungsbezogene Bildanalogie attischer Mannhaftigkeit und Kühnheit anschaulich dargeboten. Teils griechisch sprechende teils im Verhalten von stummen Sklaven «geführte» Hunde demonstrierten in literarischen «Rangstreitgesprächen», in den Dialogen, die «gerechte und ungerechte Rede» (Sabine Herrmann). Der skurrile «Hundeprozess» in Aristophanes' Komödie «Die Wespen» parodierte einen Athener Unterschlagungsprozess, in dem der Hund «Laches» aus Aixonai und ein Hund aus Kydathen zeitgenössische Politiker, nämlich den Strategen Laches und den Demagogen Kleon, als «gegensätzliche menschliche Charaktere» (Sabine Herrmann) sowohl im mimetischen «Modus des Vorgelegtseins» (Käte Hamburger) als auch in einer theatralisch «transparenten Szene» (Bernhard Zimmermann) vor dem Publikum agieren ließen.

Die Antagonisten Laches und Kleon eiferten gegeneinander – wie üblich in Athen – um ein Bagatelldelikt, denn sie waren «wegen Diebstahls eines sizilischen Käses angeklagt»: Der Prozess endete mit dem Freispruch des Laches. Zimmermann verweist auf eine zahlreiche Forschungsliteratur, in der von «Anspielungen auf eine juristische Auseinandersetzung zwischen Kleon und Aristophanes» die Rede ist, denn Kleon hatte Aristophanes des Vorwurfs bezichtigt, «das Bürgerrecht erschlichen zu haben». In der Komödie kann der Dichter zwar unsichtbar präsent sein, das aber «vor allem als ‚back stage character‘»: Wie ein «zweiter Herakles» charakterisierte sich Aristophanes, der «es mit Ungeheuern wie Kleon» aufnehme. Aus der Sicht des Chores leiste er somit Aufklärungsarbeit, die Athener davor bewahren sollte, «auf jede Schmeichelei hereinzufallen».

Wenn Hunde «von ihrer Kostümierung her fast vollständig in Tiere transformierte Politiker zu sein» (Babette Pütz) schienen, dann verkörperte diese politische «Hundeangleichung» wohl ein «gedachtes» synthetisches Mischwesen, dessen nachgeahmte Standes-Ehre und maskierte Verhaltensweise weder eine «menschliche Identität» noch die Integrität unverwechselbarer Tugenden «innerer Ehre» (griech. «aidós»), Gerechtigkeit (griech. «dikaíosýne») oder Besonnenheit (griech. «sophrosýne») definitiv zuerkannt werden konnte. Ungreifbare Eigenschaften wurden mediatisiert, also zur «szenischen Symbolisierung eines Abstractums» (Bernhard Zimmermann) durch naturverbundene Mittel und wirkungsästhetische Metaphern veranschaulicht bzw. verständlich gemacht; denn einfache Dinge, die begrifflich ihres Inhalts nicht fassbar und deswegen als «dramatische Ironie» in doppeldeutiger Analogie erschienen, konnten metaphorisch leichter verstanden werden. Dieser konzertierten Bühnenaktion waren politischen Tendenzen philosophischer Selbsterkenntnis, religiöser Genügsamkeit und ironischer Bedürfnislosigkeit nicht fremd, so dass die grob-realistische Art natürlicher Weltbetrachtung nicht nur eine vermeintliche Synthese vor Augen stellte, sondern mimetisch durchaus Imaginationen einer volkstümlichen Mythenparodie oder einer gequälten Mythen-Hybris entsprach.

Gerade deswegen kam die vom Dichter in Bewegung gesetzte soziale Natur der Menschen und Tiere ohne grenzüberschreitende Zeichen der «Übertragung» nicht aus, deren mimetischen Ähnlichkeiten wie des «Winseln», «Fressens», «Laut gebens» oder «Stechens», «Angreifens» bzw. «Verscheuchens» der Natur abgesehene Typisierungen von Mensch und Tier im öffentlichen Leben bildlich vorführen sollten. »In einen Wespenhaufen stechen«, «frecher, krummer Hund», «Hunde, die bellen, beißen nicht», «schlauer Fuchs», «alte Ziege», «blöde Kuh», «dummes Schaf» oder «stolzer

Hahn» haben sich als Redewendungen, die keine Gewalt herausfordern sollten, bis heute erhalten. Insbesondere eine in der Vielheit von Dichtung, Philosophie und Politik wahrgenommenes Spiegelbild, das sowohl Freiheit, Wahrheit, Erfahrung und Verantwortung als auch Handlungen, Zusammenhänge und Findungen in gespielten Theateranalogien mit biopolitischen Illustrationen prägte, betonte gewissermaßen Sehgewohnheiten von «Polis-Tieren» gegenüber Herrschenden und Beherrschten, denen über eine klare Trennung zwischen Mensch und Tier oder Herr und Hund hinaus didaktisch bühnenwirksame Metamorphosen nicht fremd waren. Hatte sich nicht der Kosmos der geistigen Welt in Spiel und Gegenspiel von Logos und Mythos, Philosophie und Poesie oder Politik und Religion anschaulich erfunden und entwickelt?

Im zeitgemäß verständlichen, naturgemäß zuordnendem Bildgebrauch, der zwischenmenschliche Herrschaftsgrenzen gegenüber ehrfurchtslosen Veränderungen in philosophischer Angemessenheit darstellte, behandelte Plato in der «Politeia» (Buch X, 562a-563d) politische Beziehungsmuster von Demokratie, Tyrannis und Oligarchie: Der ungebundene Freiheitswille, der sich «unbemerkt in die Privathäuser einschleiche», halte erst inne, wenn in den »Tieren sich dieser Abscheu vor aller Ordnung eingepflanzt» habe. Sie erhebe zugleich den Hund zum einzigen Herrn, so dass der Rollentausch nicht nur das Knechtische des Tierischen erhalte, sondern kollektiv für die Rechte der Esel und Pferde einstehe. Platos Denken kreiste um natürliche Lebensmodelle, die Elite-Maßstäbe der aristokratischen Ordnung gegenüber der Isonomie der freien Bürger abwägen und allgemeine, gültige Eigenschaften politischer Überzeugungen, sozialer Einsichten und hinreichender Erfahrungen in der Beobachtung von Mensch und Tier problematisieren sollten.

Die vor über 3.000 Jahren aus Asien gekommene und im hellenischen Kulturraum nachgewiesene Hahnenkampfkultur zeigte eine kampfstärke Anwendbarkeit, die streng genommen wenig Individuelles und Kollektives über Sozialisation, Maßvolles, politische Hintergründe, Ehrerbietungen, Ehr- und «Gesichts»-verluste aussagte. Besaßen sie mythopoetisch – wie Wolfgang Schadewaldt meint – deswegen «für die Menschen eine unmittelbare Realität»? Technisch-spielerische Mittel durch komische «Bildermischungen» (Wolfgang Schadewaldt) boten Chancen, Auftritte in wirkungsbezogener Bilderanalogie dem Spott preiszugeben. Im demokratischen Athen, das wegen seiner «hochentwickelten Debattenkultur» (Karl-Joachim Hölkeskamp) überliefertes Wissen bewahrte, hatte die männliche Kampffähigkeit und -bereitschaft mit Sicherheit eine zentrale Rolle eingenommen.

Christel Brüggengbrock versteht darunter eine Analogie, in der Mischwesen wie «Held» und «Hahn» bzw. «Kampfhahn» und «Sieger» mit mental determinierten Dispositionen ebenso die «Identifikation der athenischen Ehrener Männer mit bestimmten», als würden sie auf Tiere projizierten Eigenschaften» abbilden. Analoge «Schlüsselreize» bestimmter Hirnareale sind weder überzeugend noch der historisch sachgerechten Polis-Interpretation angemessen, da soziales Streben nach dem «Gesetz» des Logos und das Überwinden des «Unrechten» modellhaft-retrospektiv mit modern nachgewiesenen Mechanismen von Triebhandlungen koordiniert erscheinen würden. Kultur, Stabilität und Integrationskräfte des wirklichen Lebens erforderten insbesondere eine dem Mythischen inhärente Denk- und Trennweise.

Unter den demokratischen Institutionen war das Gerichtswesen die Bühne erloser Richter, deren Bereitschaft, Lernprozesse, Verfahrensweisen und Amtswechsel für «Kritiker einen entscheidenden Schwachpunkt der Demokratie» (Raimund Schulz) abbildeten. Dennoch ist anhand der vielfältigen direkten Teilnahme der Bürger im übersichtlichen «Kosmos-Kleinstaat» zu berücksichtigen, dass das Ringen um Macht – vielleicht zugespitzt und vermeintlich imaginiert im Hahnenkampf als Mensch-Tier-Transformation – Eigentümliches im griechischen Charakter ausgebildet hatte. Möglicherweise hat auch diese zeitgenössische Eigenart eine spezifische Übergänglichkeit aufgrund übergeschichtlicher Herrschaftsverhältnisse, mythisch geprägter Orchestrierung oder metapolitisch begründeter «Identität» von Herrschenden und Beherrschten in der Polis mitgeformt. Unklar bleibt, ob die Ebenen «abstrakter Staatlichkeit» einem Erkenntnisbild entsprachen, in dem das vieldeutig changierende «Allgemeine» (Paul Feyerabend) oder das verbindliche «Gemeinsame» unbedingt angeboren und verborgen sein konnte. Eher wurde die «Gemeinde-Autonomie» von einer mythengläubigen Natürlichkeit verbindlich gegenüber dem «Gesetz» des Logos zusammengehalten, dem sich Menschen mit ihrer privaten Selbstachtung und mit ihrem sozialen Zusammenhalt ähnlicher Ziele und Talente unterordneten. Plausibel sind auch Bezüge zu alltäglichen Sinneserfahrungen, die sich – schon wegen der dürftigen Quellenlage – im kognitiven Verfahren weder durch ein vernetztes System noch durch ein systematisch differenziertes Zusammenspiel von Poimenik und Kybernetik erklären lassen. Auch wenn der Sinn für das Typisch-Tatsächliche auf das Denken der griechischen Staatenlenker zu deuten scheint, ist daraus keine dogmatisch-gewesene Anthropologie abzuleiten.

Die historische Wirklichkeit des Menschlichen im Erfahrungsbegriff «Polis» bleibt verhaltensontogenetisch und etymologisch in der Schwebe:

«Einer Richtung nachgehen» oder «eine Fährte suchen» könnten einerseits «polysynaptische» Verschaltungen, Erbkoordinationen und Appetenzverhalten vordergründig beglaubigen, andererseits seien vor allem hellenische «Orientierungshilfen und Legitimationsmuster» (Raimund Schulz) wie Herrschaftsbeziehung, Mythos, Religion, Polis-Naturrecht, Sprache, Philosophie, Freiheit, Architektur, Machtpolitik und vernetzter Seehandel zu beachten: Doch wie erwarben Griechen diese Gerechtigkeitsphilosophie und den «Staatsglauben», die wie ein «gemeingriechisches Identitätsgefühl» (Raimund Schulz) geherrscht hätten? «Identität» (griech. «*tauton*») gehört zu einem «besonderen «Begriffstypus»» (Peter Staudacher), in dem die «Sinnes-Wahrnehmung (griech. «*aisthêsis*») keine Erkenntnis, kein Wissen («*epistêmê*») sei, denn jede Sinnesempfindung entspreche seelisch einem spezifischen Sinnesorgan. Daher müsse der epistemologische Formal-Status von «Identität», sowohl sein «Freisein vom «Wahrnehmungstoff»» als auch seine «kategorienübergreifende Anwendbarkeit» überprüft werden.

Leif Böttcher, der in der griechischen Sprache vom objektiven Befund, vom gesprochenen Wort, definitiv ausgeht, bevorzugt statt eines subjektiven Handlungswillens prioritär die bündige Wahrnehmung des Handlungsziels. In der philosophischen Weltanschauung der Griechen sei intellektuelles Streben vorherrschend, so dass einerseits die Vernunft den Vorrang des Gemeinsamen vorbildhaft, anschaulich und variabel dem Einzelnen überordne. Das würde andererseits den Unterschied zur christlich-jüdischen Tradition betonen, deren Bezogenheit zur göttlichen Willenseinheit stattdessen «*communio*» und personalen Willen legitimiere. Der griechischen Vorstellungswelt fehle somit ein «expliziter Begriff des Willens». Der «Wille» ist im Unterschied zum Begehren bei Platon in seiner Bezogenheit für den «Wollenden tatsächlich gut» (Friedemann Buddensiek). Die Grenzenlosigkeit des Mythos qualifizierte neue Bindungsformen und überraschende Anwendbarkeiten der nach Harmonie drängenden Seelenkraft. Was ist somit gegen die These einzuwenden, dass Defizite individuellen Willens sowohl kulturgeschichtlich unbegriffene Daseinskräfte als auch die scheinbar wirklich gewesene Anschaulichkeit ein derartiges «Selbst» in der Polis repräsentierten?

In der Welt griechischer Götter hatten Vernunft und Gefühlsleben mythengläubigen Einfluss auf «das Sich-selbst-Bewegende» (Wolfram Brinker), auf eine menschliche Wirksamkeit, deren seelische Polarität letztlich Verhalten und Handlungsherrschaft stimulierten. Dieses heilsame Vernunftvermögen, allerdings im jeweiligen Ordnungsgefüge der Götter begrenzt, erweise sich philosophisch als die «Erkenntnis des Guten» (Leif Böttcher). Rechtes und Gutes aufgrund von Freiheit, Herkunft, Sitte und Gesetzen

im griechischen Gemeinwesen tun zu wollen, beziehe Platon aber nicht auf einen «einheitlichen Willen» (Leif Böttcher), sondern intellektuell, argumentativ und intentional auf die Überlegenheit der menschlichen Seele (griech. «psyché»). Moralisch habe sie sowohl den «Ausgangspunkt für die griechische Superiorität» (Piotr Kochanek) gebildet als auch durch intersubjektiv anerkannte Verfahren den Anderen anerkannt. Das habe einer handlungsleitenden Mehrheit des Begehrens und Wollens (griech. «boulêsis») Geltung verschafft. Das zeige – meint Leif Böttcher – nachdrücklich Platons Mythos in der «Politeia» (Buch X, 617e), in dem er von einer vermeintlich pränatalen Wahl der Seele über ihr eigenes Schicksal spreche. Denn das im Charakter des Wählenden vorhandene Wollen lege sie durch frühere Inkarnationen fest und sage aus, dass Gott schuldlos sei. Kluges Interpretieren als maßvolles Beherrschen, das die Kraft der Natur bündigt, ist im Prinzip die Anschaulichkeit einer Macht des Geistes.

Denken und Fühlen in der griechischen Lyrik wiederholen weder philosophische noch eigene innere Einsichten. Archilochos (um 680 v. Chr.), Alkman (um 650 v. Chr.) oder Pindar charakterisieren einen Willen und ein Ich, um die «Tendenz zu einer grundsätzlichen Identität zwischen dem realen und poetischen Ich», die bei Pindar noch zu den «meistdiskutierten Fragen der Lyrikforschung» (Bernhard Zimmermann) gehöre, auszu drücken. Auch wenn das «lyrische Ich» bei den Griechen nur «sekundär», «indefinitiv» und «im Ursprung dionysisch» sei oder durch «*Traumeinwirkung*» apollinisch werde, weise das im «Horizont des Musikalischen eher auf eine Theorie der Entwicklung frühgriechischen Bewußtseins» (Michael Theunissen) hin. Ähnliches zeigt sich sowohl in Vergleichen und Reflexionen als auch durch benannte vertraute Bilder, in denen das «dichterische Ich» gemeinhin tendenziell innewurde, wovon sich das «wissende Ich» eventuell «beherrscht fühlte» (Michael Theunissen).

Selbstvertrauende Überzeugungen als «Zeitaspekt» (Michael Theunissen) des empfänglichen «Dichter-Ichs» oder als Vermittlung eines Anderen zu begreifen, ermutigen noch zur aristokratisch geprägten Sicht, Gegenwart ästhetisch zu verstehen, um somit Wirklichkeitsmaß, Relevanz und Macht über die Welt zu gewinnen. Erwartet der griechische Dichter, indem er sein Sprechen über einfachste Welt Dinge «geistig objektiviert» (Werner Jaeger), dass sich die archaische Welt der realen Dinge im orientierenden Wort als eine Welt der Bilder manifestiert? Wirklichkeit ist der Stoff, anders gesagt, das Sprachmaterial der Dichtung, mithin wechselseitige Erhellung von Dichtung und Wirklichkeit im Modus des Gedachtseins: Überlegungen zur griechischen Lyrik, deren «autobiographischer Gehalt»

(Thomas Paul) zwischen «lyrischem Ich» und Dichter-Ich bis heute in der Forschung umstritten ist, bleiben – bezogen auf den «putativen Sprecher» (Gérard Genette) – unbestimmt. Ihr eventuell «schwebendes» Verhältnis zueinander lässt dennoch die Frage gelten, ob das «lyrische Ich» bzw. das mitteilende «lyrische Aussagesubjekt» oder selbstbewusste «Erlebnissubjekt» in poetischen Wirklichkeitsaussagen relevant ist?

Die Kunst des Dichters «objektiviert die typischen Wechselfälle des persönlichen Lebens in bleibenden Mustern [!]» (Hermann Fraenkel), sprachlich gleichsam in deiktisch repräsentativen Verweisungszusammenhängen. «Selbst»-verständlich artikuliert das lyrische Gebilde, das Gedicht, einen eigentümlichen Willen des Aussagesubjekts, sich als «urteilendes Ich» (Hermann Fraenkel) im situativen Kontext sozialer und religiöser Handlungen kundzutun. Vieles ist nicht eindeutig. Im logischen Sinne, erklärt Käte Hamburger, kann sich das lyrische Ich nicht selbst eliminieren, denn es behält in der Subjekt-Objekt-Korrelation als Aussagesubjekt Einfluss auf den Objektpol, ohne sich als manifestierendes Subjekt zu verwandeln: Erst in dem Augenblick als im Fiktionalisierungsprozess aus dichtenden «Mimetes» fiktionale Subjekte bzw. urteilende Ich-Origines wurden, entstanden kognitive Prozesse, die sowohl der Differenz oder Identität zwischen dem lyrischen Ich und Dichter-Ich Bestimmtheit gaben als auch für die abendländischen Subjektskonstitutionen und Selbstkonstruktionen Zeugnis ablegten.

Gemeinsame Zustandserlebnisse in Freiheit und Gehorsam legitimierten aus platonischer Anamnese und christliche Memoria ein Gedächtnis, das dem praxisorientierten Handeln von Vernunft und Willen einen neuen Gesetzessinn stiftete: Geschieht Gottes Wille, dann ist das Gottes Wort, die Wahrheit christlichen Seins. In der Synthese zwischen dem griechischen und christlich-jüdischen Willensbegriff überlagerten sich Wertbezüge zu kognitiven Handlungsentwürfen des Verstehens. Nur Christi Wille ist Vaters Wille, der mehr ist als Verstand und Logik. Aus menschlicher Perspektive handelte es sich deswegen um zwei distinkte Rechtfertigungen, die konvergierenden Begründungen widerstanden, denn der göttliche Wille war zum einen völlig souverän. Zu antiken Eidesschwüren, die eine Mentalreservation in der Praxis billigten, gehörte zum anderen der «listige Eid des *Hermes*» (Leif Böttcher), der seinen Bruder Apollon einfach überforderte und täuschte. Wissen und Nicht-Wissen prägten Geistesgaben, die kunstvolle Netzwerke der Gedanken und Worte formulierten. Dazu gehören Texte, in denen ganz bewusst das Erklärte vom Gewollten abweicht: Einzig ein Wille beherrscht die Absicht, mit raffinierten Tarnnetzen zu täuschen, um die Wahrheit zu verbergen. Ging es Aristoteles um die Einhaltung der strengen Wahrheits-

forderung, so haben Platon und die Stoa die Lüge nur unter bestimmten Voraussetzungen zugelassen.

Geraten Ergebnisse der Geschichtswissenschaft in die Kritik, eine «unabhängige» Auftragsposition in «Parteilichkeit» umgemünzt zu haben, dann wird aus dem Vorwurf einer «falschen Erzählung» schnell der Verdacht von «Lug und Trug». In wissenschaftlich-selegierender Re-Perspektivierung löst der amerikanische Osteuropa-Historiker Yuri Slezkine aus dem anschaulichen Kosmos der griechischen Götterwelt zwei bestimmte Götter heraus: Hermes (Merkur) und Apollon. Aus dieser gegensätzlichen Konfiguration konstruiert er eine kulturalistische «Bricolage» von Wirklichkeit und Hypothese im Spannungsverhältnis von «Religion» und Wissenschaft. Der Begriff «politische Religion» (Matthias Oppermann), der den belgischen Soziologen Hendrik de Man (1885–1953) auf eine «eschatologische Gefühlslage» des marxistischen Sozialismus schließen ließ, ist im Einsatz eines alten Bild- und Begriffsbestands bedenkenswert für eine Deutung, doch terminologisch sehr schwammig und als «Transformation» vage bzw. im sachgemäßen Gebrauch kontingent. Im Wechselspiel der «Übersetzungen» zwischen alten und neuen Vorstellungen wachsen Hoffnungen, die im inneren Konflikt jeweilige praktische Ziele von Heilslehren beglaubigen können.

«Stockholm» sollte 1917 während des Ersten Weltkriegs das «Gipfeleignis» sozialistischer Friedensverhandlungen – kurzweg die Provokation einer störenden Perspektive – pilotieren, organisieren und realisieren: Die ideologische Vielfalt des sozialistisch-heterogenen Friedensprojekts war als Novum kein unabhängiges Sanktionsmodell. Was unter den enormen Ausnahmebedingungen des Weltkriegs herauskam, strapazierte zwar die gouvernementale Rückkopplung sozialistischer Minister in Frankreich, England und Rußland zwischen verantwortungsvollem Ministeramt und sozialistischem Parteivorsitz, aber regulierte in noch engerer Zusammenarbeit die den alliierten Regierungen «ordnungsgemäß» abverlangte und entschleunigende «Friedenspolitik». Dass der diplomatische und ideologische Mehrfrontenkrieg das «Übersetzungsthema» multiperspektiver, kriegszielbedingter und national-militärischer Positionen einerseits und parteilich-taktische, vertraulich-vernetzte, «unaufrichtige» bis janusköpfige Verhaltensweisen der Sozialisten förderte, haben aspektreiche Untersuchungen von Reinhard Wittram, Rosemarie Kantner, Jürgen Stillig, Heinrich Großheim, Akito Yamanouchi, Rudolf Klepsch, Martin Grass, Johanna M. Welcker, Manfred Hildermeier und Jürgen Zarusky zutage gefördert. Sie belegen für das Jahr 1917 eine ideologisch übertriebene «Epochendiagnostik» (Christoph Möllers) mit Konflikten, Widerständen und Widersprüchen,

so dass die provokative, paradoxe und zerrissene Verflochtenheit der «Problematik von Revolution und sozialistischer Friedenspolitik» (Jürgen Stillig) vorübergehend nur den depolitisierten Rahmen für eine verzögernde und kontrollierbare Verschleppungstaktik hergaben, die die Intransigenz der kriegführenden Mächte dennoch enorm auf die Probe gestellt hat. Diese Komplexität, während des Krieges auf einem eigenen nationalen Boden zu stehen und zugleich einer international geforderten Selbstverständlichkeit der «Brüderlichkeit» verpflichtet zu sein, ermöglichte einerseits sozialistische Spielräume disparater Standpunkte: Die vordergründige Konstellation des Themas «Krieg-Revolution-Frieden» war andererseits einwandfrei mit ideologischen Hintergrundbereichen national-kontinuierlicher Bewusstseinsgeschichte rückgekoppelt, deren mitverantwortlichen Prozesse die Paradoxie praktischer «Weltpolitik» in der Realform sozialistischer Friedensinitiativen während des Krieges spiegelten. «Stockholm» bekam kein wahres Modell-Sein einer befehlsgewaltigen Konferenz, denn ihre gesamtstrukturellen Eigentümlichkeiten depotenzialisierten von Anfang an konsequente Verhandlungswege in den Frieden.

Die Kabinette der «Provisorischen Regierung» Russlands, in denen – wie in der französischen und englischen Regierung – gouvernementale sozialistische Minister mitwirkten, erduldeten im europäischen «Gipfeltheater» eher handlungsmindernde Leidensakte eines alliierten Opfers. Der Westen hatte das schwer wirtschaftlich, «angeschlagene» Land konsequent den militärischen Prioritäten untergeordnet und krisengeschüttelt der Erschöpfung ausgeliefert: Das öffentlich-selektive Gedächtnis, so scheint es zumindest in der Rückschau, wurde im Blick auf «Stockholms» sozialistische «Theaterbühne» und auf Petrograds bolschewistischen «Mythos», der 1917 durch die Erstürmung des Winterpalais den Auftakt der «Großen Sozialistischen Oktoberrevolution» signalisiert haben soll, regelrecht «benebelt». Etwas Weiteres kommt hinzu: Das sozialistische Personendenken konzentrierte seit April 1917 die russischen Vorgänge in den Augen vieler Forscher hauptsächlich auf die Rückkehr des Weltrevolutionärs Vladimir Il'ic Ul'janov, genannt Lenin (1870–1924), der von 1900 bis zum 4. (7.) April 1917 in der Emigration gelebt hatte.

Wer sich jedoch angesichts beider «Revolutionen» des Jahres 1917 entweder auf den vermeintlich «friedenspolitischen» Machtwillen der «provisorischen» Regierungskabinette, auf eine gebotene Zurückhaltung oder auf Lenins kalten Machtinstinkt bzw. auf sein radikal-ideologisches Kalkül beruft, muss zum einen unsichere Handlungsschwächen des Reaktiven, Taktierens, Zögerlichen und Opportunen, zum anderen zugleich gravierende

ideologische Fehleinschätzungen, Unsicherheiten, Irrtümer, «provisorische» Autoritäten und existenziell-brutale Rückschläge der moderaten Revolutionäre in ganz großem Ausmaß eingestehen. In der kriegszerrütteten Situation wurden die Kabinette der schwächelnden «Provisorischen Regierung», denen Petrograder Kreise des liberalen Bürgertums und der Intelligenz nahestanden, von den Bolschewiken, darunter Iosif Vissarionovič Stalin (1878–1953), unterstützt. «Idealfigur» Lenin, den später in der Bevölkerung eine «Lenin-Panegyrik» (Benno Ennker) feierte, scheiterte bis Juli 1917 bei Abstimmungen in dem aus 21 Mitgliedern bestehenden Petrograder «bolschewistischen Zentralkomitee» (Manfred Hildermeier), dann musste er aufgrund des gescheiterten Juli-Aufstands Hals über Kopf nach Helsinki fliehen. Ende September oder Anfang Oktober 1917 verließ Lenin die finnische Hauptstadt, kehrte nach Petrograd zurück und bezog inkognito am «Rande der Hauptstadt, im Arbeiterviertel Vyborg» (Manfred Hildermeier), ein Quartier.

In Wahrheit stimmt die These, die der Politologe Peter Lösche in ihrer Wechselseitigkeit von «Ideologiebildung und realer Politik» (S. V) zwischen deutschen und russischen Sozialisten herausgearbeitet haben will, keineswegs mit wissenschaftlichen Abwägungen und prozessualen Zusammenhängen der Petrograder Problematik überein: 1. Deutsche Sozialdemokraten lehnten bolschewistische Revolutionserwartungen ab. Insgesamt gesehen war ihr Verhältnis zu den Bolschewiki im Verlauf des Jahres 1917 weitaus randständiger. Jürgen Zarusky hat ermittelt, der Problembereich sei erheblich «gespaltener als Lösche» dargestellt hat. 2. Lösche überzeugt weder durch die «wissenschaftliche Situationsanalyse» noch durch einen absolut fingierten Kausalnexus zwischen den beiden russischen «Revolutionen»: «Erst mit dem Ausbruch der russischen Frühjahrsrevolution 1917 erhielt die bolschewistische Taktik erhöhte, mit der Oktoberrevolution volle politische Brisanz» (S.83). Ob sich 1917 die «Geschichte in Russland wieder zu etwas Unerhörtem» (Jürgen Osterhammel) aufraffte, ist mehr als eine akademische Frage. Die reformistischen Kabinette der «Provisorischen Regierung», die außenpolitisch passiv blieben, fanden bis Oktober 1917 keine durchgreifenden Konzepte: Der Leninsche Kurs war nicht die «einzig richtige Antwort auf die Probleme» (Manfred Hildermeier). 3. Lösche will ausdrücklich Irrtümer eines «fatalistischen Geschichtsdeterminismus» vermeiden, macht jedoch – angesichts des raschen Scheiterns der «Provisorischen Regierung» – die Metapher «Tür» zum zukunftssicheren Vektor einer funktionalen Einbahnstraße: «Die Tür zur Oktoberrevolution stand damit offen» (S. 85).

Mit dem «Zerfall der Regierungskoalition» (Manfred Hildermeier) im Herbst 1917 wuchs die Anspannung im bolschewistischen Zentralkomitee, wann und wie ein organisierter Gewaltstreich gegen die Provisorische Regierung durchzuführen sei. Während Lenins Entscheidung Mitte Oktober «bis zur letzten Minute umstritten blieb», kamen «einige Ereignisse wie gerufen, die sich völlig unabhängig von den Bolschewiki vollzogen» (Manfred Hildermeier): Der deutsche Vormarsch auf Petrograd verschärfte dort den Entscheidungsdruck und die Unsicherheit, die Lenin am 24. Oktober, indem er dem Zentralkomitee zuwiderhandelte, im offensiven Alleingang mit seinem Aufruf gegenüber der Parteilbasis nutzte. Kerenskij verspielte zudem letzte Chancen, um den «Bolschewiki den Wind aus den Segeln zu nehmen» (Manfred Hildermeier). Am 25. Oktober proklamierte Lenin den Sturz der Provisorischen Regierung im ganzen Land. Wenige Stunden später sprach Leo Trotzki (Lev Bronstein, 1879–1940) vor dem Petrograder Arbeiter- und Soldatenrat euphorisch von einer «dritten Revolution».

Der belgische Theoretiker des Sozialismus, Hendrik de Man (1885–1953), hatte übrigens 1917 als Teilnehmer der zweimonatigen Mission des französischen Rüstungsministers Albert Thomas (1872–1932) in Petrograd selbst vor Augen gehabt, wie die unmittelbar gefahrbringende Fragilität bündnisbedingter und innerrussischer Komplexität samt ihrer sozialpsychologischen «Übergangs»-Problematik den Ablauf bestimmte. Wem boten sich im vierten Kriegsjahr schon sichere Zukunftsperspektiven an? Henrik de Man entwickelte 1926 in seinem Buch «Zur Psychologie des Sozialismus» eine «sozialistische Eschatologie und religiöse Symbolik, die die wesentlichen Ereignisse heutiger Forschung zum Zusammenhang von Totalitarismus und Religion» (Wolfgang Eßbach) vorwegnehmen genommen hätte. Wenn eine sozialistische «säkulare Religion» (Matthias Oppermann) kein direktes Macht-Monopol des internationalen Klassenbewusstseins praktizieren wollte, weil sie es nicht konnte, dann könne sie – wie Hendrik de Man behauptet – immerhin durch eine «sozialistische Eschatologie» oder eine «eschatologische Gefühlslage» aufgewertet werden.

Kann eine christlich-sozialistische «Verschiebung», das als naheschatologische Mischgebilde nicht zu unterschätzen ist, aufgrund dieser «angepassten» Hoffnungsperspektive «gegen einen «sozialistischen Minderwertigkeitskomplex»» (Wolfgang Eßbach) hermeneutisch brauchbar gemacht werden? Bewusst-rekonstruierte Äquivokationen heben die «Gegensätzlichkeit des jeweils Gemeinten» nicht auf: «Nur wer gemeinsam sprechen kann, kann auch gemeinsam leben» – Oder definiert das Mischgebilde eine «Transformation in den marxistischen Messianismus» (Johann Auer/Joseph Ratzinger)?

Wissenschaftler hantieren mit erstrebenswerten «Hoffnungen auf ein besseres Leben», überbieten sich bisweilen einander und verklären revolutionäre Zukunftsaussichten, als könnten sie Menschen durch utopische Kontingenzbewältigungen erlösen.

Dagegen realisierte Lenins bolschewistisches Gewaltziel, mit dem er zwanghaft reale Einzelschritte radikal übersteigern wollte, am 25. Oktober mit der vermeintlich sozialistischen «Kunst des Aufstands» (Manfred Hildermeier) ein selbstbezügliches Ziel vollendeter Tatsachen: Fehler, Unvermögen, Kurzsichtigkeit und Entschlusslosigkeit der Provisorischen Regierung wurden zum Diktat bolschewistischer Schrittmacherdienste – die pompöse Monumental-Metapher «Große Sozialistische Oktoberrevolution» bezeichnete weder einen praktischen Weg des «Umsturzes» noch den der «Radikalität des Umbruchs», eher bildete sie einen «Coup d'Etat» oder die Form einer «gezügelter Revolution» ab, vielleicht nur eine geregelte «Wachablösung» (Manfred Hildermeier). Was dann in der Literatur folgt, ist die «Konvergenz zeitversetzter Emanzipationsprozesse» (Manfred Hildermeier), die Slezkine mit seinem Methodenbeispiel durch eine kulturalistische Disposition überdehnt. Diese orientiert einen dialektischen Revolutionsprozess, der von der göttlichen Funktionalisierung bis zur Emanzipation und Verteidigung jüdischer Bolschewisten in einem Terrorsystem reicht. Die «gefährliche Erinnerung» wird zu einem Scheidewasser der Selbstaufklärung oder zur rationalen Entlarvung absichtlich generalisierender Wertungen. Oder ist der «jüdische Bolschewismus» ein «geschichtsmächtiger politischer Mythos» (Johannes Rogalla von Bieberstein)?

Ansicht und Absicht sowie Theorie und Methode erlauben dem Historiker ein weites Feld vieler diffiziler «Übersetzungen», die Slezkine mit seiner methodischen «Bricolage» für seine praktischen Ziele instrumentalisiert hat. Die von Zeus und Hera gegründete «Olympische Götterfamilie» hatte seit der platonischen Tradition Erkenntnisse gestiftet – Zusammenhänge «der Idee, des Wesens der Dinge, des Seins im Ganzen» (Dieter Groh). Das Miteinander der Götter in der himmlischen Herrscherfamilie wurde zum irdischen Fundament einer allgemeinen Lebensform, als geschähe sie von Mensch zu Mensch. Unter diesen anthropomorphen Umständen dominierte in der griechischen Religion die Verwirklichung des für den Menschen Gültigen, insbesondere im Schutz und nach der Norm eines göttlichen Urbildes, das jede Einseitigkeit mied, genauer gesagt weder patriarchalische noch matriarchalische Verhältnisse darstellte.

Slezkine stattet sein kulturalistisches «Welttheater» mit einem strategischen Metaphernsystem aus, um damit als Kenner der Theaterlogik, Migra-

tionsgeschichte und als Spezialist der «Russischen Revolution» sowie der bolschewistischen Anthropogenese komplexe Mehrfachperspektiven abzuarbeiten: Mit dem Gespür für das Dramatische verbindet er in seinem wissenschaftlichen Werk «Das jüdische Jahrhundert» Wirklichkeitsanalyse und Mythologisierung, als böten beide wegen ihrer methodologisch ineinander durchwebten Funktionsbereiche ein erfahrungsgebundenes konkretes Sinngefüge: Faktizität und imaginierte Weltordnung, die im Unterschied zur zeitbezogenen «Religionsgeographie» (Karl Hoheisel), dem naturhaften «Zusammenhang von Umwelt und Religion», wie ein «Realmilieu des heutigen Geographen» (Herbert Niehr) erscheinen, werden bis zur «Passepartout-Konvenienz» verifizierbar. Daraus ergeben sich metatheoretische naturalistische Anpassungen einer separierten, «göttergleich» gedachten Menschheitsgeschichte, die sich generell in der Konstellation zwischen Apollon und dessen «Außenseitergruppen», eben auf «Merkurs Sandalen», weltweit abgespielt hätte. Ein totalitätsorientiertes Analogiemodell von «Religion» und Gesellschaft vermeidet alternativ weiterführende Wege, die andere Taxonomien und Hierarchien, sprachliche wie soziale Eigenarten und spezifische Eigenwerte oder das Verhältnis von Mensch und Gott in Indien, Afrika, Asien und Europa im Einzelnen wie im Besonderen herausarbeiten.

Die unantastbaren «Aufenthaltsorte» der griechischen Oympier, deren kultisches Fest zur politischen Neutralität in «Olympia» verpflichtete, waren jedoch undenkbar ohne Bezug zum heiligen Berg «Olymp», der den Thron des Zeus symbolisierte. Eingebunden in göttlich-narrative Zusammenhänge folgert Slezkine, erst nach der Enthauptung des Zeus, Apollons Verlust der Gelassenheit und dem Aufstieg des sog. Bluffphänomens Hermes «begannen sich die Dinge zu ändern»: Gemeint sind Veränderungsprozesse der natürlichen, sozialen und politischen Ordnung. Insbesondere in hellenistischer Zeit, als der Kulturaustausch zwischen Athen und Jerusalem, Vernunft und Offenbarung bzw. griechischer Philosophie und israelitischer Religion Gedanken über den Menschen, die Ordnung, das Gericht und die Gerechtigkeit im antiken «König»-Bild von Sollen und Sein befruchtete, entstand in Israel die «Idee einer Universalgeschichte» (Johannes Hehn).

Den griechisch-römischen Götterboten nimmt Slezkine, wie schon 1778 Marguerite Gérard nach Jean-Honoré Fragonards «Allegorie auf das Genie Benjamin Franklins» (Katalog 1, Abb. 54; dazu Abb. 52 u. 53), in seinen Dienst, als verfüge er souverän, visionär und methodologisch über die Merkurianer-Modell-Implikation einer nutzbringenden «mythischen Geographie» (Rudolf Wolfgang Müller). Slezkine vermeidet aber analoge Interpretationsbezüge zwischen Schlüsselereignissen wie denen von Revolutionen.

Stattdessen greift er essentialistisch auf unsichtbare Konditionierungen der kollektiven Psychologie, Geisteshaltung und Denkstruktur zurück. Was dem Merkurianischen grundsätzlich als Zukunftskraft zugeordnet ist, erscheint ohne Slezkines Kategorien politisch nachweisbar anhand von antirevolutionären «Männern der Ordnung». Der in den Pariser Salons im Stil altrömischer Tugend verehrte «Cincinnatus» Benjamin Franklin (1706–1790), ein Vertreter der «Neuen Welt» und ein Feind der englischen Krone (Katalog 1, Abb. 54), war schließlich am Hofe Ludwigs XIV. 1776 als Gesandter Pennsylvaniens und anderer nordamerikanischer Staaten akkreditiert: Ludwig XIV. ließ sich übrigens als Befreier Amerikas feiern! Im Frontispiz zum «Almanach Historique de la Révolution Française» (Paris/Strasbourg) aus dem Jahr 1792 drückte sich noch die Hoffnung im Maß der konstitutionellen Monarchie aus, denn aus dem allegorischen Muster war ein geflügelter Jüngling mit Fackel, Gewinn verheißendem Heroldstab des Hermes bzw. Mercuriusstab («Caduceus») und phrygischer Mütze geworden. Solch ein Lichtbringer, der nun als Genius Frankreichs ein neues Zeitalter anzeigen sollte, konzentrierte in dieser Allegorie offensichtlich den Wandel zu einem Gesamtbild von Menschenrechten, Freiheit und Handel.

Der amerikanische Historiker gründet seine Modernismusthese konsequent auf ein kapitalistisches Fortschrittsdenken des frühen 20. Jahrhunderts. Er vernachlässigt damit die durch Marquis de Lafayette (1757–1834) 1789 in der «Alten Welt» im Geist amerikanischer Verfassungsprinzipien ausgelösten Menschenrechtsimpulse und trifft stattdessen eine historische Vorentscheidung, indem er das vermeintlich jüdische Leitbild «traditioneller Merkurianer», das im Jahwismus entdeifiziert worden war, methodologisch mit den politisch-ökonomischen System-Anfängen des Kapitals ins Spiel bringt. Marx hatte betont, dass die christliche Religion erst fähig war, «zum objektiven Verständnis der frühern Mythologien zu verhelfen» (Alfred Schmidt), als sie ihre Selbstkritik abgeschlossen hätte. Dadurch habe die bürgerliche Ökonomie den «Schlüssel» zum «Verständnis der feudalen, antiken, orientalen» Ökonomie geliefert. Unerwähnt bleibt die «jüdische Sendungsprophetie», die dem «europäischen Rationalismus», so Eduard Baumgartens Einleitung zu Max Webers «Soziologie», wichtige Fundamente gelegt hat.

Slezkine's Schulterschluss mit Marx ist die Prämisse, dass die wirkliche Geschichte als eine dialektisch determinierte Gesellschaftsentwicklung anfängt: «Das Zeitalter des universellen Merkurianismus wurde jüdisch, weil es in Europa begann». Vielleicht motiviert dieser «jüdische» Blick von Europa aus heute zu Sichtweisen auf das moderne Israel, die zu Relativierungen

israelitischer Politik ermuntern. Eine griechische und jüdische Aufklärung hat es seit 500 v. Chr. mit Spannungen zwischen Athen und Jerusalem gegeben, die sich dann – in der Septuaginta als «Verstreutheit» (griech. «diaspora») belegt – in der Welt zu Erfahrungen des «Entsetzens» und der «Schande» steigerten. Auch wenn zwischen «Judentum und Christentum die Christologie und Soteriologie» steht, weil nach jüdischem Verständnis die «Tage des Messias» (Pinchas Lapide) noch nicht gekommen sind, gibt es trotz verschiedener Positionsbestimmungen auch Annäherungen im jüdisch-christlichen Dialog. Zuerst hat der «Gründungsakt der Kirche» den «Glauben an den Gott Israels in das ganze Abendland getragen» (Pinchas Lapide). Zwei Sichtweisen sind der Problematik eigen: Im Blickwinkel marxistischer Historik ist dem «universellen Merkurianismus» eine «Art Paßhöhe» (Alfred Schmidt) zuträglich, denn die «niederen Stufen» sind natur- und sozialhistorisch eben nur als «Andeutungen auf Höheres» zu verstehen, «wenn das Höhere selbst schon bekannt ist» (Alfred Schmidt). Aus jüdischer Perspektive sind Ergänzungen nötig, die die Glaubensgrundsätze der gottgewollten Sendung Israels, wie die in Bibel und nachbiblischer Lehre geheiligten Traditionen, nicht nur verinnerlichen und vertiefen wollten, sondern Maimonides und Krochmal geradezu bestätigten, deren Abgrenzung gegenüber Methoden jeglicher Bekehrungspolitik ihrer «historischen Beweisführung» vertraute.

In den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten wehrte sich die jüdische Diaspora gegen die teils hellenistisch-ägyptische teils römisch-antijüdische Polemik. Sicherlich sieht Slezkine im historischen Materialismus das entscheidende Erklärungsprinzip, als sei alles den «Gesetzen» der historischen Entwicklungs-Vorstufen und der Kapital-Zirkulation europäischer Verwicklungen vorbehalten. Anfangs hatte für Judenchristen der «Kreuzestod noch nicht die zentrale Erlöserfunktion», denn noch stand die «Thora-Observanz im Mittelpunkt des Denkens» (Jochen Bleicken). Dass mit Heidenchristen und Händlern sozusagen religiöse Ideen, Mythen und Bilder wanderten, untermauerte das Beispiel Paulus, der auf dem «Apostelkonvent in Jerusalem i. J. 48 n. Chr.» der «Heidenmission neben der Judenmission die besondere Anerkennung verschafft» (Jochen Bleicken) hatte. Ein Erlösungsglaube, der verheißungsvolle Ziele göttlicher Führung intendierte, vermittelte in der Epiphanie den Gläubigen die eigene Teilhabe am Friedensreich Gottes und förderte bzw. festigte derartige Erwartungen in den christlichen Gemeinden. Im Zentrum ihrer Religion, das dem Lebensschicksal der Gläubigen in einer lokalen Heimat Rückhalt gab, stand die Erfahrung des persönlichen Gottes.

Das von Asien abgegrenzte «Griechenland-Europa», erfüllt als leitende Idee eine interdisziplinäre Horizonterweiterung, von der Piotr Kochaneks «neue Fragestellung» einerseits sagt, im biblischen «Bild des Nordens» stimme der hohe «Ausschauptunkt» des Gottesberges Zion überein mit der «linken Seite der alttestamentarischen Weltachse Ost-West, also der Weltachse». Denn deren Pfeil habe «nostalgisch» in die Richtung «Garten Eden» gezeigt, zum verlorenen Paradies. Mithin würden sich andererseits im «Bild des Nordens» und im «Bild Europas», der griechisch-römisch privilegierten «Entwicklung des Eurozentrismus», auf der rechten Weltseite der «göttlichen Weltachse» die Entfaltungsräume wie die vermenschlichter Größen erweitern: «Die Geographie begegnet somit der Geschichte». Ziele, Zusammenhänge, Transferprozesse in der Diaspora und methodisch-konzeptionelle Fragen dieser «Welt- und Globalgeschichte» erörtert neuerdings Raimund Schulz in seinem Beitrag «Von Gades zum Ganges».

Kochaneks «analytisch-synthetische Methode» übernimmt das «antike Prinzip der Weltsymmetrie», das die «christliche Schematisierung der Ökumene» gestützt habe. Die determinierte Orientierungshilfe des Kreuzes in Golgata, das den Blick des gekreuzigten Christus nach Westen richte, habe christologisch als «neutestamentarisch-patristische Antwort» zu einer «neuen Synthese der Kultur» im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. beigetragen. Allerdings geht es nicht im Einzelnen um «Symbiosen», «Erneuerungserwartungen», Ideen des «Neuen Menschen» oder «Netzwerke» zum Thema «die Antike als Lehrmeisterin des Mittelalters» (Percy Ernst Schramm). Vielmehr bilden Methode, Synthese und Typologie in Kochaneks Perspektive ideell ein Ganzes, denn die Determiniertheit zwischen Ziel und Methode erhöht sich zur «Setzung» einer «synthetischen Darstellung»: Ihre Eigentümlichkeit des Zusammenfügens macht Geschichte zum geordneten Produkt des Historikers, in dem das Ineinandergreifen der erzählten Ereignisse eine Sinngebung erzeugt. In der Präsentation des Geschichtlichen, deren ambivalente Aussagen sowohl Wahrheit enthalten als auch von der Geschichte selbst als etwas Falsches dargestellt werden können, scheint der historische Mensch im Bewusstsein gehandelt zu haben, etwas Sinnvolles zu tun.

Kochaneks «Synthese» übersetzt und erhöht die Translationsstrategie: 1. Die «endgültige Synthese» der «Untereinheiten» ist «ein Ergebnis geschichtlich-philologischer und theologisch-philosophischer Analysen», die «sich gegenseitig vervollständigen». Im Ergebnis ist Geeintes ausschließlich die ideelle Einheit der Intention Kochaneks. 2. «Die christozentrisch orientierte Theologie der Geographie verbindet sich [...] mit der Theologie

des Kreuzes». Da Kochaneks Synthese von Eschatologie und Raum gegen Widersprüche und Zufälle immunisiert, erscheinen die menschliche Vernunft und die christliche Metaphysik wie die eines «intellectus divinus». 3. «Der Tempel des Neuen Bundes» sei «tief christozentrisch und nicht zionozentrisch», denn «der Neue Bund hatte mit der Geographie wenig zu tun»: Zentrierung und «Himmlisches Jerusalem» sind ein «vergeistigtes» Berg-Thema des Friedensraumes, der Universalität und Gottbezogenheit. Da der Skopos die Handlung regiert, ist ein intendierter Translationszweck erreicht: Die «theologische Anthropologie» ersetzt die Geographie und fundamntiert die Einheit des Menschengeschlechts durch die «Paulinische Typologie Adam-Christus». Eine Schlüsselfigur für den Wechsel vom Judentum zum Heidentum ist sicherlich Apostel Paulus, der durch Nachfolge, Taufe und Mahlfeier in der Heidenmission die Glaubenssubstanz vermittelte, Christus sei der Messias, der «neue Adam, der die ganze Ökumene erlösen sollte».

Als Zwischenergebnis bewerkstelligt das «sinnvolle» bzw. situationsadäquate Zusammenfügen translationstheoretisch eine Kohärenz, als habe Gott dem durch das «Gesetz geregelten Kult seinen prophetischen Sinn eingestiftet» (Otto Hermann Posch). 4. Die jüdische Bibelallegorese des hellenisierten Juden Philon von Alexandrien (ca. 13 v. Chr. – ca. 45/50 n. Chr.) wurde von den Judenchristen übernommen, um die Erfüllung der alttestamentlichen Heilsökonomie in Christus nachzuweisen. «Der Vorgang der anthropologischen Erneuerung» ist einerseits die zukünftige «Verheißung einer Reinigung Israels von allen seinen Sünden», andererseits ist die «typologische Stufung» und Erfüllung ein «Aufweis der Kontinuität und der Betonung der Einheit der Botschaft» (Gerhard von Rad). 5. In Jesus ist die Verheißung des neuen Propheten erfüllt, die sowohl den historischen Jesus als auch die geglaubte Christologie miteinander verbindet. Als innerer Aufstieg durch «typologische Stufung» sind die erinnerten Ereignisse des Lebens Jesu gleichsam liturgische Ereignisse. Theologisches Analogiedenken zwischen beiden Testamenten, in denen die Analogie der Credenda zu erfragen ist, wird typologisch zum abbildlichen Gegenstück des neutestamentlichen Christusgeschehens. 6. Wie in der «Jerusalem-Typologie» sind «Heilige Berge» Offenbarungs- und Passionsberge in einem, die ihrerseits nicht nur hermeneutisch den Tempelberg als zionozentrisches Abbild des himmlischen Urbilds einbeziehen, sondern im Antitypus Christus den Typus des Alten Gesetzes überbieten.

Die Apostel bedienten sich im Umgang mit dem Schriftwort dieser jüdisch-philonischen Erklärungsmethode, dass Christus der erwartete Mes-

sias sei. Biblisch-jüdische bzw. christliche Allegorese und die in Antiochien gegen die Alexandriner entwickelte Typologie, die sich schon seit Augustinus gottesdienstlich und heilsgeschichtlich zur Einheit entwickelt hatten, verschmolzen im Mittelalter des 12. Jahrhunderts zum «Vierfachen Schriftsinn». Ihr prophetischer «Wortbedeutungsraum» stimmte überein mit Rechtssatzungen und Dogmen des Christentums, wie der Trinitätslehre, der Ekklesiologie, der Soteriologie oder der Sakramentenlehre.

Vorangegangen war in Kochaneks Ausführungen die Verbreitung der Völkertafel (Gen 10, 2–5) und eine «lange alttestamentarische Evolution des Begriffs Norden». Kochanek erschließt daraus «neue, bisher nicht beobachtete Elemente»: Das biblische «Bild des Nordens» verdichtete eine «solare Orientierung» auf den Berg Zion hin mit einem «Gedankenkomplex», der sowohl den «griechischen Nord-Westen» als auch «neue Völker mit den alten Namen» identifiziere. Archaisierung sei zum einen integrales «Schicksal, das mit den biblischen ‹Taufpaten› verbunden war». Im Buch der Jubiläen habe Noah zum anderen die Erde durch Losentscheid aufgeteilt, so dass die geerbten Besitzstände der Söhne Noahs festgelegt waren. Konstruktiv konsequent folgert Kochanek, «die jüdische Diaspora begegnete dieser semantischen Interaktion zwischen den Begriffen ‹Europa› und ‹Norden› sowohl im Kontext der Geographie der Ökumene als auch der Geographie Europas an sich». Die synthetische Bausubstanz mit ihren Anteilen von «Geschichte, Geographie und Theologie» hätte «ein Ganzes, das in der Mitte des 13. Jahrhunderts seine Vollendung erreichte» erschaffen. Makrokosmische Synthesen, die «nur im Kontext des christlichen, patristisch-mittelalterlichen Weltschemas verständlich sind», würden in Verbindung mit der «Entwicklung des Eurozentrismus» gleichfalls «neue Erkenntnisse» enthalten und «neue Forschungsperspektiven» eröffnen. Die europäische Wirklichkeit in ihrer geistdurchwebten Ganzheit wird zusätzlich durch Kochaneks «Konklusionen» vertieft. Immer den methodischen Vollzug interdependenter Regeln und Bedingungen der Synthesen beachtend, die dadurch historische Macht als zweideutig und fragil auszeichnen, «übersetzen» Slezkine und Kochanek jeweilige Kontextualisierungen religiöser Weltaneignungen.

Slezkine's verblüffende Aufbruchsthese, die auf den Gott des Handels als sozialkognitive Antriebskraft in der «Alten Welt» vorbereitet, determiniert nun gleichermaßen seine problemlösende Option für die «Neue Welt», da das «einzig nichtrevolutionäre» Amerika die «Erfüllung des Merkurianismus» gewesen sei. Diese selektive Zeigegeste ins «Gelobte Land» der diesseitigen Glückserfüllung kennt jedoch keine mosaïschen Gebote, sondern nur

die Handlungswelt, in der die Natur des Menschen und dessen natürliche Bedürfnisse in einem politischen System geschützt wurden. Grenzen des amerikanischen Individuations- und Verallgemeinerungsprozesses bleiben unerwähnt, vermieden werden Aufklärungen zur religiösen jüdischen Tradition, der latent religiösen Metaphorik zionistischer Politiker und des politischen Messianismus in Verbindung mit dem modernen Zion. Hegte nicht Staatsgründer David Ben Gurion (1886–1973) großen Respekt gegenüber dem sozialistischen Utopismus, den Leo Trotzki mit scheinbar messianischer Rhetorik für seine Weltrevolution eingefordert hatte?

Das alte Israel als «Gemeinde der Jahwegläubigen» hatte den offenbaren universalen Gott bezeugt. Damit wurde es primär nicht nur zur «Eingliederung der Geschichte des auserwählten Volkes in die Weltgeschichte» gedrängt, sondern die jahwezentrische Weltanschauung und Politik war maßgebend konzentriert auf den Tempelberg, auf den «Fels, auf dem der Bau des israelitischen Staatswesens beruht» (Johannes Hehn). In der jungen messianischen Gemeinde, die an den Nazarener als den wahren Messias glaubte, wandelte sich «Jesu theozentrische Verkündigung vom Reich Gottes». Sie geriet in Gegensatz zum offiziellen Judentum, denn die neutestamentliche Typologie Adam-Christus, d.h. der «überirdische Tempel des Leibes des neuen Adam» (Piotr Kochanek) oder dessen «christozentrische Verkündigung von Jesus als dem Christus» (Hans Küng) wurde zum neuen theologischen Maßstab für die Glaubenden. Ihre Gemeinschaft war die Grundlage einer Verheißung, die die Anhänger Jesu Christi zunächst im Mittelmeerraum durch Gottvertrauen, Wahrheit, Memoria und Mahlfeier verbreiteten. Kosmologisch und eschatologisch entwickelten sich aus der Erneuerung des inneren Menschen Probleme der politischen wie der geistigen Geschichte. Piotr Kochaneks Modus der Synthese «übersetzt» die messianische Erneuerungshoffnung in eine zielsichere «Skopostheorie»: «Die Welt wurde ein lebendiger Tempel des Leibes Christi».

Zentralfigur Jesus Christus ist die jüdisch geprägte, christlich bleibende Glaubensmitte, der aber monotheistisch eine Lehre Jesu «in Vollmacht» zugehörig ist. Slezkine's Weltmachtanspruch, einerseits eurozentrisch «transformiert» in Existenzformen des jüdischen Diaspora-Merkurianismus, unterscheidet andererseits unausgesprochene Messiaserwartungen im Judentum vom Messias Christus, dem Königtum Jesu, das jüdisch als Gottes Königtum kosmisch-universal verstanden wird: Es vermittelt die ursprüngliche Zentrierung auf die orientalisch-königstheologische, deren biblische Entmythologisierung des Zeugungsaktes in die Königstheologie des Alten Testaments eingegangen ist. Ihre Herrscher-Umdeutung zum

«Sohn Gottes» in Psalm 2, 7 oder etwa Ex 4, 22 ist die Erwählungstheologie Israels, die im «christologischen Denken» – so Joseph Ratzinger ausführlich in seiner «Einführung in das Christentum» – dann zur Grundlage der neuen Gemeinschaft für die «Theologie der Hoffnung auf den kommenden König» wurde.

Slezkiné's Konstellation Merkur alias Hermes gehört methodisch in den Horizont der wissenschaftlichen Reperspektivierung und kulturalistischen Auslegungskunst, die einerseits die olympische Götterwelt bewusst «vernünftig» macht: Andererseits ist auslegungsgeschichtlich jederzeit die theologische Disziplin gefragt, die den geschärften und wissenschaftlichen Blick der biblischen Hermeneutik ausgebildet hat. Diese «Hermeneutica specialis» gab der exegetischen Tätigkeit Regel und Norm, die dazu verhalfen, Auslegungen zu initiieren. Im Judentum dienten danach die «Priester des Alten Bundes dem Vorbilde und Schattenriß des Himmlischen» (Hebr 8, 5); dieses typisch-mystische Geschehen legitimierte im Neuen Bund die antitypische christologische Rückbeziehung: Charakteristikum der christozentrischen Erfüllung ist das Wesenhafte, das Urbild, das sich im Antitypischen, dem Körper Jesu Christi, wahrhaft enthüllt und erfüllt hat. Gottesherrschaft ist Alleinherrschaft, die somit die Kirche als Kontinuität geschichtlicher Tiefe bewahrt.

Rassismus-Gegner Papst Pius XI. – so bemerkte Pinchas Lapide in seinem Buch «Rom und die Juden» – erschloss im Jahr 1938 den biblischen Ursprung fundamental und treffend, indem er den jüdischen Antichristianismus nicht beachtete und – Kardinal Bea gemäß – gesagt haben soll: «In geistlichem Sinne sind wir alle Semiten». Der deutsche Kirchenhistoriker Hubert Wolf bestreitet diesen christlichen Exzellenz-Beitrag im Vorwort zu David I. Kertzer's Publikation, der sich für den provozierenden Titel «Der erste Stellvertreter. Papst Pius XI. und der geheime Pakt mit dem Faschismus» entschieden hat. Überzeugt seine korrigierende These, die sich gegen Papst Pius XI. richtet, mit einer stilistisch geregelten Pro-Contra-Abwägung? Wolfs argumentative «Verflechtung» gleicht einem Torsionsmodul, das wie eine zweigliedrige Konstante die Stringenz seiner Aussage übersetzt und «verseilt» sowie den Leser ergebnisorientiert konditioniert: 1. «Ohne Römische Kurie kein Faschismus, ohne Achille Ratti kein Benito Mussolini, ohne Pius kein Duce». 2. «Mussolini und Ratti waren beide Aufsteiger, beide standen für totalitäre Konzepte». Dann folgt Wolfs selbstreinigende «conclusio»: 3. «So kann man die Kernthese auf den Punkt bringen, auch wenn Kertzer sie uns implizit andeutet». Das ist der Nährboden, auf dem Rolf Hochhuths «christliches Trauerspiel», literarisch «Der Stellvertreter» (1963),

und wissenschaftlich David I. Kertzer's «erster Stellvertreter» (2016) in einer wegwandigen Pilotage final zusammenfinden.

In einer wissenschaftlichen Pro-Contra-Debatte geht es stets um die Triffigkeit und die Überprüfung der Argumente. Hervorragend ist in der mentalen Konstellation der griechischen Berg-Götter das schon angesprochene reduktionistische Verhältnis zwischen dem kraftvoll-beflügelten Hermes/Merkur und dem Übel abhelfenden Apollon. Während Merkur, der Schutzgott des Warenaustauschs, merkantilen Eigenschaften wie Fremdheit, Mobilität, Spezialistentum, Sprunghaftigkeit, Bildung, Geschäftssinn, Mehrsprachigkeit, Wissen, Normen und Loyalität untereinander rasch Ansehen verlieh, besaßen Apollonier, die ihren Schutzherrn «Apollon» als Gott des Sonnenlichts, des prophetischen Zustandes, der Seelenreinheit, Ordnung, Weisheit, Weissagung, Musik und des Dichterseins verehrten, traditionelle Kulturmerkmale von Sesshaftigkeit, verbunden mit Beständigkeit, Viehzucht und Ackerbau: Nationalität, Gedächtniskunst und Organisationsgeschick, Städtebau und Gemeinschaftssinn zeichneten sie gleichfalls aus. Auch Eigenarten der Götter sind überliefert, denn in der griechischen Lebenswelt waren ihre olympischen Rivalitäten, ihre Menschlichkeit, Unsterblichkeit und Diesseitigkeit, der Schrecken vor den neiderfüllten Göttern oder überhaupt die Sorge vor dem Konkurrenzneid des Nächsten bekannt.

Was Olymp und Delphi, der Nabel («Omphalos») der Welt, den Griechen im «schönen Kosmos» veranschaulichten, das symbolisiert Jerusalem für Juden und Christen. Aus Platons Gottesbild der «Königsmetapher» (Christoph Marksches) entwickelte sich indes im Hellenismus eine mediterrane Symbolik, die jeweils «vom Wohnort der Gottheiten» und dem «dahinterstehenden Weltbild» (Friedhelm Hartenstein) ausging und trennte: hellenische Machtkonkurrenz, Bündnissysteme und Kriege im 5./4. Jahrhundert v. Chr. gegen die jüdische Diaspora, die Wiederherstellung von Staatswesen und Religion; die Vielheit olympischer Lokalgötter gegen den kanonisierten jüdischen Eingottglauben; die griechische Welt als «Zusammenfallen des Kosmos mit der Welt der Macht» gegen den Bund Jahwes als «unmittelbarer Garant der Gerechtigkeit» (Paolo Prodi); das objektive Gewicht der Gemeinschaft in der «Polisreligion» gegen Jahwes Heiligkeit, die wiederum Person und Gesetzesreligion der Auserwählten legitimierte.

Griechen entfalteten um der kulturellen Freiheit willen zwar aus Vorbildern und Anregungen in der «interpretatio graeca» etwas ganz Eigenes. Aber Trennendes befruchtete auch Gemeinsames im «Gottesepitheton «König»» oder in «Platons König und Jesu Vater» (Christoph Merksches),

mit dem sowohl in Jerusalem der «Weg des Heils» begann als auch das «Tor zur Geburt des abendländischen Individuums» (Paolo Prodi) geöffnet wurde. Die vorexilische, exilische und nachexilische Bedeutung für die «Transformation der traditionellen Heiligtumskonzepte» und die «Frage nach JHWHs Bezug zum «Himmel»» in der israelitischen Textüberlieferung lokalisierten zunächst den mythischen Wohnsitz des Weltenkönigs. Dieser «ragt in der *vertikalen Ebene* bergeshoch vom Zion auf und reicht bis hinauf *an den Himmel*» (Friedhelm Hartenstein). Jahwes Erfahrungswirklichkeit und erhabene Überlegenheit als Schutz- und Kriegsgott symbolisierten in der «horizontalen Ebene» eine Wegweisung, die dem gleichkam, was auf einer «*Entsprechungslogik* zwischen Tempel und Welt beruhte» (Friedhelm Hartenstein).

Die Inschrift am Apollotempel im heiligen Bezirk von Delphi betonte das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen: «Erkenne dich selbst». Dazu kam dort das Theater, das Dionysos und Apollon somit an einem Ort miteinander verband. Der ekstatische Dionysos, dessen Grab in Delphi gezeigt wurde, «herrschte» drei Monate lang im Winter, Apollon für den Rest des Jahres. Jan N. Bremmer deutete diese enge göttliche Beziehung als «Spannung zwischen Ordnung und «Anti-Ordnung». Solch eine Programm-Differenz überzeugt vielleicht vom Jahresrhythmus her; denn als «erstaunliches Zeugnis kultureller Kontinuität» bildeten die «mykenischen Kultzeremonien einschließlich der Brandopfer», geprägt durch den Synkretismus nahöstlicher Einflüsse, ein «wesentliches Element der religiösen Kulte» (Raimund Schulz). Im Theater, dessen Wurzeln mit dem Gotteskult und dem ästhetisierten Opfer in der Tragödie einen Zusammenhang darstellen, wurden den Zuschauern u.a. im ernstesten Spiel entsprechende Inhalte mit kathartischen Funktionen geboten. Kämpfende Helden in den attischen Tragödien stellten dar, wie sie Leiden ertragen mussten, weil sie in ihrer Eigenmächtigkeit und ihrem Sonderwillen gegen eine sittliche Weltordnung aufgekehrt hatten. Scheitern und Untergang bestätigten gegenwärtige Götter mit ihrer versöhnenden Gerechtigkeit, die unter den Zuschauern von Schuld und Mitleid zur «Reinigung» (griech. «Kátharsis») von Leidenschaften führen sollte. In der aristotelischen Rezeptionsgeschichte der Tragödie, die in Deutschland über das Poetologische hinaus das Denken der idealistischen und nachidealistischen Zeit widerspiegelte, «ragt inselhaft die Philosophie des Tragischen heraus» (Peter Szondi). Als deutsche Begriffsbestimmung dessen, was Tragik und Tragisches etwas pessimistisch definiert, geht es anthropozentrisch um den «Helden», dessen «Opfer» und Tradition – so könnte man vermuten – schon in der

vorhomerischen «Keimzelle der Tragödie im Dionysoskult zu orten ist» (Christophe Bourquin).

Wenn derselbe Verfasser betont: «Dionysos ist der einzige Gott, den die Griechen als Tier verehren», dann ist zu bedenken, dass dieser Mythos vom «zweimal geborenen Gott» (Mircea Eliade) – allerdings ergänzt durch die dritte mystische Wiedergeburt des Dionysos-Zagreus-Kindes – in dieser Form im 5. Jahrhundert v. Chr. nicht nur «geheimgehalten» wurde, sondern «mit dem öffentlichen Bild des Göttlichen nicht vereinbar» (Walter Burkert) war. Über die «paradoxe Dualität des Dionysos» (Mircea Eliade) hinaus interessiert heute besonders die Geburtstheorie des minoisch-ägyptischen bzw. «orphanisch-ägyptischen Dionysos», der jedoch von dem «alten mykenischen Dionysos überlagert» (Walter Burkert) worden sein soll. Wenn von «eine[r] Art Synkretismus in der dionysischen Mysterienreligion» – ähnlich argumentiert Burkert – auszugehen ist, dann sind zwar orgiastische Mensch-Tier-Kulte nicht überraschend, aber ihre «gezügelte» Hemmungslosigkeit nicht völlig überzeugend.

Den vielgestaltigen Dionysos bezeichnet das Wort «Dithyrambos», mit dem seit der Antike das «begeisterte Fest- und Chorlied» auf den «Theatergott» (Ludwig Rademacher) bzw. «Maskengott» (Peter Hofmann) nachgewiesen ist. Poetische Phantasie der athenischen Dichter versinnbildlichte – was wiederum Jan N. Bremmer zurückweist – im tragischen Theaterspiel des fünften Jahrhunderts durch Gestalt und Maske des Dionysos den lebensfähig individualisierten «Helden». Der Geist rauschhafter Naturkräfte und der religiöse Charakter der Mythologie waren im Laufe der Zeit nicht verblasst und die Urheberschaft in der menschenähnlichen «Doppelnatur» hatte sich zur Figuration des Ästhetischen verwandelt. Ländliche Feste des «fremden» Dionysos, in denen prätheatralische ««ordnungswidrige» Aspekte» (Jan N. Bremmer) aufbrachen, sollten durch «Verwandlung und Maske» die «Verwandlung des Ichs erwirken» (Franz Stoessl): 1. Kultplätze des Dionysos, die mit ihren unanfechtbaren Bräuchen den Mythos des kommenden Gottes «Dionysos» musikalisch und religiös beglaubigten, lagen wegen ihrer prädramatischen Brisanz außerhalb der Polis. 2. Dagegen vermittelte das idealtypische Antikenbild der deutschen Klassik bewusst ein menschlich wahres Wesen auf der Schaubühne. Mythenanteile, die weder in «apollonischer» noch in «dionysischer» Distribution aufdringlich wurden, verschmolzen zur Klassizität des Menschlichen. Im anthropozentrischen Profil des «Heldischen» ließ die «Ambivalenz der Selbstaufopferung» (Jacques Derrida) vieles im Dunkeln. 3. Die Bilanz macht jedoch nachvollziehbar, dass in der griechischen Literatur der athenische

Dichter, in der die tragische Opposition von Selbst- und Weltverwirklichung individualisiert worden war, etwas Ungeheuerliches auf die Bühne gebracht hatte, welches in der Vielschichtigkeit des menschlichen Wesens augenfällig wurde.

In der deutschen Klassik entsprach dem griechischen Humanitätsbild des Göttlichen, das die «Geschichte der Ehe zwischen Athen und Jerusalem» (Peter L. Berger) für die «Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert» (Joachim Dyck) besiegelt hatte, Dionysos weder «wild-orientalisch» (Max L. Baeumer) noch psychologisch-ästhetisch. Auf das Volk Israels bezogen war Dionysos einerseits ein bekannter Mythos, den der jüdische Theologe Philon von Alexandrien entmythologisiert, zum göttlichen Logos umgewandelt und heilsgeschichtlich im Rahmen der Abrahamerzählung (Gen 14, 17–19) mit der Wein und Brot darbringenden Melchisedek-Theologie verknüpft hatte. Andererseits war der alttestamentliche Gott für die Israeliten nicht verfügbar, da die Macht des göttlichen Wollens sie erwählt hatte. Dass Vereinzeln und Schuld des tragischen Helden einzig in der Sophistik des eigenen Herzens zu suchen ist, widerspricht zudem Slezkine's wissenschaftlicher Re-Perspektivierung und Operationalisierung. Kognitiv und methodisch zielgerichtet konzentriert er das «erwählte» jüdische Kollektivschicksal auf merkurianische Lebensumstände, die für den wissenschaftlich erklärbaren Veränderungsprozess der Welt aus der Innen- und Außenperspektive des tragischen Opfers schließlich politisch wie objektiv den Ausschlag geben.

Operative Kompetenz unterstreicht die Regie des amerikanischen Historikers Slezkine, die Akteure auf einer großräumigen Bühne des revolutionären Russlands exemplarisch wie durch ein «Spiel im Spiel» darzustellen. Seelenreinheit, Sichtbarkeit und Selbsterkenntnis charakterisieren einerseits die menschlicher Zugänglichkeit vertraute traditionelle Traum- und Bilderwelt Apollons, andererseits herrscht in Slezkine's Interpretation ein Selbstverständnis der Merkurianer, das dem Publikum gegenüber didaktisch zum «Erkenne dich selbst» auffordert: Weisheit, Selbsterkenntnis, Optimismus und Selbstbeherrschung sind diesseitige und anthropomorphe Maximen, um die selbstverschuldete Immobilität der Apollonier anzuprangern. Deswegen benötigt sein großes «gesetztes» Differenz-Modell der Apollonier und Merkurianer auf der «kleinen» exemplarischen Revolutionsbühne keine Idealtypik, keine in Nietzsches Klassizismus ausgebildete tragische Darstellung der Individualität, in der sich die mystische Konzeption des Apollinischen und Dionysischen bis zur Ineinssetzung vollzog. Slezkine's binäres Konzept, das einerseits den vermeintlich

«agonalen Geist» des Menschen profilierte, verharmlost andererseits ein geschichtlich erstmaliges Machtphänomen, eben die sog. «bolschewistische Legitimität», als würden sich symbolische Begriffe wie Gemeinschaft und Menschsein oder Persönlichkeit und Ehre im dialektischen Materialismus in die objektive Planbarkeit ökonomischen, kulturellen oder sozialen Kapitals umwandeln lassen. Was die revolutionäre «Transformationsarbeit» und die «wirksame Form der Macht» (Pierre Bourdieu) in der sowjetischen Wirklichkeit ideologisch durchpeitschten, deutete das klassizistische Modell allerhöchstens durch dramaturgische Konstellationen theatralisierter Verfahrensmodi an: «Das Apollinische stellt ab auf Grenzschießung, das Dionysische auf Grenzöffnung» (Christophe Bourquin).

Der idealistische Glaube, der das Tragische wegen des Sinngehaltes im Griff zu haben meinte, erscheint belanglos, geschichtsmächtiger ist dagegen die ideologische bzw. zweckrationale Gewalt einer «universalen Opferbereitschaft» (Jacques Derrida). Doch seit dem Offenbarungsereignis, der Passion Christi außerhalb der Mauern der «heiligen Stadt», kann es keine andere «heilige» Gewalt mehr geben: Die ontologische Negativität als «blutiger Realismus der Passion» (Wolfgang Kluxen), als bloße Gewalt, Tötung und Opfer ist ein metaphorisches Derivat des «Opferdarbringens». Opferbringen als positive Verzichtleistung, die im «unblutigen Opfergedächtnis» (Wolfgang Kluxen) vergegenwärtigt und «geleistet» werden muss, ist nicht zu trennen vom «Wozu». Als eine Frage der «inneren Ehre» entspricht das dann einer «Tapferkeit», die im moralischen Sinn vom «Opfer» reden lässt. Die spiritualisierte Absicht zur «Selbstopferung» ist demnach ein überindividuelles sittliches Handeln im menschlichen Miteinander, das auf die Gottesversöhnung der Gemeinschaft gerichtet ist.

Begriffsgespenster, die in der Literatur dauernd mit dem «Mythos vom jüdischen Bolschewismus» (Johannes Rogalla von Bieberstein) oder mit der «Theorie von der jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung» (Paolo Valvo) kooperieren, wurden zwar Tätern, Denkern und Opfern von ihren Konditionen der Verpflichtung überhaupt nicht gerecht, aber sie hantierten mit ihrer Lebensangst, Gesinnung, Not, Ehre und ihrem Ruf: Statt eines biblisch uranfänglich-erwählten, geistigen Doppelsinns von Selbstführung und Geführtwerden, in denen sich das Durchschauen der ersten Machtworte und Gesetzesschriften als Eigenes kontinuierlich ausdrückt, «enteignet», enteschatologisiert und «durchschaut» Historiker Slezkine geistlos «Regiertes». Worte ohne Selbstdurchschauung, die bloß «machender» Macht nicht widersprechen, bilden ein Ethos ohne Gottesglauben, das zum Denken in würdelosen, stigmatisierenden und katastrophalen Lösungen nötigt.

Das moderne Judentum hat kein Kult-Opfer und es ist fraglich, ob es in der Lage ist, «in einem wiedergewonnen Jerusalem auch den alten Opferkult wiederherzustellen, den die Thora doch vorschreibt»: Die «blutige Gewaltsamkeit der alten Opferkulte» gehört zweifellos einer «vergangenen Religionsgeschichte» an, denn allein «Gott verlangt ›Gerechtigkeit statt Opfer›» (Wolfgang Kluxen).

Das theatralische Transformationsspiel, das in der attischen Tragödie verschiedene Helden wie Ödipus oder Prometheus in Porträtmasken des Dionysos, des von Jan N. Bremmer bestrittenen «Maskengottes», typisiert hatte, förderte Positionen und Annahmen, die in der Forschung zwar «immer noch gespalten» (Bernhard Zimmermann) sind. Aber «Zuschauer», die im «dionysischen Aufführungsrahmen» insbesondere Phallos-Inszenierungen als doppeldeutigen «Ausdruck der ‚institutionalisierten Schamlosigkeit‘» (Bernhard Zimmermann) erlebten, waren vertraut mit existierenden Riten und ihren Handlungsperspektiven. So ist es verständlich, dass bürgerliche Zuschauer der Neuzeit auf Inszenierungen des vermeintlich besseren Lebens aufgrund von Reflexionen reagierten, wenn ihnen theatralische «Paradigmenwechsel» durch radikale «Transformationsprinzipien» einer Geschichts- und Revolutionstheorie suggerierten, alte Pläne über den Haufen zu werfen. Lenin'sche Philosophie vereinheitlichte, objektivierte und determinierte seine revolutionäre Ideologie, die zum einen auf die Vernichtung transzendenter Opfer-, Leidens- und Abhängigkeitsstrukturen in der historischen Wirklichkeit zielte: Analog dazu scheint – aus Slezkine's Sicht – zum anderen seine «Schaubühne» opferlogische Handlungen zu vergegenwärtigen, als würden krisenbedingte «Transformationen» revolutionärer Verheißungen «Opfer» für den «Neuen Menschen» erst interessant machen. Merkurianer, darunter vorwiegend Juden mit ihrer «göttlichen Last» (Günter Dux), ideologisierten die Orientierung und Verbindlichkeit als ihre operationale Handlungskompetenz, deren sakraler Ursprung in einer radikal entzauberten Welt sich in einer profanen Identitätslogik von Wort und Tat sinnvoll wiederherzustellen schien. Im todbereiten Opfergang, der Radikalität, Gewaltsamkeit und persönliche Entscheidung unlösbar im «Opfer-Täter» miteinander verschmolz, verwirklichten sie anscheinend um der Welt willen ein «Opfer des Opfers» (Jacques Derrida), um sich selbst aus zaristischen Unterdrückungsverhältnissen zu befreien: Ein autonomer Antrieb des Opfers ist die Todesverachtung im Krieg.

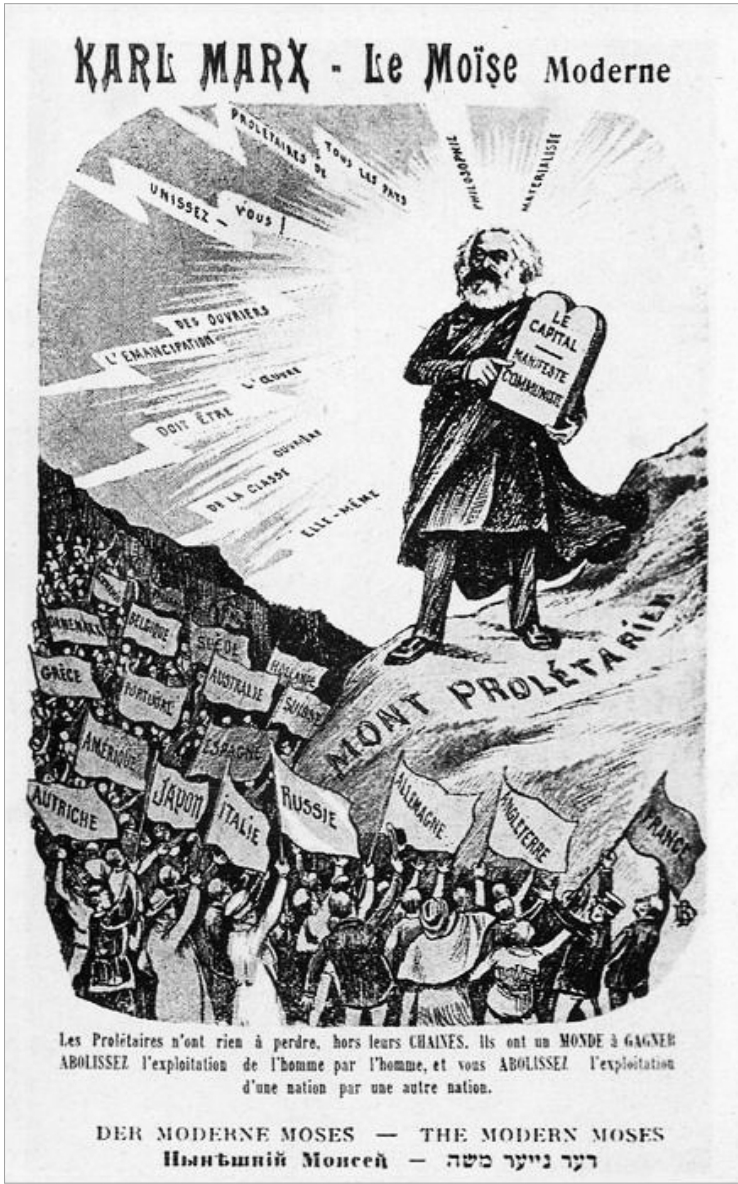


Abbildung 5: Postkarte «Le Moïse Moderne». Postkarte, Paris 1906: Marx mit den zwei Gesetzestafeln «Le Capital» und «Manifeste Communiste» auf dem «Heiligen Berg» des Proletariats (Privatbesitz)

Mithilfe Slezkine's Beobachterperspektive wandelt sich die bipolare Konfiguration der theatralischen Welterklärung in das säkularreligiöse Paradigma des «gelobten Landes», denn selbst religiös «entfremdete» Merkurianer handeln erfolgreich, weil sie im gewalttätigen Vollzugsrahmen des Revolutionsgeschehens international vergleichbar sind dem «Neuen Gottesvolk» unter dem «Neuen Moses»: Diese «Transformation» ist übrigens ein trügerisches Stereotyp auf einer Pariser Postkarte aus dem Jahr 1906, die Karl Marx wie einen «Le Moïse Moderne» auf dem «Mont Sinai», damit auf den «Mont Proletarien» anspielend, abbildet. Vor der aufgehenden Sonne, dem Symbol der sozialistischen Welterlösung, trägt Marx alias Mose, der in französischen, deutschen, englischen, russischen und hebräischen «Lichtsignalen» gefeiert wird, in den Händen eine Gesetzestafel, deren Titel auf zwei wichtige Schriften anspielen: «Le Capital» und «Manifeste Communiste». Der biblische Exodus aus ägyptischer Knechtschaft und Ausbeutung ist das Eine, die Marx'schen Interessen des Proletariats, der Klassenkampf gegen den Ausbeuterstaat und für das kommunistische Ideal das Andere. Das Bildgeschehen determiniert zwar eine «ontologische und epistemische Differenz», die aber in der Relation zwischen Gott und «Moses alias Marx» oder in der Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch weder einem «Gesetz» gleicht noch auf einen «Lehrmeister» übertragbar ist. Realpolitisch determiniert «Le Moïse moderne» zunächst eine Protestphilosophie, deren Glaube an den Menschen verhindert, dass er vordergründig «mit nichts Wirklichem oder Möglichem» (Ingolf U. Dalferth) abgefertigt wird: Marx propagiert zwar den Befreiungsgeist seiner Ideologie, der in der humanistischen Tradition des Westens wurzelt, aber keine «Bergpredigt» des neuen Gehorsams und des neuen Völkerfriedens. Vielmehr suggeriert und radikalisiert das Organisationsmuster des glorifizierten Internationalismus ein ideologisches Erlösungsbewusstsein, als würde der marxistische Humanismus und die marxistische Lösung der klassenlosen Zukunftsgesellschaft eine dem Propheten Moses äquivalente religiöse Funktion besitzen. Die im Denken des Propheten und der griechisch-römischen Kultur weiterwirkende Hoffnung ist die biblische Botschaft, die kirchliche Tradition und das innere Wesen, die sich in der Sorge um den Menschen und die Weite seiner Möglichkeiten zeigen – gegen das geschichtliche Vergessen, die Enteschatologisierung und die sprachlich-vergrößernde Mischerei und Vernutzung: Weckt die Frage nach der Eschatologie im Neuen Testament und im Kommunistischen Manifest eine Gleichheit der Sehnsucht nach Brüderlichkeit?

Was in diesem «Denkspiel» neuer Einsichten letztlich die gesellschaftliche Umformung entschied, das waren brutale Willensakte der sog.

«jüdischen Bolschewiki» (Yuri Slezkine), die nach dem Umsturz mithalfen, den «Klassenhass» bis zur Absurdität aufzuheizen. Die Zweckgebundenheit wurde zur «Pilotage» einer scheinbar inneren Heilspotenz, die als «wahre» und «richtige» Produktionskraft im Subjekt regierte und Slezkine zu gelobten «Land-Setzungen» anregte, um Nazi-Deutschland notwendigerweise zu isolieren. Diese Art der Intention hat Sinn: Die Methode des «Vergleichens» würde die Isolierung «Russlands» aufheben, die von Gemeinsamkeiten oder strukturell echten Verwandtschaften zwischen Nazi-Deutschland und der UdSSR ausgehen; denn im Vergleich ist der methodische und heuristische Charakter einzuhalten. Stattdessen determiniert die Kombination der binären Religionsprinzipien «Apollonismus» und «Merkurianismus» globale Wirklichkeitsbezüge, so dass die «vernetzten» Sozialwelten der Apollonier und Merkurianer im Detail unwirklich bzw. unscharf bleiben. Slezkine's deutsch-griechische Kreation der «faustischen Prometheushaftigkeit», die keine Endlichkeit zu überwinden vermag, erschafft im «merkurianischen» Revolutionsprozess das vorübergehende Produkt einer unaufrichtigen Scheineinheit, die schon in der historischen Realität Ende der dreißiger Jahre wieder zerbrochen war.

Slezkine's Leitideen der Minderheitenpsyche verdichten sich in der fundierenden Generalthese, Juden seien erstens «professionelle Menschenkultivierer». Zweitens ist sein Urteil nicht abwegig, die christliche Welt habe mit den Juden angefangen. Ende des 19. Jahrhunderts gewann diese «wechselseitige Faszination dramatisch an Intensität», die auch gegeneinander für Selbsterkenntnis, Selbsttäuschungen und stereotype Vorurteile sorgte. Selbstgewissheit wurde ideologisch übersteigert: Absurde «Gesetzmäßigkeiten», die sog. «Transformationen» von Geist und Macht im 20. Jahrhundert grausam auf die Spitze trieben, vergewaltigten jegliches Selbstverständnis, jegliche Selbstachtung und Selbstbehauptung. Slezkine's Globalismus ist wissenschaftstheoretisch eine Matrix moralischer Selbsterklärung, die raumbezogene Führungsaufgaben der Merkurianer mit der Notwendigkeit zur Revolution verbindet. Nur das dogmatische Rüstzeug der sowjetischen Intelligenzija, der sog. proletarischen Elite, würde demnach die Konvertierbarkeit, Kompatibilität oder «Transformation» zwischen Merkurianern und Apolloniern erreichen: Die avantgardistische Selbstlegitimation, eine Partei neuen Typs, die mithilfe ihres Autoritarismus der Kulturintelligenz und Sozialutopie spontane Unterwerfung abverlangte, wurde zur inhumanen Antriebskraft gewaltsamer «Transformationen» und ideologischer Manipulationen. Neuerdings hat der Bochumer Slawist und Historiker Klaus Waschik stalinistische Eingriffe in historische Bilddokumente bis in

die Dokumentarfilme der Nachkriegszeit hinein untersucht und kommt zu dem Ergebnis, dass die Zensurbehörde «Glavlit» verzweifelt bemüht war, Propaganda-Retuschen als verharmlosende Erinnerungskontrollen der 1930er Jahre auf dem aktuellen Stand zu halten. Diese instrumentelle Selektionslogik habe sich aus dem diktatorischen Zusammenspiel von «Zeigen, Sehen und Herrschen» ergeben.

Historiker Slezkine stimmt in den Kanon der Sozialanthropologen ein, die modernistisch verfügen, was der Mensch – wie Immanuel Kant schon sagte – als «freihandelndes Wesen» aus sich selber machen kann und soll. Handlungstheoretisch ist daraus der wissenschaftliche Egalitarismus für Kybernetiker, Biowissenschaftler, Biotechnologen, Mediziner, Theologen, Sozial- und Geisteswissenschaftler ein utopisches Modernitätsthema geworden: Wieviel Rationalität modellhafter Weltdeutungen haben «Religion» und «Life Sciences» einzulösen, die im dritten nachchristlichen Jahrtausend massenkulturelle Phänomene der Gleichmacherei steuern? Bedrückend sind einerseits nationale Auswüchse «gleichmacherischen Neids» (Gonzalo Fernández de la Mora) und andererseits aufrüttelnde Schockwirkungen in der Welt, die «teuflische» Gewaltakte transnationaler Terrororganisationen erschüttern.

Slezkine's Götterbezüge einerseits und der «Vordere Orient als Impulsgeber und Austauschpartner griechischer Kultur» (Raimund Schulz) andererseits qualifizieren in dieser Zusammenschau nicht die von antiken Beteiligten unbedingt wahrgenommenen räumlich-politischen «Berg-Kulte», sondern Rituale zweckrationaler Religionsansprüche, systemfunktionaler Lernprozesse und «Erfahrungen moderner Globalisierung» (Raimund Schulz). Metamorphosen und «Transformationen» im Diaspora-Judentum, dessen Erwählungstheologie mit dem König auf dem Zionsberg und dem Jerusalemer Tempel, eine raumwirksame «mental map» (Karl Hoheisel) oder «eine Art inneres Modell» (Bernd Janowski) abgebildet hätten, gewinnen bei Slezkine zum einen den Reflexionsgrad systemischer, synthetischer, soziobiologischer oder ideologischer Erfolgsmodelle. Zum anderen verteidigt er jüdisches Selbstverständnis mit einem gesellschaftlichen «Transformationsmodell», in dem Juden ihre kulturellen Fähigkeiten, die eine verblüffende Affinität zur Moderne offenlegen, nachweisbar legitimieren würden.

Interpret Slezkine kennt sich in identischer wissenschaftstheoretischer Akteurskompetenz aus: Quelle ihres großen Erfolgs seien Talente, die sich besonders im 20. Jahrhundert in den Standards – wie «Rationalismus, Nationalismus, Kapitalismus, Expertentum, faustische Prometheushaftigkeit,

Belesenheit, Demokratie, Hygiene, Entfremdung oder die Kernfamilie» – entfaltet hätten. Konsequenterweise wird damit nicht nur «lebensgeschichtliche Erfahrung in Erkenntnis transformiert», sondern die «Transformation von Herkunft in soziale Kompetenz», wie Dan Diner in der Einführung zu Slezkines Buch bemerkte. Einheitswissenschaftliche raumbezogene Metamorphosen untersucht Yuri Slezkine am Beispiel des russischen Reiches bzw. der sowjetischen Diktatur, so dass er – angesichts der 1897 gezählten ca. 5,2 Mill. Juden – sowohl vom «jüdischen Jahrhundert» als auch vom «Zeitalter der Entfremdung» sprechen kann. In diesem Zusammenhang sei die «soziale und ökonomische Transformation» der Juden wiederum «nach westlichen Maßstäben» wegweisend gewesen, gleichsam erfolgreich durch verwandtschaftlich-operative «Netzwerke» mit urbanisierter Modernisierungsfunktion. Analog dazu hätten Russlanddeutsche, die ironisch konnotierten «Generalbevollmächtigten der Moderne», das repräsentiert, «was die deutschen Juden für Deutschland darstellten».

Eine genaue «Identitätskontrolle» wird jedoch alle Deutungsansprüche relativieren. In den Jahren 1840 bis 1880 waren nicht nur «knapp 200.000 Juden in die USA ausgewandert», sondern deren Zahl sprang «bis 1914 auf mehr als eine Million» (Christoph Schmidt). Die öffentliche Wahrnehmung und Einschätzung der «Ostjuden» durch die «Westjuden» bestimmten während des Ersten Weltkriegs sowohl das Ostjudenbild durch «negative und positive Stereotype» als auch die «Spiegelbilder eigener westjüdischer Identitätskonstruktionen» (Sarah Panther). Gesetzestreue «Ostjuden», behauptete der Armeerabbiner Dr. Neufeld im Zentralorgan des deutschen Judentums, «Der Israelit», würden in Begegnungen «alle deutschen Juden» verachten. Nach dem Krieg bestimmten «negative und positive Stereotype über Ostjuden» weiterhin die uneinheitlichen «Debatten der deutsch-jüdischen Öffentlichkeit». Was russischen Juden in den Kriegsjahren nach 1914 und 1918/19 in Polen und Russland widerfahren war, darüber berichteten amerikanische Medien, die von organisierten Pogromen und Deportationen sprachen. Ausführlich hat Orlando Figes in seinem Buch «Die Tragödie eines Volkes» auf die große Zahl «jüdischer Mordopfer» und die Unberechenbarkeit des «Roten Terrors» hingewiesen. Slezkine beeindruckt dagegen mit der Metaphorik des Utopismus, nach dem «alle Menschen jüdisch werden», wenn sie sich ein hochkarätiges Spitzenniveau aneignen würden. Das wäre die Attraktivität kompetenter Hochleistungsträger von Experten, Fachkräften oder Modernisierern.

Slezkine zufolge differenziert sich das Welttheater, das er essayistisch in verschiedenen Szenarien, Möglichkeiten, Eigenschaften und Stimmungen

des mosaich-familiengeschichtlichen Daseins vorführt, zum einen im ethnisch bunten Exklusivitäts-Schema der «Mercurianer» als «Dienstleistungsnomaden» und zum anderen den im «Reich» schaffenden «Apolloniern» als Teil einer messianisch gestimmten «Mehrheitsgesellschaft». Der zweite Akt «Juden und andere Moderne» pilotiert die «prometheische, prophetische Revolution», die «Juden gleichermaßen für das Unbehagen an der Moderne und für ihre Errungenschaften» verantwortlich macht: Modernismus sei eine stilisierte «Personifikation mercurianischen Exils und mercurianischer Reflexivität». Slezkine sieht zudem im Modernismus ein «Manifest der neu erfundenen rebellischen Adoleszenz als Parabel der *condition humaine*». Somit wechselt der dritte Akt von verlangsamten zivilgesellschaftlichen Entwicklungsformen in die Phasen überaus beschleunigter Modernitäts-Autonomie, speziell die der jüdischen Menschen.

Jüdische «Transformations»-Beispiele zeigen eine menschliche Natur, die mit einem ehrgeizig auftrumpfenden Bildungsbewusstsein und – interpretiert als mikrokosmisch festgelegte, ethnologische Charakterzüge – ganz dem dramatischen Geschehen genügen. Allein das universelle Schema dieses dirigistischen Schlüsselspiels, das die antiken Eigenschaften der Mercurianer kongenial gesteigert hat, dient im «Russischen Reich» Ende des 19. Jahrhunderts bzw. im Übergang zur Sowjetunion als Raster «nachholender» sog. «Transformationen». Vornehmlich die Interpretationsfigur einer vermeintlich extremen, russischen Rückständigkeit, die in Wirklichkeit historisch auf ein Land mit ««mittlerem» Entwicklungsniveau» (Manfred Hildermeier) anzuwenden sei, erscheint zudem unvereinbar mit unterschiedlichen Wesensarten in Slezkine's übertriebener Stilisierung zu sein. Sprachlich vereinigte sie seit dem 8. Jahrhundert chasarisch-jüdische, russisch-jüdische sowie aschkenasische Kulturprofile unter der Pilotage von Assimilation, Anpassung, «Transformation oder Täuschung», «Selbsthass» und «Mischehen», ohne Aspekte einer «reditio in se ipsum» wirklich ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Ebenso ermöglichte die Stilisierung einheitliche Elite-Qualitäten, die klischeehaft «gute Menschen», besonders «Tugendhafte», «mustergültige Mercurianer», «beste Revolutionäre» und «idealtypische Kommissare» bis zu «perfekten Helden» hervorbrachten: Skepsis ist eine Einstellung, die weder verfälschende Verrätselungen noch modernistische Inszenierungen hinnimmt.

Organisierte terroristische Zwangsmaßnahmen der Parteidiktatur, die als marxistisch-leninistische «Transformationen» die «Diktatur des Proletariats» rechtfertigen, sind Umwälzungen im Namen einer «irregeleiteten Utopie» (Manfred Hildermeier). Für Slezkine, der das ausdrücklich

verschweigt, war die Parteidiktatur der «radikale[n] *Intelligencija*» keine «Missgeburt» (Manfred Hildermeier), sondern wiederum von außen auferlegte realhistorische wie nationalistische Erziehungsmaximen des «Sowjetpatriotismus» gegen die «Folgen soziokultureller Rückständigkeit» (Manfred Hildermeier). Lenin und Stalin, die «Demiurgen und Dämonen des neuen Staates zugleich» verschweißten wie im «fanatischen Weltbeglückungsdrang» (Manfred Hildermeier) die durch Terror und Bürokratisierung praktizierte Ideologie zu «Staatsformeln» kulturellen Lebens. Der «dramatisierte» Staatsstreich, die sog. «Große Sozialistische Oktoberrevolution», wurde als sowjetische Staatsgründung glorifiziert. Nach dem fürchterlichen Bürgerkrieg (1918–1921) wollte Lenin nicht ein Gefangener der verzweifelten Wirtschaftslage sein. Rigoros warf er das Ruder herum und ließ die sog. «Neue Ökonomische Politik» (NEP) von 1921 bis 1928 aus taktischen Überlegungen ausrufen: Gewaltbereite Parteidisziplin radikalisierte 1922 einerseits die Deportation der geistigen Elite, andererseits beschleunigte sie die nach 1917 anwachsende Emigration, die Potenziale der alten Kultur-Elite noch drastischer beseitigte. Für viele Repräsentanten der vorrevolutionären Elite – meint Slezkine im Wechsel der Perspektive – sei dieses erbarmungslose Terror-Geschehen ein Dorn im Auge gewesen. Dagegen habe in den Städten der «Aufstieg der jüdischen Immigranten als prominente neue Kulturträger und führende proletarische Bilderstürmer» seinen Anfang genommen: «Stadt und Land», «Monarchisten und Liberale», Russen und Nichtrussen oder «Elite und Masse» boten insgesamt ein «unverbundenes, oft feindseliges Nebeneinander» (Manfred Hildermeier).

Die Weltrevolution, die Leo Trotzki anstrebte, hat sich nicht ereignet, aber den Mythos von dem Berge versetzenden sog. «Transformationsschwung» der Revolution dekretierte der Despot Stalin als «Sozialismus in einem Lande». Emotional mitreißend verlangten diktatorische Zuchtformeln – wie die in der Pravda vom 16. Mai 1934 – die «rückhaltlose Ergebnisheit» gegenüber der Heimat. Propagandawirksam heroisierte der «Sowjetpatriotismus» Persönlichkeiten der russischen Vergangenheit, leugnete fremde Einflüsse, synthetisierte stattdessen die sowjetische Überlegenheit und strapazierte das historische Recht Russlands, daraus die willkürliche Herrschaft über andere Völker abzuleiten. Zur Forcierung proletarischen Fortschritts transformierte, montierte, galvanisierte und betäubte immer die Sowjetideologie mit überraschenden, dialektischen Mutationen: Marxens vollkommene Erkenntnismethode und der ideologische Dioptrienausgleich der sowjetpatriotischen Brille verharmlosten den Irrsinn, den die «Diktatur des Proletariats» entfesselt hatte. «Klassensolidarität» verklärte stets den

sozialistischen Blick sowjetischer Historiker, die alle «Transformationen» als etwas qualitativ Neues anpriesen. Uniform schwieg man darüber, was nicht zu erklären war und worüber nicht gesprochen werden durfte. So genügte der Sowjetpatriotismus als sozialistische Harmonieformel mit Befehlscharakter, um die «Klassiker» Marx, Engels und Lenin in Fragen des Selbstbestimmungsrechts kleiner Völker und ethnischer Minderheiten sowohl in hegemonialer «Lichtwendigkeit» als auch im Interesse des Klassenbewusstseins zu instrumentalisieren. «Entwurzelte» jüdische Revolutionäre, die den Geist einer «neuen Religion» – wie sie 1920 der englische Philosoph Bertrand Russell während einer Reise durch die Sowjetunion erfahren hatte – im gottlosen Bolschewismus mit aller Rigorosität verfochten, hatten völlig mit der eigenen Vergangenheit gebrochen: Juden wurden – wie Yuri Slezkine «geswicht» beurteilt – nun zur «größten Fraktion der neuen Sowjetelite» und zum Inbegriff der Mythisierung, zum «Motor der neuen sowjetrussischen Intelligenzija».

«Modernisierer» Slezkine, dessen Hang zum Zahlenverehrer eine Fülle von Fragen aufwirft, nimmt sechs Aspekte «genauer», «mikroskopisch» und «geswicht» in den Blick: 1. Ein moderner Erwachsener zu werden, sei immer eine Revolution. Der westliche Sozialismus habe somit Russlands junge Intellektuelle nicht nur ideologisch vorbereitet, sondern ebenso Lenins Grundlage des dogmatischen «Realismus» alias «Materialismus» hervorgebracht. Das gleicht der Zentrität des absolut selbstbezogenen Verfügbarmachens, die jüdische Handlungssubjekte in der Welt durch die Identität von «Retten» und «Sich-Retten» als «Gerettete» hätten überleben lassen: «Sie wollten die Welt retten, indem sie sich selbst retteten». Jede Anti-Zentrität der Weltsicht ist dann gleichsam eine gegenüber der Selbsteinschätzung «ver-rückte» Perspektive. 2. Verschiedene Schutzversionen jener Zentrität, die in universaler Grundsätzlichkeit zum «Gerettetein» ermächtigt hätten, sind um ihrer Selbsterfahrung willen resistent und mit anderen Zentrismen unvergleichbar: Da spekulative Wolken gleichsam die Spitze des Berges in Wolken hüllen, ist es weder klug zu fragen, ob «Heil zwangsläufig Erlösung im Angesicht des Bösen» bzw. «im Anschluss an die Schuld» (Jacques Derrida) Heilung zu leisten vermag, noch darüber nachzudenken, ob die komplexe «Erfahrung und Deutung von Bösem differenziert, vereinfacht, dekomponiert» (Ingolf U. Dalferth) durch methodischen Präzisionsgewinn verarbeitet oder überwunden werden kann. 3. Das bolschewistische Exekutivkomitee in Petrograd, in das sich u. a. Lenin nach seiner Einreise am 4. (7.) April 1917 und vier Wochen später Trockij nach seiner Rückkehr einreihen, musste im Verlauf des Juli-Putsches taktische Fehleinschätzungen

eingestehen. Krisengebeutelte Rückschläge signalisierten u.a. Lenins Flucht am 11. (24.) Juli nach Helsinki und dessen Rückkehr erst am Vorabend der Oktoberrevolution. Nach der sog. Oktoberrevolution 1917 und dem Separatfrieden mit Deutschland im März 1918 verschärfte die bolschewistische Partei «Transformationen» durch radikale Repressionen, die von vornherein ausschlossen, dem «Irrtum des Kolumbus» (Martin Malia) erlegen gewesen zu sein. Jüdische Bolschewiki zählten zum terroristischen Täterkreis, der in Gefahr, Verhängnis oder Verstrickung konkret das tat, was der bolschewistisch-ideologische Egalitarismus ihnen auferlegte und was die monolithische Struktur der Einparteienherrschaft normierte: Allgemeine Opfer-Täter-«Transformationen» oder beliebige «Rettungsaktionen» unter dem Vorzeichen einer ideologischen Auserwähltheit, brandmarkten letztlich die Gnadenlosigkeit «erlösender Gewalt». Davon distanziert sich jedoch Slezkine's vergessensgeleitete Vorausdeutung: «Als vorbildhafte Alte sind die Juden zu mustergültigen Modernen geworden».

Begriffe wie «Moderne» oder «Modernität» begründen kein deskriptiv-neutrales Gesellschaftsverständnis. Was Slezkine über russische Juden des 19. und 20. Jahrhunderts letztlich sagen will, vermittelt er durch die methodologische Konstruktion eines «erlösenden Brücken-Heils»: Das Mittel des einfachen Rollenwechsels camoufliert eine allgemein zwanghafte und freiheitsfeindliche Metamorphosierung, die aus dem bis dato jüdisch-marginalisierten und sozial-rechtlich diskriminierten «kulturellen Fremdkörper» (Manfred Hildermeier) der russischen Gesellschaft überraschend ideologisch einwandfreie Kadergestalten hervorbrachte – ausgezeichnet mit dem Prädikat der «mustergültigen Modernen». In den wirkungsmächtigen Figurationen sowjetischer «Staatsreligion» wurden Juden, die ursprünglich «Auserwählten», zu gottvergessenen utopischen Akteuren einer innerweltlichen Eschatologie, indem sie den revolutionär-politischen Messianismus der marxistisch-leninistischen Ideologie in die gewaltsame Fortschrittsgewissheit der stalinistischen Strategie «transformierten», «übersetzten» oder als Vollstrecker «durchsetzten». Vielsagend schrieb 1984 der Religionssoziologe und Judaist Jacob Taubes (1923–1987): «Die Geschichte hat kein Heil und das Heil hat keine Geschichte».

Eine kurze Zwischenbemerkung problematisiert die didaktische Synthese, denn «Rationalität und Realität, Gründe und Wahrheit» werden «göttergleich» und somit «lückenlos» in Slezkine's Wirklichkeitsbezug präsentiert, obwohl «die Differenz zwischen Deutung und Wirklichkeit *innerhalb* unserer Deuterperspektive» (Ingolf U. Dalferth) nicht auszuklammern ist. Im Rückblick auf die Einführung ergänzt der amerikanische

Verfasser: «Gründe und Begründungen produzieren keine Wahrheit und können Wirklichkeit weder ersetzen noch einholen: Sie kommen immer zu spät». Slezkine's Wirklichkeitsbegriff bedarf also der Kontingenz-Kritik, weil er die «kritische Erinnerung an die Lücke» als das entscheidende «Korrelat der Differenz» absichtlich negiert. Das leitet über zum folgenden Punkt. 4. Kurzum, «nur die Juden – die schriftkundigen Merkurianer Europas – repräsentierten am Ende Merkurianismus und Modernität» (Yuri Slezkine), aber keine «zweite Menschwerdung» (Ernst Bloch). Ebenso hatte der Historiker Simon Dubnow (1860–1941) den jüdischen Bolschewiki eine ethnische «Ursprungs-Identität» (Yuri Slezkine) versagt und stattdessen von deren «furchtbarer Schuld» gesprochen. Dubnows traditionelles Kulturverständnis reagierte begeistert auf die russische Februarrevolution, aber machte ihn zum erklärten Gegner der Oktoberrevolution. Auch die Historikerin Shulamit Volkov (geb. 1942) bescheinigte Slezkine's emanzipativem Höhenflug «keine Gleichsetzung». 5. Seit der «Großen Transformation unter Stalin» (Yuri Slezkine), die von einer wahnsinnigen Terrorwelle angetrieben wurde, begann die «Kampagne gegen den Antisemitismus». ««Indigenisierung»» und ««Internationalismus»» integrierten Juden noch in eine «Kaste vorbildlicher Sowjets». Mit ihr entstand bis in die Mitte der 1930er Jahre ein «unerbittlich universalistischer Zentaurenstaat, der nach einer vollkommenen Verbindung von Merkurianismus und Apollinismus strebte». 6. Was aber wirklich geschah, das hat Karl Schlögel in seinem Buch «Terror und Traum: Moskau 1937» detailliert entlarvt. Slezkine hat offenbar das schreckerfüllte Zentauren-Maß monströsen Wütens gar nicht beeindruckt, da er auf fortwirkende Besonderheiten narrativer «Transformationsbeispiele» Wert legte. Ihm ging es um die psychotherapeutische Schematisierung, die den gesellschaftlichen Aufstieg vom «jüdischen Vaternord und der Konversion der Juden zum Nichtjüdischsein» zu interpretieren half.

Prozesstheoretische, dialektisch konstruierte Variabilität hatte nach Lenins linearer Erkenntnistheorie die objektive Richtigkeit der Wirklichkeit abzubilden. Erkennen als eine Art «Photographieren» denaturierte jede Wirklichkeit aufgrund bedingungsloser klassenkämpferischer Begriffsverfälschung, mit der die kulturelle Diktatur gleichsam sozialpsychologische Denkschablonen einer mythischen «Zentaurensprache» kanonisierte: Klassenbewusste Begriffe und Phrasen wie «sozialistischer Humanismus», «parteiliches Gewissen», «Abweichler» oder «Die Partei hat immer recht» konservierten kämpferische Gestaltungsgesetze der Welt oder erzwangen deterministische Vereinfachungen von Leben, Gerechtigkeit, Rechtgläubig-

keit und Egalität. In der «jüdischen Identifikation mit dem Bolschewismus» sieht Slezkine auf der einen Seite «natürlich keine Besonderheit der Sowjetunion». Auf der anderen Seite markieren im vierten Akt «Die Juden und drei gelobte Länder» analoge «Transformationen», die gestochene scharfe Elite-Merkmale in den USA im Unterschied zur Entfremdung in der UdSSR markieren: Auf beide Gründungsbeispiele konzentrierte Slezkine seinen Merkurianismus und seine Modernisierungstheorie, ohne die Singularität von «Auschwitz» in Zweifel zu ziehen. Damit hält Slezkine ähnlich wie Elie Wiesel (1928–2016) an der «historischen Transzendenz des Holocaust» fest, der «ebensoviel mit der Tradition wie mit der Moderne» zu tun habe. Nobelpreisträger Elie Wiesel, ein Überlebender des Holocaust, betonte immer wieder, Auschwitz sei weder mit Gott noch ohne Gott zu verstehen. Bedeutet damit «Identitätsrelevanz» der «deutschen Geschichtskultur», dass der «genealogische Zusammenhang der Opfer und Täter mit den Nachgeborenen» sowie die «Singularitätsdebatte» – wie Jörn Rüsen fordert – «nur als Identitätsdebatte verstanden und geführt werden» kann?

Im Blick auf Israel erhebt Slezkine Amerika und die UdSSR in den analogen Gründungsstatus des «gelobten Landes»: «Zionismus und Bolschewismus teilten das messianische Versprechen der unmittelbar bevorstehenden kollektiven Erlösung». Eine andere Art ambivalenter «Erlösung» hätten die Massenbeweger Marx und Hitler mit den «beiden großen apokalyptischen Revolten gegen die Moderne» jeweils ihre «beiden «Endlösungen» für das «Judenproblem»» dargeboten – in der Zerstörung des Kapitalismus, in dem selbst das «blanke Judentum» erscheine, und in der Nazi-Diktatur, die den Kapitalismus zähmen und die Juden ermorden wollte. Der Nationalsozialismus sei eine «messianische Bewegung» gewesen, die den Nationalismus pauschal mit «einer ausgefeilten weltlichen Eschatologie garnierte» und die «modernen Erlösungsreligionen» herausgefordert habe. Den Vorschlag des Historikers Dan Diner, «quer zur ideologischen Schlachtordnung des 20. Jahrhunderts» dem Verstehen durch die «ethnografische Verschränkung von Distanz und Anteilnahme» Wege zu ebnet, übersetzt Slezkine am «Ende des jüdischen Jahrhunderts» in ein sicherlich für Modernisten saloppes Urteil. Dieses liefere sowohl durch «wirtschaftlichen Erfolg» weitgehend einen «Maßstab für Wert und Geltung» als auch im «Opfersein das untrügliche Zeichen für Tugendhaftigkeit – insbesondere für jene natürlich, denen es an wirtschaftlichem Erfolg mangelt».

Slezkine's «Zeitalter des universellen Merkurianismus» ist ein durch Markt, Handel und Sachen auf Menschen zugeschnittenes gesellschaftliches Verhältnis, das Personen, gewissermaßen Marxens «Träger der Warenwelt»,

in der europäischen Geschichte wertselektiv zu dem geformt haben soll, was als merkurianisch-vollkommenes Wesen des Jüdischen erscheint. «Produktive» Diaspora-Zustände von jüdischer Existenz und Identität spiegeln Zustände der Konstruktivität und Destruktivität wider: Die Zweiheit von humanen und inhumanen Potenzen, die Menschen von ihrem Willen unabhängigen Produktionsverhältnissen ausliefert, ist weder «gesichert» noch eine dogmatisch festgelegte Anthropologie. «Kreative» Muster-Unterschiede zwischen Sowjetunion und Amerika belegen die produktiv-notwendige Vielfalt eines Diasporismus, dessen «soziales Gedächtnis» (Aby Warburg) sich im erfolgreichen weltanschaulichen oder determinierten ökonomischen Faktum zugespitzt hat. Abstrakte Modelle sind nur denkbar mit erdachten Mentalitäten bzw. Verhaltens- und Handlungsmustern, in denen die auf Raum und Wirklichkeit bezogene Logik signifikant geworden ist.

Was selbstbezogene Marginalisten und Diasporisten im Modell vereinigt, ist ein wissenschaftliches Rüstzeug, das durch Sprache, Kultur- und Kunstverständnis auch anthropologische, inhaltliche bzw. ikonographische Bezüge gehaltvoll zu entschlüsseln hilft. Diesen Horizont verbindet eine Metaphorik zweckdienlicher Reduktionstheoreme, denn das dem Marginalismus eigentümliche relationale Bildmaterial, das den vorhandenen Referenztext im Schriftbild visualisiert, entfaltet die Kontingenz verschiedener Kategorien und Interpretationen. Derartige Konzepte erfolgsbetonter Übernahme und Anwendung garantieren einen «eigenen Diasporismus» von Bild und Wort, von dem Paul Petzel im Blick auf Heinz Robert Schlettes künstlerischen Zeitgenossen Roland B. Kitaj behauptet, er habe sich «in den freien, westlichen, privilegierten, unbehinderten, unzensierten, liberalen und elitären Wolkenkuckucksländer der Moderne geformt». Marginalismus kann zerfallen in Relationen des Diasporismus, spiegelt intellektuelle Dissenserfahrungen in verschiedenen Zeit- und Raumverhältnissen wider oder provoziert befreiende Fragen nach der «jüdischen Identität». Ideologien, Theorien und Literatur enthalten Selbstverteidigungsansätze für jüdisches Bewusstsein, Glück und Elend – das sind u.a. Entwürfe vermeintlicher Wirklichkeitssichten, die sich in einer göttergleichen Vielheit von merkurianisch-produktiven, marginalistisch-materialistischen, diasporistisch-integralistischen oder anthropologisch-utopischen Erlösungsprojekten entfalten lassen.

Metaphysische Erneuerungsfähigkeit, der ein «globaler Aufbruch in vertrauten Welten» (Raimund Schulz) im dritten Jahrtausend nicht fremd sein darf, ist der semantische Dienstwert mit einem Ausdrucksvolumen, das die Kontinuität weltdeutender Systeme bewahrt. Im Unter-

schied dazu benötigt die «diasporistische» Rationalität problemlösende Oberbegriffe, die «Transformationsprozesse» scheinbar in synthetischer, ästhetischer oder synkretistischer Art navigieren. Dafür reichen sowohl Begrifflichkeiten von beträchtlicher Semantik, Semiotik, Vagheit und Aktualität als auch polarisierende und changierende Aggregatzustände weltwirtschaftlicher Finalität aus. «Geswichte» Modernität ist insofern ein «großer Relativierungshexenkessel» (Peter L. Berger): Theoretisch frei von diskontinuierlichen mentalen Veränderungspotenzialen blieb dagegen die religiöse «communio» einer eschatologischen Memoria, die Funktionssysteme stattdessen mit «gefährlicher Erinnerung» kontrastiert. Noch hat der von Ulrich Lüke erstellte komparatistisch klärende Einsatz instrumenteller Religions-«Universalien» nachdenkliche Forscher von einer völligen Selbstversunkenheit der Identitätsbestimmung abgehalten, auch wenn Rationalitätsvertrauen den Lebenssinn normativer bzw. kognitiver Schematisierung fundamentieren. Dagegen sind Wissenschaftler mit ihren historisch-kritischen Methoden Verfechter von Glauben und Wissen, die Kontingenzbewältiger längst in eine fortschrittsgläubige Funktionalitätsidentität übersetzt haben.

«Gefährliche Erinnerung» ist das Kontrastmittel der «Anti-Plastifizierung», das die Begrifflichkeit «testet» und methodisch überprüft. Das 1993 bis 1998 von der «European Science Foundation» durchgeführte interdisziplinäre Forschungsprogramm «Transformation of the Roman World», welches hauptsächlich den Übergang von der Spätantike bis zum karolingischen Mittelalter des «langen Mittelalters» in den Blick genommen hat, problematisierte Kontinuitätsaspekte. In diesem Prozess hatten sich die mittelalterlichen Lebenswelten auch sprachlich durch die Rechtsentwicklung stabilisiert. Auf welche Weise ergaben sich im Zeitraum des Dominikaners Thomas von Aquin bis zum Jesuiten Francisco Suárez (1548–1617) – wie Manfred Walther u.a. fragen – «recht-zeitige» Wandlungen der «lex naturalis» zu einer neuen vorwissenschaftlichen, konfessionell freieren Gestalt von Rechtstheorie, -philosophie und -theologie durch die «Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne?» Suárez hat das positive göttliche Recht, die «lex aeterna», in der Natur des menschlichen Geistes und Willensaktes sowie in den menschlichen Gesetzen des sich wandelnden Staates manifestiert. Die Autorität des Naturrechts wurde für die «Hirten» der Kirche, denen die «cura religionis» oblag, unabhängig vom politischen Recht zur Herzenssache. Jean-François Courtine hat am Beispiel Suárez nachgewiesen, dass in der «Zweiten Scholastik» das Gewissen der Fürsten und der Untertanen moralisch nicht dem «ius publicum»

unterworfen war. Suárez verteidigte nach dem Vorbild des Augustinus statt sprachlichen Missbrauchs und naturwidriger Lügen wirkliche Seelengedanken und innere Empfindungen, indem er – in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin – forderte, es sei «unnatürlich und unerlaubt, dass man durch die Sprache kundgibt, was man nicht im Sinn hat» (Paul Keseling). Der Wille, die Wahrheit zu sagen, ist für Augustinus viel entscheidender, der kein «Befürworter der Mentalreservation» ist, doch immerhin gedanklich den «geheimen Vorbehalt» (Leif Böttcher) akzeptiert.

Der Franziskaner Bonaventura berief sich auf die Schrift «De fide orthodoxa» des Kirchenvaters Johannes Damascenus (um 650– um 749). In dessen Sinne verteidigte er die natürliche Funktion der Sprache, die nur in der Absicht, «Dolmetsch des Geistes» (Paul Keseling) zu sein, benutzt werden dürfe. Altkirchliche und mittelalterlich orientierte Kommentatoren sowie lutherische bzw. calvinistische Handlungsansprüche sinngebender Ordnungsabläufe haben in der frühneuzeitlichen Realität ihre Maßstäbe ausgebreitet: «Staatlichkeit und Sprachgebrauch» bzw. «Sprache und Politik» (Thomas Niklas/Matthias Schnettger), «Bildung und Religion» bzw. «Herrschaft und Kultur» (Jürgen Stillig), «Religion und Kultur» (Robert W. Scribner), «Konfession und Kultur» (Thomas Kaufmann), «Konversion und Konfession» (Ute Lotz-Heumann), «Konfession und Migrationsregime» (Alexander Schunka), «politische Kultur», der «Kirchenraum als ein *zentraler* Raum lokalpolitischer Öffentlichkeit» (Renate Dürr), «Religion und Gewalt» oder «Religion und Psychologie» (Kim Siebenhüner) rechtlich-moralisch, politisch-funktional und sozial in die Pflicht genommen.

Seit dem 17. Jahrhundert wurde der Gesetzesbegriff dann auch auf die Naturwissenschaften übertragen. Im Handeln ernstzunehmende metaphorische «Hintergrundvoraussetzungen» der Worte, von denen im Augenblick genauen Hineinhorchens sinnreiche Saitentöne zu hören waren, könnten die anspruchsvolle Geltung moralischer Inhalte zum Schwingen bringen, so dass sie an «gesetzmäßiger» Plausibilität gewinnen würden: Robert Schnepf problematisiert seine Auffassung, indem er nicht ausschließt, dass sich für «moralische Persönlichkeiten» ein gemeinsamer semantischer Kern des Ausdrucks «Gesetz» aus «Kants Transformation der tradierten Ontologie» erklären ließe. Ungeachtet des Versuchs einer «Art Phänomenologie des moralischen Bewusstseins» (Robert Schnepf) haben theologische Auslegungen die Intention des Paulus (Röm 3, 27 f.) in «zwei Qualifikationen des Gesetzes – als «Gesetz der Werke» und «Gesetz des Glaubens»» entfaltet. Dazu betonte der evangelische Theologe Jens Schröter, dass die zweite Qualifikation «die Seite der Gerechtigkeit» beanspruche. Die Kirche war

die Institution, die sowohl über die Gerechtigkeit in der Taufgemeinschaft wachte als auch die «interpretatio christiana» leistete, die nach dem Akt des «Pfropfens» (Hasso Jaeger) das Messianische des jüdischen Bundes in der einzigartigen Vollkommenheit des Neuen Bundes sichtbar vollendet hatte.

Verstandesmäßige Reflexionen der Forscher, die im freien Willen des Menschen «positive» wie «negative» sozialhistorische Entwicklungsrichtungen hervorriefen, hatten hauptsächlich «spanische Humanisten und Theologen des 16. Jahrhunderts» (Christoph Strosetzki) untersucht und bewertet. Ihre «Diskussion um *dignitas* und *miseria hominis*» ordnete sich infolge des menschlichen Verstandes und seines freien Willens ein in der «Mitte der Welt, an einem Ort also, wo «Seele und Körper, Jenseitsorientierung und Diesseitsbezogenheit, göttliche und tierische Elemente gegeneinander kämpfen». Antike und Bibel charakterisierten die subjektive Ausgangslage. «Fortschritte in Richtung zur Vollkommenheit» – behauptet Strosetzki – seien möglich, wenn in ihrer Positivität die «Dominanz der Vernunft» überwöge.

Gottesherrschaftliche Heilsgaben, die dem «Himmlischen Jerusalem» einen Wert als «*civitas Dei*» schenkten, scheinen Ursachen dafür zu sein, dass «mit dem Anbruch des utopischen Denkens auch ein Interesse an der Transformation dieser Utopie in die Wirklichkeit» (Claus Bernet) aufkam. Die komplexe Reichspraxis überliefert infolgedessen nicht nur die geistige Entfaltung der «Künste und Wissenschaften», sondern auch die Geschichte von Herrschaft, Religion und Recht: Die «Immunisierungsstrategie» der katholischen Rechtstradition, die protestantische Wissensansprüche der Fungibilität verhindern sollte, entwickelte eine innere Notwendigkeit, die durch den «stillen Vorbehalt» oder «schweigenden Gehorsam», eine «*dignitas*» und «*miseria hominis*» als erträglich interpretierte Neubewertung der Vergangenheit ermöglichte. Insofern hatte beispielsweise das Vierkuriensystem frühneuzeitlicher Verhältnisse im Hildesheimer Fürstbistum kooperativ, institutionell und funktional durch seine «paritätische» Ordnungsweise zur territorial-prozeduralen Befriedung beigetragen.

Reformatorische Selbstständigkeit und die orthodox-theologische Wahrheitsfrage, die seit Anfang des 17. Jahrhunderts als Helmstedter «doppelte Wahrheit» zwischen lutherischer Theologie und emanzipierter Philosophie unterschieden wurden, differenzierten den Veränderungsprozess der Reichseinheit. Ihre rechtlichen Machtstrukturen konnten in der Frühneuzeit weder den hintergründigen «Gedächtnisspuren» der psychischen und «zerebralen, kortikalen Spur» (Paul Ricoeur) genügen noch die weltlichen Wahrnehmungsansprüche rechtspraktisch und religionspolitisch völlig befriedigen.

Regionalität und Konfessionalität, die nach der Hildesheimer Stiftsfehde 1523 im «Quedlinburger Rezess», während des «Dreißigjährigen Krieges» und nach dem Westfälischen Frieden 1648 nicht die reale Stabilität eines konfessionspolitischen Friedens sofort zu sichern vermochten, konzentrierten in der «duplex persona» des Fürstbischofs erfahrungsbezogene Erinnerungsformen: Im Unterschied dazu verhilft Paul Ricœur zur Einschätzung der Stiftsrealität, indem er auf Strategien des dialektischen «Gebrauchs und Missbrauchs des Vergessens» hinweist. Frühneuzeitliche «Transformationsprozesse» sicherten die «innere Ehre» der protestantischen Majorität im Widerspiel mit der nicht-vergessenden katholischen Immunisierungsstrategie, die ihre Ländereien zugunsten einer Minorität schützen wollte, auch wenn Grundprobleme materieller Parität letztlich ungeklärt blieben.

Katholisches Eigentum und protestantische Landsassen, stände- und stadtrechtliches Zusammenleben wurden infolgedessen als «transformierte» Wahrscheinlichkeit mit fragilen «Sekuritätsgraden» des Verschleierns, des temporären Vergessens oder Verschweigens reguliert, die Religionskontroversen in der bikonfessionellen Praxis durch geistliche Fürsten nicht auszuschließen vermochten. Im Horizont einer «Hermeneutik des Lebens» (Paul Ricœur) waren im genannten Zusammenhang fortbestehende «Reichsherkommen» ebenso vertrauenswürdig. Für diesen norddeutschen Sachverhalt liefert das Hildesheimer Hochstift, das ein konfliktreiches «Indizienparadigma» war, kulturelles Anschauungsmaterial, denn die bikonfessionelle Insellage des frühneuzeitlichen Hildesheimer Fürstbistums war vollständig vom Gebiet der protestantischen Welfen umschlossen.

In der Territorialordnung des ganzen Bistums herrschte das rational gebilligte Rechtssystem der Parität. Während die formal-paritätische Technik des «dissimulierend-doppelkonfessionellen Rechts» (Martin Heckel), das in verfahrenstechnischer Form religiöse Unterschiede «recht-zeitig», «elastisch» bzw. funktional-sichtbar «überbrückte» und den Hildesheimer Stadt- und Landfrieden stabilisierte, blieb trotz der «Arkanisierung politischer Entscheidungsprozesse vom 16. zum 17. Jahrhundert» (Johannes Kunisch) zwischen den Theologen und Geistlichen als öffentliche «Identitätspropagandisten» (Thomas Kaufmann), Rechtstheoretikern und Praktikern das Zusammenleben auf allen Ebenen dennoch sehr konfliktreich. Überzeugend wendet sich diese Erfahrung erstens gegen Thesen einer «irreversiblen, modernisierungsinhärenten Säkularisierungsdynamik» und zweitens gegen «Theorien einer permanenten, dynamischen Transformation des Religiösen bzw. Konfessionellen» (Thomas Kaufmann). Drittens ist das methodo-

logische «Stillstellen» (Thomas Klingebiel) des Religiösen ein frühneuzeitlich-modernes, aber unangebrachtes selektives Forschungsprinzip. Nicht das «Primat des Religiösen» (Johannes Kunisch) wurde aufgehoben, sondern die politische Instrumentalisierung des Konfessionellen wurde schärfer pilotiert durch institutionalisierte Zwänge: Die bedeutungstheoretische Dominanz am Beispiel des Hildesheimer Fürstbistums benutzt methodologische Eingriffe, um nicht nur den Rang der modernisierungstheoretischen Kategorien zu bekräftigen, sondern bikonfessionelle Verhältnisse auf der Praxis-Ebene rechtspolitischer Verfahrenswege zwischen der katholischen Minderheit und der protestantischen Mehrheit zu reduzieren. Damit werden katholische Vorstellungen zusätzlich als «störende» Zeichen modernisierungsresistenter Verhaltensweisen abgewertet.

Nachweisbar bis ins 18. Jahrhundert hinein konnten im Ernstfall regionale Zwangsmittel die Rechtspraxis des Hildesheimer Territoriums regulieren. Exemplarisch zeigen sich bikonfessionell konkurrierende Rechtsverhältnisse an einer «Hasenjagd im Jahre 1662» (Thomas Klingebiel). Calixtinismus und philosophische Skepsis störten auch die «Harmonie des Heils» auf evangelischer Seite, daraus zogen wiederum hartnäckige katholische Rechtspositionen Vorteile, die dem Normenwandel wegen ihres «Gewissensrechts» widerstehen wollten: Dissimulation, also das «verschleiende Verschweigen» (Andreas Holzem) religiösen Widerspruchs oder der «schweigende Gehorsam» angesichts bikonfessionell steuerbarer Bistumsverhältnisse, nötigte die katholische Minorität in der Repräsentation selbstdarstellender Herrschafts- und Rechtsfragen zur Suspension eigener politischer Positionsansprüche: «Transkonfessionelle» Lösungen wurden reglementiert durch die paritätisch-transformierte Differenz und von Gremien, wie im paritätisch institutionalisierten Vierkuriensystem.

Die päpstliche Protestbulle «Zelo Domus Dei» erklärte das Vertragswerk des Westfälischen Friedens für null und nichtig: Verhalf die Ratio-Status-Lehre dem katholischen Reichsadel nach 1648 einerseits zur widerstehenden und «zielstrebigem Instrumentalisierung religiösen Verhaltens» (Michael Behnen), so pilotierten die protestantische Ritterschaft, stadtbürgerliche Selbstständigkeit, Institution eines Landkonsistoriums, evangelische Universitätsausbildung und ein prinzipieller Skeptizismus als «pyrrhonismus hermeneuticus» andererseits die lutherische Gemeinschaft, die polemisch und verfassungsrechtlich auf Eigenständigkeit pochte. Diese «wahrhafte» Einstellung, ein empirischer Tatbestand, war für den altkirchlichen Dogmatiker, der sich in der Wahrheit von Recht und Moral oder Politik und Religion fest zu ruhen glaubte, eine ärgerliche Sache. Denn die Vernunftwahrheit,

die – wie bei Gottfried Wilhelm Leibniz – mit der methodischen Sicherheit einer «mathesis universalis» antwortete, wollte tridentinische Lehr- und Reformdekrete in Frage stellen.

Divergierende rechtshistorische Entscheidungskontexte auf regional-ständischer Ebene, die das Reichskammergericht während des Dreißigjährigen Krieges zugunsten von Restitutionsen ausgesprochen hatte, verfestigten wiederum im Westfälischen Frieden eine systembildende Differenzierung, die im Hildesheimer Fürstbistum eine Segmentierung zugunsten protestantisch erworbener Freiheitsgrade einleitete. Über diese regulierende Erwartungsprojektion hinaus, die eine Kurien-Einteilung in der Praxis abbildete, gelang es den Konfessionsparteien, Instabilität und Stabilität zu reglementieren und 1652 unter schwedischer Beobachtung ein religionspolitisches Steuerungselement «Evangelisches Landkonsistorium» (Cord Alpei) einzurichten. Gerade die säkulare Fundamentalnorm der materiellen Parität stärkte die faktische Legalität des modifizierten Rechtsbegriffs, so dass die Dissimulation, die insbesondere Eigentumsfragen betraf, kalkuliert erschien.

Im Hildesheimer Religionsrezeß von 1711 wurde die atheologisch-politische Rechtsfigur im «transformativen» Vergleich als Vertragsbegriff endgültig verdinglicht, im Paritätssystem institutionalisiert und somit menschlicher Verfügbarkeit überantwortet. Historiker und Kulturosoziologen erkennen in dieser Juridifizierung einen legalisierten Aneignungsprozess, der die landesrechtlich umstrittene Besitz- und Religionsausübung mit welfischen Zwangsmitteln dem Reichsrecht unterordnete, die historischen Wurzeln einer «transkonfessionell» auferlegten Rationalitätsform. Ihre zumindest rhetorisch abgeschwächte Art der «Akkommodation», die langfristig einen sozialen, praktischen und rechtlichen «consociationalism» (Arend Lijphart) bzw. durch eine formenreiche «Versäulung» (Arie L. Molendijk) Schutzräume religiöser Lebenswelten repräsentierte, erschwerte später in den Niederlanden Entwicklungen nationaler Integration. Frei nach Jürgen Habermas eröffnete modernisierungstheoretisch der «religiös unmusikalische» Begriff «Transformation» jedoch politisierte Möglichkeiten und veränderte religionsphilosophisch ein Weltbild, das sich hauptsächlich über die differenzierte Institutionalisierung zu entfalten vermochte. In diesem nachhaltigen sozialen Organisationsprozess, der ungemein plurale religiöse Beziehungen in die Aktualität des Kulturellen integrierte, entwickelte sich eine laizistische Alternative, deren «Ethos» im Humanisierungsprozess gleichsam eine ausgleichende säkulare Kulturphilosophie plausibel machte.

Früh hatte Friedrich Schleiermacher (1768–1834) in seinen «Reden an

die Gebildeten unter ihren Verächtern» – erschienen 1799 als Buchthema «Über die Religion» – den Ursprung von Kultus und Religion für ein geschichtliches Ereignis gehalten, das er seinem historischen Horizont einordnete: «Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr». Nach der Werkausgabe von Rudolf Otto waren für Schleiermacher die methodischen Vorgehensweisen «historische Induktion» und «psychologische Analyse» kulturell maßgeblich, die nicht nur Erkenntnis und Handlung ergänzten, sondern im «Erleben der religiösen genialen Persönlichkeiten» ihr Zentrum fanden. Aber wissenshistorisch zu klärende Fragen, die zur kritischen Offenlegung seiner Methodik beigetragen hätten, bekamen gegenüber der ideengeschichtlichen Gedankenwelt kein Gewicht. Schleiermacher stellte in der Religionsphilosophie, die er mit ihren Einseitigkeiten überwinden wollte, ähnlich wie Johann Joachim Spalding (1714–1804), dem «König der Neologen», die kulturphilosophische Frage nach dem Wesen des Christentums: Spaldings «feinsinnige Menschenkenntnis» und «Orientierung am religiösen Subjekt» hätte – nach dem Urteil Immanuel Kants – alle in der «Elastizität seines konfessionellen Identitätsbewusstseins» (Albrecht Beutel) überragt.

Gegen alle Religionsvergessenheit wählte Schleiermacher den theologisch-anthropologischen, den das empirische Selbstbewusstsein thematisierenden Ansatz von «Anschauung und Gefühl»: Religion wurde somit als frei machende «Ganzheit des totus homo» (Eberhard Jüngel) und als dessen Bezogenheit zwei aufeinander gerichteter Bewegungen zwischen Gegenstand («anschauen») und Gefühl aufgefasst: Denken und Handeln gedeihen nur, wenn Religion als «unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, als ihr natürliches Gegenstück» einen kommunikativen Beitrag innerer Bedeutsamkeit liefert. Daniel Weidner interpretiert dagegen im philosophischen Zusammenhang Schleiermachers Hermeneutik komplementär, indem er nicht nur die Textualität, Autorschaft bzw. Autorintention, sondern vornehmlich die Produktivität und das Paradigmatische des Neuen Testaments als ein «Problem der Anderssprachigkeit» heraushebt. Was ist mit dieser Wahrscheinlichkeitsform des Wissens gemeint? Ein «Gleichgewicht der Sprachen» (Werner Krauss) würde nicht den absoluten Gewissheitsansprüchen von Idealität gerecht werden. Schon eine ihnen abverlangte Normativität verschwände rasch im skeptischen Übersetzungsspiel zwischen «wortgetreuer Übersetzung» und «sinnestreuer Wiedergabe», wie Literaturwissenschaftler Werner Krauss festgestellt hat.

Ganz entschieden erklärt Krauss, zwischen zwei Sprachen könne es nur eine «vage Analogie der grammatischen Konzeption geben». Im Blick

auf syntaktische und morphologische Mittel folgt ihm in ähnlicher Weise Weidner, das Neue Testament sei von aramäisch sprechenden Autoren im hellenistischen «Griechisch» («koine») geschrieben worden. Insofern sei eine «als Bedingung des Verstehens formulierte Identität von Denken und Sprechen im Neuen Testament von vornherein problematisch». Die «Unbestimmtheit der Auslegung» spiegele ein unsicheres schriftstellerisches Denkvermögen wider, das der neutestamentlichen Sprache den Stempel grammatischer Mängel aufgedrückt habe. Aufgrund dieser «konstruktiven» Skepsis bewahre das Neue Testament nicht nur die Differenz und Strukturen der Sprachen, sondern das aramäisierende wie das hebraisierende Griechisch relativiere gleichermaßen das Identitätsprinzip. Nachweisbare Aneignungsfehler der Juden, die weder von einer geistigen Wahlverwandtschaft noch einer professionellen Übersetzertätigkeit zeugen, hätten zu einer «falschen» Mischsprache» geführt, deren textkritischen Umstände «eigentlich *vor* der Hermeneutik» lägen.

Das Nachdenken über Inhalte der Bildsprache ist so alt wie das Nachdenken über Gott, Religion, Welt und Wirklichkeit. In den Psalmen, den Büchern der Propheten oder den Paulus-Briefen finden sich seelische Eindrücke zu religiösen Empfindungen. Augustinus kommentiert seine «Confessiones» erstmals mit der genauen Auslegung eigener religiöser Erfahrung und Bekehrung. Damit wird er nicht nur zum Impulsgeber für spätere Niederschriften christlicher Selbsterfahrung, sondern grundlegend für innere Aussagen einer christlichen Theologie. Ihr protestantisches Verständnis in Verbindung mit der Religionsphilosophie der Aufklärung ermöglichte seit dem 19. Jahrhundert Positionen, in denen sich die Psychologisierung der Religion und des Glaubens auszeichnete.

«Unsere Welt ist heiliges Land, weil sie *dem Himmel am nächsten* ist», urteilte antiskeptisch Religionshistoriker Mircea Eliade und ergänzte, «unsere Welt ist somit ein ›hochgelegener Ort› der Gottes- und Selbstbegegnung. Darin zeigt sich die «eigentümliche Kategorie des Heiligen» (Rudolf Otto), des Numinosen, dessen archaische Wahrnehmung schon früh mit Bergen zu tun hatte. Deshalb wurden den Menschen Projektionen von Himmel und Erde besonders auf einem «Gipfel des Kosmischen Berges» (Mircea Eliade) als Werk der Götter nahe gebracht: «Heilige Berge» sind einerseits Stätten des Verstehens, der inneren Ruhe, des Glücks und des Friedens. Andererseits dynamisierte die Typologie Adam-Christus räumliche Vorstellungskräfte, weil nach Darstellung Piotr Kochaneks das vertikale Schema des Weltalls mit der horizontalen Schematisierung der Ökumene eine originelle Vervollständigung erfuhr. Christozentrisch wur-

de der Tempel des Neuen Bundes zur inneren und missionarischen Welt der Schüler Christi: «Christus ist alles und in allen» (Kol 3, 11). Mit dem Europazentrismus entwickelte sich eine langwierige, schwierige Missionsaufgabe und Selbsterneuerung – «die Christianisierung der Ökumene» (Piotr Kochanek).

Neugierige Leser begeben sich gleichsam auf eine «Bildungsreise», in der mythische wie wirkliche Berge, interessengeleitetes «Sehen» und verdrängte theologische Erinnerungsinhalte zur Sprache kommen. Bisweilen fordern vergessene «Manifestationen von heiligen Realitäten» (Mircea Eliade), die inhomogene Raum-Ordnungen und Umweltwahrnehmungen berücksichtigen, zur phänomenologisch-empirischen Stellungnahme heraus. Auf solche Weise präsentiert sich ein lebensnahes «Reiseerlebnis», das nicht nur viele Wege, Abzweigungen und Verfremdungen in den Natur- und Bergwelten kennt, sondern auch durch manche Unwägbarkeiten wie bei einer «Bergwanderung» überrascht – mit vielen Berg-Etappen, Unterbrechungen, allgemeinen Ruhepausen und persönlichem Innehalten, Höhenunterschieden und Panoramablicken. Motivation und Kraft schöpfen bedeutet inneres Beeindrucken und «Verstehen», sich ständig auf eine in weiter Ferne neu auftauchende Gebirgs-Silhouette einzustellen. Groß ist stets das Stimmengewirr, wenn es angesichts exzellenter Bergformationen darum geht, im persönlichen «Aufbauwerk» gemeinschaftlichen Erfahrens kommunikativer, globaler und transkultureller Perspektiven methodisch den «rechten» Weg zu finden.

Reformation, Täuferum und Utopien entzauberter Verfügbarkeit: «Subjektseinkönnen» und Exzellenz-Profil einer «Berg-Option»

Das von Hartmut Lehmann im Druckjahr 2007 veröffentlichte Werk «Transformationen der Religion in der Neuzeit» diskutiert anhand von Einzelstudien die «besondere Labilität des Protestantismus». Umstritten seien langfristig die von den «Kirchenoberen vorgegebene Richtung wie auch das besondere Profil einer lutherischen Tradition» geblieben. Antipäpstlich, enthierarchisiert und durch die Konzentration auf die Prinzipien «sola scriptura», «solus christus» bzw. «sola gratia» wollen wissenschaftliche Publikationen zur Reformationsgeschichte heute statt des Periodencharakters, mit dem sowohl die These vom «Umbruch-in-der-Kontinuität» als auch die einer Revolution begründet werden kann, eine «kritische Dekonstruktion herrschender Ontologien» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) in Aussicht stellen. Alternativ dazu kommt die «Brücken-Utopik» einer historiographischen Reperspektivierung bzw. modernisierungstheoretischen Perspektivierung in Frage. Wolfgang Kersting und Reinhold Bichler sind beispielsweise aus der Sicht althistorischer Forscher dafür besondere grenzüberschreitende Re-Perspektivierungs-Beispiele. Religions-, sozial-, stadt- und bildungsgeschichtlich angewandt verarbeiten sie gegenwärtige Forschungsziele «sinnvoll»-pilotierender «Transformationen», die «Zeichen einer wahren *Re-formatio*» sein sollen, in einem «langen Mittelalter», indem «das Bisherige auf einer neuen Ebene fortgeführt und die Maßnahmen der Reformation in einen größeren Horizont der Geschichte eingezeichnet werden» (Gury Schneider-Ludorff). Die Reformbewegung der italienischen Städte hatte schon Ende des 15. Jahrhunderts ein «Modell bürgerlicher Religion» geliefert, mit dem sich das Bewusstsein, historische Verhältnisse zu leben und zu erleben, im «Mythos von Florenz als neuem Jerusalem» (Paolo Prodi) selbstbezogen entwickelte.

Die bisweilen betonte religiöse Randständigkeit und Widerstandsfähigkeit protestantischer Gemeinden in Deutschland beruhte auf der antiklerikal entwickelten «Transformation» chiliastischer Täuferlehren. Insbesondere das Täuferum, das staatliche Legitimität, altgläubige Glaubensstradition, kirchliche Autorität und «Archive der Stadt als Speicher des kollektiven Gedächtnisses» (Thomas Fuchs) ablehnte, wollte mithilfe der gewaltsamen Durchsetzung des Gottesreiches auf Erden, des «Himmlischen Jerusalem» in Münster 1534/35, ihren durch religiöses Handeln auserwählten Gerechtigkeitssinn realisieren. Dieser radikalen Außenseitergruppe, die zu ihrer

Zeit pejorativ auch «Wiedertäufer» (Anabaptisten) genannt wurde, ist in der Utopieforschung und in Claus Bernets 2007 erschienenem Buch «Gebaute Apokalypse» ein egalitärer Stellenwert zugeschrieben worden, mit dem weitere unterschiedliche Themen wie die der «Gründung von Freudenstadt, der Utopieschrift *Christianopolis* sowie den Siedlungsgründungen von Rosdorf, Herrnhut, Herrnhag und Friedensthal» akzentuiert werden. Die im 18. Jahrhundert als einzige in Deutschland gegründete Quäkersiedlung Friedensthal erprobte schließlich unter den Vorgaben der «Trans-Formierung» von amerikanischen und englischen Missionaren friedlich-chilastische Glaubensvorstellungen vom «Himmlischen Jerusalem». Damit hätten sich «moderne Christen» – behauptet Yuri Slezkine – auf ihre Wurzeln besonnen und Jerusalem wieder auf die Erde zurückgeholt, indem sie es «nach Bedarf klonen». An diesen «geistigen Kampf» habe der englische Dichter William Blake (1757–1827) mit dem «Preface to Milton» (1804) erinnert.

Aber für Rat Suchende ist es unbedingt wichtig zu wissen, in welcher Weise «die Orthodoxie» fundamntiert ist, wenn sie in «moderner Theologie und Kirchengeschichte» – sagt Monika Neugebauer-Wölk im Vorwort zu Bernets Untersuchung – «nicht mehr das Maß aller Dinge ist». Was nunmehr Täufer und Siedlungen oder «neue Religionsgeschichte» und «Radikalpietismus» miteinander in «Glaubens- und Lebensformen» vereinigt, das ist nach Neugebauer-Wölk eine «entsprechende Mentalität» und – dieses als erläuternde Hinzufügung – die appellative Technik der «Transformation», allerdings ohne den «Wurzelgrund unsichtbarer Kontinuitäten». Deswegen sieht Neugebauer-Wölk in der dargestellten «Kedd-Reinboth Kontroverse» einen wichtigen Schwerpunkt, denn es werde nicht nur eine «ganze Debatte neu entdeckt», sondern sie äußert auch Zweifel, «ob es richtig sei, die Kirche mit einem utopischen Himmlischen Jerusalem zu vergleichen». Immerhin nahmen die Kontrahenten, der Jesuit Jodokus Kedd (1597–1657) einerseits und der orthodoxe Lutheraner Johann Reinboth (1609–1673) andererseits theologische Positionen ein, in denen Kedds christlicher Wahrheitsbeweis bei Reinboth auf Widerspruch stieß, denn er meinte, ihm «komme höchstens die Qualität eines «utopischen Beweises» zu. Da sich die Klärung kontroverser theologischer Lehrfragen stets einer «objektiven Wahrheitsprüfung mittels der Logik» (Barbara Bauer) entzieht, empfiehlt Neugebauer-Wölk vorsichtshalber, schon wegen der «Zensur und Selbstzensur», die der Quellenlage eigen sei, dass der Historiker schlecht beraten sei, wenn er «von der theologisch-orthodoxen Seite auf die Seite der Apokalyptiker» wechseln würde. Was bedeutet das für die Rekonstruktion

von vergangener Geschichte und für den Einsatz von Maßstäben, wenn Historiker die Suche nach der Wahrheit im Sinne rational kontrollierter und methodisch disziplinierter Aufklärung vorantreiben, um ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft mit objektiven Aussagen einzulösen?

Bernets Argumentationsrahmen beginnt mit «Theoretische[n] Vorüberlegungen» und endet mit «Zusammenfassung und Ergebnisse». Das thematische Täufer-Postulat, das sich gegen die «verkehrte Welt» (Hans-Jürgen Goertz) richtete, sei in der Moderne nicht verdrängt worden. Es bildete somit innerhalb des Zeitraums von «Thron und Altar» ein paralleles Äquivalenzmodell, mit dem die «Transformation von der Ständegesellschaft bis zur Aufklärung» (Claus Bernet) behandelt wird. Die gleichmachende Funktionsfähigkeit von Modellen unterstreicht die anhaltende Relevanz utopischer «Transformations»-Absichten, wie die «Vergleiche zwischen Hitler und sektiererischen Wiedertäufern» (Michael Burleigh). Intentionen «modernisierender» Weltgestaltung oder die «Bezauberung mithilfe des Himmlischen Jerusalem wurde nie ganz in beiden Varianten der Bewegung ausgelöscht, nicht einmal unter den Mennoniten» (engl. «fascination with a Heavenly Jerusalem was never entirely extinguished in either variant of the movement, not even among the Mennonites»: Claus Bernet):

1. Angesichts der Konditionierung menschlichen Handelns, in der das «Jenseitige an Bedeutung» erheblich zu verlieren begann, nähme jede Naherwartung in den «irdischen Verhältnissen» eine teils selbstgerecht wechselnde, teils kurzfristige «Transformations»-Perspektive ein. Moderne Veränderbarkeit als bewusste religiöse Ausgestaltung sei fortan ein grundsätzliches Wirklichkeitsproblem utopischer Konzepte. Berechtigt sind aus dem Grunde Fragen nach dem transhistorischen Zusammenhalt, dem Solidarität und der Wille zur Zusammengehörigkeit eigen sind. Grundsätzlich beunruhigen vor diesem Hintergrund Krisenprobleme der sog. Postmoderne. Signalisiert die gesellschaftliche Fragmentierung und Disparatheit das durchgängige Merkmal eines fortwährenden funktionalisierten Wirklichkeitsverlustes?

2. Komparatives überspielt die religiöse Dichotomie zugunsten einer «buchstäblichen Erfüllung», die langfristig eine «Konstante nonkonformer Bekenntnisgemeinschaften» sei. Utopisch-eschatologische «Umsetzungsversuche» erhalten mit der «identitätstiftenden Rolle» die weiterwirkende «Transformations»-Wertigkeit einer entzauberten Machbarkeit: Die «geglaubte Identität von Himmlischen Jerusalem und historischer Siedlung» war zwar «in Reinform selten vorzufinden», aber das diesseitige «Neue Jerusalem» sei im behandelten Zeitraum die «bestehende Welt,

nur transformiert, verändert und erneuert». Bernet lässt sich «vorbehaltlos auf das Denken seiner Protagonisten ein», indem er «ihr Selbstbild nachvollzieht» (Monika Neugebauer-Wölk): Erhebt gerade dieses Einfühlungsvermögen ein ausgesprochen hohes Maß des Verstehens, dann bleibt heuristisch die Frage zu klären, ob es sowohl beim Nachvollzug seelischer Nöte als auch bei den Entscheidungen um letzte Dinge zuverlässig gerecht zugehen kann. Alle beteiligten Menschen, nicht nur die Protagonisten, sahen sich persönlich jederzeit unmittelbar vor Gott stehen, zutiefst bedroht vom Irrglauben als der ewigen Verderbnis.

3. Wer verkündet in dieser Utopie, deren Zukunftsglauben unter weltlich «ausgekauftem» Zeitdruck von 1533 mit dem überaus offenen Begriff «Anthropologie» verknüpft werden soll, Macht, Glaubwürdigkeit, Neidlosigkeit, Reinheit und Erweise des «neuen vollendeten Menschen»? In welchem Maße ergeben sich Besonderheiten von seelischen Vorgängen, Leidenschaften, Antriebskräften und Eigenschaften in der «komparativen Untersuchung des Motivs [Himmlisches Jerusalem, d.V.] bei den drei großen Konfessionen»? Schon allein wegen der «ausgebliebenen Parusie» wurde der «chiliasmus crassus» zur Vollzugskraft, zur Prägekraft «theokratischer» Radikalität: «In Münster wurde nicht gewartet, sondern hier wurde ein Modell der permanenten Revolution und der dynamischen Herrschaftsausübung praktiziert und bis zuletzt durchgehalten». Auf den in der jüdischen Apokalypse vorhandenen Gedanken des göttlichen Determinismus, der das Problem der Parusieverzögerung hätte entschärfen können, wird nicht rekurriert. Die Münsteraner Relevanz der Täuferlehre in der Entwicklung von der Utopie zur Wissenschaft vermittelte keine optimistische Erkenntnis, da radikale Dynamik wissenschaftstheoretisch oder ideologisch dauerhaft weder einen Religionsfrieden noch einen pluralen Reformgeist in der Grundordnung stabilisieren kann.

4. Mithilfe des sowohl diffusen als auch polyvalenten Begriffs «Transformation» wird zeitüberlegen eine «Übersetzungshermeneutik» für konkrete Täuferziele gegenwartsbezogen finalisiert: «Anfang 1534, als sich die eschatologische Erwartungshaltung auf dem Höhepunkt befand», suchten Täufer die Rettungschance einer «findigen Lösung». Das prophetische Symbol «Gold», das majestätische «Material der Gottesstadt», hätte zum einen die Umbenennung von «Judenfelderstraße» in «Goldstraße» ausgedrückt und zum anderen die «Pflastersteine des Zionberges zu Münster für einen Augenblick in Gold verwandelt». Wegen des Hungers in der Stadt ersehnten dann Täufer, dass «die Steine des Pflasters zu Brot» verwandelt würden. «Innere Werke» der Reinheit sind im Grimm'schen Wörterbuch

Mystikern wie Meister Eckhardt (um 1260–1328) und Johannes Tauler (um 1300–1361) vorbehalten: Danach werden Menschen zum einen «transformiert von clarhait in clarhait in dasselb bilde von dem geiste gottes»: «Clarheit in Clarheit» wird zum «Transformierungs-Akt», der eingefordert «von dem geiste gottes» determiniert wird. Vermeintliche Metamorphosen zur Schaffung eines neuen Menschen während des täuferischen Martyriums in Münster mobilisierten zum anderen die Seelenlage bis zum goldenen «Transformieren». Mangelfrei schien sie die Gottesvision zu symbolisieren, als wäre der Lebende wie der Wiedergeborene in der triumphalen Schlussvision «neues Zion», in der «Goldenen Stadt Jerusalem», vom Gesetz frei: Apokalypsemotive des eschatologischen «Paradiesbergs» (Apg 14, 1) halfen eine leidgeprüfte Spiritualität existenzieller Identifikation zu übersetzen, um individuelle Überlebenserwartungen und «Transformationen» sozialer Selbstüberschätzung in der religiösen Vorstellung der «himmlischen Stadt» (Apg 21) kanonisieren zu können.

5. Die Untertanen des charismatisch erscheinenden Apokalyptikers Jan van Leiden (1509–1536, eigentlich Jan Beuckelszoon), den das Sendungsbewusstsein des «wahren Israeliten» angeblich legitimiert habe, sahen in seiner «Führungspersönlichkeit» endgültig den «neuen David, dessen Herrschaft durch einen neuen Salomon abgelöst werden sollte, der mit Christus gleichzusetzen sei». Eine These, die van Leiden in den Stand versetzte, «dass er allein, wie ein Stellvertreter Gottes, regieren könnte bis zur tatsächlichen Wiederkunft» (engl. «that he alone, as a representative of God, could rule until actual Second Coming»: Claus Bernet), bevorzugt im Nachvollzug des täuferischen Selbstbildes die bloße Reihung formal-wechselnder Gestalten. Die Kombination von «eschatological and theocratic elements» ist sowohl für den von Gott eingesetzten König auf dem Zionsberg als auch für die Person und Botschaft des Auferstandenen theologisch nicht selbstverständlich: Bernets absolute Identitätskonstruktion kontrastiert hier mit der Einzigkeit Christi, der Gott ist. Religionskritisch drückt sich darin auch der Bruch mit dem Vorläufigen aus oder – noch deutlicher – der Bruch mit dem Mythos. Wirklichkeitsfern disproportioniert somit Bernets utopistische «Schein-Übersetzung» wesentliche Auslegungen, die keine vorausordnende Erfüllung des Alten Bundes im Neuen und kein typisches Innen-Verhältnis vom Reich Gottes und Christus herausstellen können: Christus ist Antitypus, den Typen des Alten Bundes nach Gottes Absicht vorausbezeichneten. Aus diesem wirklichen Vorhandensein eine typischen Sinns in der Bibel, mit dem die Schriftauslegung vom Neuen Testament her erschlossen wird, begründet sich eine Fundamentalthese der

biblischen Hermeneutik. Das Einssein mit Gott, die frohe Botschaft des Neuen Testaments, ist die eschatologische Dimension, die allerdings keine rationalistische Verfügbarkeit als etwas Machbares vorherbildet, so dass sie weder das geschichtsfreie Perfektions-Konstrukt sakralisieren noch den künftigen König auf dem Zionsberg durch weltliche Zweckmäßigkeit instrumentalisieren kann.

Wen verwundern in der nachkonstantinischen Kirche sowohl Erwartungen, die den himmlischen König als Berg-Gott anschaulich machten, als auch vormoderne Wortführer, wenn sie – seit der «Obrigkeitskritik im Alten Reich» (Luise Schorn-Schütte) bis zur «Krise des Verstehens um 1800» (Daniel Weidner) – auf die «enge Verbindung von religiösen und politischen Normen» (Luise Schorn-Schütte) bauten. Ihr ontologisch nicht «festgeschriebenes Wertesystem» sei einerseits in der psychologischen Wirkung «außerordentlich labil» und – so Schorn-Schütte in Anlehnung an Niklas Luhmann – andererseits sei ihre prozedurale Stabilität ein «ausschließlich kommunikatives Artefakt». Eingestellt auf eine knappe, direkte Sprache, deren rauher Ton sich grundsätzlich von dem des neutestamentlichen Wortes abhebt, vermeiden moderne «Bergführer» überflüssige Risiken. Am Berg wird nicht viel geredet, denn wagemutig bevorzugte Gipfeltouren zwingen den Bergsteiger, in der Steilwand Gefahrenzonen und schwierige und enge Kamine zu durchsteigen: Seilschaftserste sind gerade in Bereichen der Naturbeherrschung nicht um eine «gerechte Sprache» verlegen, weil sie sowohl Wissen, Erfahrungen und Kondition als auch Disziplin, Geistesgegenwart und Fähigkeiten wie die Pflichten des Einordnens von ihrer Seilschaft erwarten.

Wege von Hochtouren gelten als die Königsdisziplin am Berg, bei der alle erfahrungsgemäß «richtigen» Mitglieder der Seilschaft wissen, was zu tun ist. Vorsicht ist immer besser als Siegesgewissheit, selbst angesichts einer «Direttissima» – organisatorisch, technisch, sportlich, persönlich und psychologisch; im übertragenen Sinne gilt das für politische und theologische Orientierungen. Funktionsmetaphorische Konzepte moderner «Berg-Evolutionen» kommen in Wirklichkeit ohne Planung, Modularisierung und Absprachen nicht aus. Unter Zuhilfenahme von Kompass, Planzeiger und Karte werden Realitäten bergtheoretischer Steuerbarkeit abgestimmt, zu der unterschiedliche Codes, mannschaftliche Modalitäten und subjektive Kontrollen beitragen. Innerhalb der jeweiligen interaktiven «Netzwerkkultur» entstehen am Berg ständig logische Profile neuer Identitätsbrücken als bewusste Selbstwahlakte. Nicht immer wird der Gipfel erreicht, dann siegt eben der Berg. Vier zentrale Aspekte, die mit der anthropozentrischen

Reformulierung vom ganzheitlichen «Subjektseinkönnen» (Johann Baptist Metz) mehr Klarheit zur «Selbstfindung» schaffen, könnten zumindest das Exzellenz-Profil einer «Berg-Option» besser konturieren. Gerade sie verdienen eine integrale Beachtung, weil sie Grenzfragen einer «historiographischen und theologischen Urteilsbildung» (Michael Beyer) berücksichtigen und damit neue Diskussionen auslösen können:

1. Wer philosophisch die »meisten allgemeinen kategorialen Konzepte von *Substanz, Kausalität, Macht und Wirkung*» (engl. »most general categorial concepts of *substance, causation, power and agency*») den »genaueren und speziell anthropologischen Konzepten von *Rationalität, Geist, Körper und Person*» (engl. »more specific and specifically anthropological concepts of *rationality, mind, body and person*») zuordnet, erfasst den »person's sense of identity». Das ist die empirische Position des englischen Philosophen Peter M. S. Hacker, die beitragen könnte, historische Parameter und neue Verfahren in der Geschichte zu erproben. Mithilfe solcher konzeptioneller Untersuchungen, deren polysemer Wortgebrauch dazu diene, die Menschheit und die unverwechselbaren Kräfte des Menschen zu charakterisieren, skizziert Hacker eine autobiographische Konzeption, die sowohl einen »selbstbewusst Handelnden» berücksichtigt als auch dazu beiträgt, dass er innerhalb eines sozialen Netzes mit mehr Beziehungen und Verpflichtungen existiert. Abweichungen von diesen Normen seien Anomalien des menschlichen Lebens. Gerade sie würden die Aussage berechtigen, dass »unser Konzept einer Person ausreichend komplex, vielschichtig und flexibel sei, um solch furchtbare Abweichungen von der Norm unterzubringen» (engl. »our concept of a person is sufficiently complex, multifaceted, and flexible to accommodate such fearful deviations from the norm»). Hacker gesteht aber ein, dass seine philosophische Therapie der personalen Identität begrenzt sei – eben wie ein idealistisch zirkuläres Verfahren. Als Ausweg empfiehlt er einen vollständigen Neustart.

2. Sowohl die »diachronische Identität bewusstseinsfähiger Wesen» (Martine Nida-Rümelin) als auch Peter M. S. Hackers philosophische Ausführungen über personale Identität konstruieren subjekttheoretische Wahrheitsbedingungen. Erlebende Subjekte, die ihr Wirklichkeitsverständnis von Identität auf die »Identität anderer erlebender Subjekte» (Martine Nida-Rümelin) in transtemporaler Formstruktur übertragen vorstellen, bleiben exklusiv verstanden und sind nicht dem göttlich Ganzen in der Transzendenz zugeordnet. Denn »Subjekt für den Anderen» zu sein, ist verwundbares »In-Anklage-versetzt-Werden», als Stellvertreter oder als Geisel von »Stellvertretung, Verantwortung, Sühne» (Emmanuel Lévinas).

Eine derartig verstandene Anthropologie überzeugt auch als Christologie – als lebendiges Sein in «radikalster Verwirklichung» (Walter Kasper): Alttestamentlich-israelitische und jüdisch-christliche Identitätserfahrungen sind im Zeitverständnis des neutestamentlichen Sprachgebrauchs und in der Kirchengeschichte selbst mit herausfordernden Phasen geschichtlicher Kontingenz, diskursiver Förmlichkeit und schwächelnder «textcuratorship», materialen «Verwerfungen in der Textkultur des 19. Jahrhunderts» (Daniel Weidner) und metaphysischen Hypostasierungen konfrontiert worden. Seit dem 18. Jahrhundert wurde in Europa das von innen ausgehöhlte absolutistische Ordnungsgefüge aufgesprengt, so dass im inneren Staatsbildungsprozess politischer Veränderung und anthropozentrischer Gefährdung neue Zukunftsprogramme, Erwartungsperspektiven und Selbstzuschreibungen emanzipatives Gewicht bekamen. Mit ihnen entstanden Weltanschauungen, die Kirche, Geistlichkeit und Tradition kommunikativ in eine Glaubwürdigkeitskrise verwickelten: Doch Wahrheitsstreben ist im hermeneutischen Zusammenhang des Verstehens nicht an Normen eines Kommunikationssystems zu messen, in dem Tradition selbst für gemeinsames Handeln «transzendiert» wird.

3. Die allseits anerkannte historisch-kritische Methode, immer ein kreatives «Glatteis», auf das geisteswissenschaftliche und theologische Fachdisziplinen mit ihren jeweiligen Bedingungen nicht verzichten wollen, verpflichtet zum Maßstab für alle historischen Erscheinungen. Mit dieser wissenschaftlichen Objektivität wird wohl Ernst gemacht in der «Gleichwertigkeit von historischen Sachverhalten» (Michael Beyer). Doch das hat nicht dazu geführt, dass Normatives und selbst Dogmatisches in der Kirchengeschichte der Menschen bzw. in der Traditionskontinuität der Institutionen gleichmacherisch bzw. gleichschaltend behandelt wird. Besonders im Blick auf Identitätsalternativen legitimieren und verteidigen sich Kirche, Kirchengeschichte und Christentum durch ihre sinnstiftende Memorabilität, leitkulturellen Bedingungen und «nicht-gleichzeitigen» Glaubensgrenzen des Evangeliums. Darin zeigen sich Eigenrecht und Eigengesetz, die nicht für einheitswissenschaftliche «Transformationen» und sog. Schlüssel-Definitionen tauglich sind.

4. Aufgrund der Tendenz zur überdehnten «Hypothetisierung des Lebens» (Robert Spaemann) rationalisiert bzw. virtualisiert die Forschung ihr Potenzial begrifflicher Exaktheitsmaßstäbe. Gemeint sind außer Codes noch Fragestellungen, Sprachgebrauch, Ausdrucksverstehen, Wortwahl und Denkrichtungen. Wenn zum einen das Wortgeschehen in der Vollmacht Jesu gleichsam die fortdauernde Präsenz Jesu ist, so ist zum anderen

die Verkündigung eine von Zeit, Lokalität und Raumumständen mitgegebene Abhängigkeit, die menschliches Versagen in Kirche und -geschichte nicht entschuldigt, aber durch überaus emanzipierte Berg-Evokationen, zukunftsorientierte Rezeptionsbereitschaft und modernisierte Bibelauslegung nachhaltig verkehren bzw. relativieren kann. Deren grenzüberschreitende Kompatibilität enthält antiskeptische Bedingtheiten wissenschaftlicher Instrumentalität, mit der die Kontingenzerfahrung in Vergessenheit geraten kann: Konditionierungen von Sachen und Menschen, deren Verhalten im Vordergrund steht, sollten weder mit den Bedingungen ihrer Natur noch mit denen ihrer instrumentellen Definition verwechselt werden.

Kapitel 8

Berg-Evokationen und
«Tempelberg der Sterngucker»:
Utopismus, Ästhetisierung und
Metamorphosierung

Wirklichkeitserfahrungen und Kanon-Positionen: Anthropozentrik und Theozentrik

Eine anthropozentrische, traditionskritisch und ästhetisch akzentuierte Wirklichkeit wird von empirischer Evokations-Wahrscheinlichkeit bestimmt, dagegen ist die theozentrische Offenbarungswirklichkeit «heiliger Berge» metaphysisch, ästhetisch und sprachlich für Menschen weder perfektibel noch selbtherrlich verfügbar: «Das Himmlische Jerusalem konnte und kann nicht realisiert werden» (Claus Bernet). Dessen kontingenzabweisend wie entzauberungsresistent vermittelte religiöse Wahrnehmung als Problem der «prinzipiellen Nichtumsetzbarkeit» (Claus Bernet) ist zwar menschlich endlich, aber sie bedeutet ontologisch, dass «Legionen von Wirklichkeiten» auch «unauflöslich miteinander verschmolzen» (Ingmar Bergman) sind. Das macht eine leibseelische «Wirklichkeit» zum einen methodisch gänzlich unverfügbar, zum anderen ist sie mit einer Erfahrungstradition verwoben, in der Gedanken und Gefühle frei waren. Ähnlich wie im poetisch kombinierten Sinnbild eines anthropomorphen Wort-Geheimnisses, dem in den Inhaltszonen der «Berg-Herz-Metapher» sowohl als «innerstes Herz» zu vertrauen als auch mit dessen Bergeshöhen nur im äußersten Erahnen der Gefühle vielleicht näher zu kommen war, versuchte Rainer Maria Rilke (1875–1926) im September 1914 in seinem Gedicht «Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens» eine Selbstaussage zu formulieren. Rilkes gewagte poetische Bilderrede, ein lebendiges Ganzes des Ungewohnten, leuchtet ein, verkündigt Gleichheit und bezeichnet uneigentliche, ästhetisch vieldeutige Ordnungsverhältnisse – es geht um die Offenheit der Problematik: «Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens. Siehe, wie klein dort, / siehe: die letzte Ortschaft der Worte, und höher, / aber wie klein auch, noch ein letztes / Gehöft von Gefühl. / Erkennst du's?»

«Heil finden in Jesus» revidiert in jener Geisteshaltung einen Reduktionismus des Wortes, der eine wissenschaftlich begründete Gefühlsverdrängung anstrebt und «nicht *entweder* eine subjektive Erfahrung *oder* eine objektive Tatsache» ist, wie Edward Schillebeeckx ausgeführt hat. Erfahrungstheologisch interpretiere der gläubige Mensch anders, nämlich «mit der Erfahrung der göttlichen Autorität». Deswegen hätte er «andere Erfahrungen als der Nichtgläubige». Letztlich geht es um ein «Erfahrungsverständnis von Offenbarung» (Edward Schillebeeckx) und nicht um ein gelehrtes Bildungswissen, das nur eine an den Erkenntnissen der Geschichtswissenschaft interessierte Exegese fordert. Eugen Drewermann bevorzugte aus dem Grunde zur «Transformation der historisch-kritischen Methode

die Tiefenpsychologie» mit ihren erkennenden Maßstäben der Kreativitätsforschung. Das ist gleichsam auf der interdisziplinären «Transformations»-Ebene ein kognitiver bzw. denkpsychologischer Methodenwechsel, der die Säkularisierung als «Kategorie kultureller Transformation» bzw. als «geistesgeschichtliche Interpretationskategorie» oder als «soziologische Interpretation der Säkularisation» (Richard Schröder) legitimieren würde.

Ähnlich benutzt Theologe Wilhelm Gräß den vielfältigen Begriff «Religion» für neue «Formen des Religiösen» (Charles Taylor), indem er mit dem Begriff «Transformation» die Entwicklung der «christlichen Religion ins vagabundierend Religiöse» verbindet. «Religionskulturelle Transformationen» (Volker Drehsen/Wilhelm Gräß/Dieter Korsch) hätten letztlich das Christentum gestaltenreich fragmentiert und eine Vielzahl von Synkretismen entstehen lassen. Entgegen diesem ästhetisch selbsterprobten, «großen Versprechen der Kultur», das eine Steigerung zur «Epiphanie der Form» (Wilhelm Gräß) anzeigt, gilt aber für den inneren Erfahrungsraum der altkirchlichen Glaubenstraditionalisten die geistbestimmte Memoria, Ehre und Echtheit als gesicherter Auslegungshorizont. Ihnen bleiben Orientierungen vorbehalten, damit offenbarungsreligiöse Voraussetzungen dafür sorgen, dass die in der Bibel überlieferten Worte ihren zutreffenden sprachlichen Ausdruck, ihre allgemeingültige Verständlichkeit oder ihre narrative Wirkungsabsicht in der theorieorientierten Gegenwart entfalten: Ohne offenbarungsidematische Autorität gibt es keine Willfähigkeit, keine heilige Dauer, dagegen aber beschleunigen verändernde, produktive Annahmen den Wechsel gängiger Deutungsmuster, die wegen ihrer Partialität nichts heiligen können.

«Fahren» und «erfahren» sind im etymologischen Zusammenhang dem Sinnkreis «reisen» und «erforschen» approximativ zugeordnet: Der Leitbegriff «erfahren» löst einen sprachlich vermittelten Wahrnehmungs- und Lernprozess aus, denn das Zusammenspiel zwischen Erfahren, Denken und Sprechen – bekräftigt Edward Schillebeeckx – zeige sich darin, dass der nie vorherzusehende Inhalt neuer Erfahrungen dem Denken selbst wieder zu denken gebe. Lebenserfahrung ist so stets mit Interpretation verbunden, die als interpretierte Erfahrung die Lebenspraxis in ihrer Existenz erschließt. Biblisches Sprachgeschehen überliefert indes geschichtliche Glaubenszeugnisse, deren religiöse Erfahrungen und Ansprüche auf textkomplexer «Anderssprachigkeit» der Autoren beruhen. Ihre aramäisch-hebräische Sprachvermischung, eine in neutestamentlichen Satzstrukturen und Worten hinterlassene Aneignungs-Differenz, erschwert als hermeneutisches Wahrscheinlichkeits-, Übersetzungs- und Verstehensproblem nicht nur den

kulturellen Umgang mit «Materialität und Produziertheit», sondern muss geradezu ein «palimpsesthafte Gewebe verschiedener Prae-Texte» (Daniel Weidner) problematisieren. Jede textkritische Vorgehensweise benötigt somit philologische Methoden, die ihrerseits den Apparat einer textkritischen Registratur hervorzubringen vermögen. Das sichert ebenso Rahmen- und Aussagebedingungen einer bloßen Geschichtsquelle, die wiederum für das Erkennen von Handlungsdispositionen oder Handlungsintentionen dienen könnten. Derartige Veränderungsschübe einer alarmierenden Zeitrationalität haben seit Mitte des 18. Jahrhunderts sukzessive den privilegierten Erfahrungsschatz der Bibel überlagert, insbesondere als hermeneutische Plausibilität historischen Verstehens. Hat ein sprachbildender Kreationismus inzwischen den biblischen Ausnahmecharakter von innerem Gehalt und äußeren Lebensverhältnissen als Offenbarungsquelle für fundamentale, kulturelle Gemeinsamkeiten verdrängt? Beispielhaft ist der Disput, der sich aus der Spannung zwischen der Figur des historischen Jesus und seiner Darstellung in den Evangelien ergibt.

Die schon von Heinrich Philipp Konrad Henke (1752–1809) für «sachwidrig erklärte [...] «Christolatrie», also die Übertragung der allein Gott gebührenden Verehrung auf Jesus» (Albrecht Beutel) wird zum Stolperstein, wenn es in den Evangelien um das Paradoxe der Kreuzigung Jesu geht, die vom Einbruch des «Irrationalen» handelt. Henke, der den vorkantischen theologischen Rationalismus verkörperte, wandte sich gleichfalls antikanonisch gegen die «Bibliolatrie» und gegen die Starrheit der «Onomatolatrie», die – wie Albrecht Beutel behauptet – an «veralterten, längst missverständlich oder unbrauchbar gewordenen Lehrbegriffen» festhielt. Im nachkantischen Rationalismus hätten sich diese volkspädagogischen Impulse in den politischen Raum hinein erweitert und würden «nach wie vor das die neuzeitliche Theologie konstituierende Problembewusstsein» (Albrecht Beutel) bestimmen.

Als Lösungsproblem des «Gottesnamens» (Helga Kuhlmann/Jürgen Ebach) wirft die «Bibel in gerechter Sprache» wiederum die Infragestellung der Person Jesu Christi samt seiner Hoheitstitel auf. Ein anderer Konfliktfaktor ist die politisch zerrissene Herkunftsgeschichte des Christentums. Biblische Geschehens- und Berichtszeit, die für die unverfügbare «Textproduktion» veranschlagt werden, stimmen nicht überein. Zeitweise vernünftig beanstandete Textrezeptionen, die zwischen Gotteswort und Schriftwort scheiden wollen, äußern Zweifel, die als historische Vermittlungsprobleme gegenüber Überlieferung und Tradition beachtet werden müssen. An unmittelbaren Wirklichkeitsansprüchen und Erfahrungskompetenzen der

bildungsbeflissenen Teilnehmer mangelt es ebenfalls nicht. Ihnen sind aus der menschlichen Daseinssituation und Lebensnähe zum Schöpfer Eigenschaften ihrer Geschöpflichkeit, ihrer Gemeinschaft und ihres Gottesgedächtnisses vertraut, die indes von der wirkmächtigen Handschrift des Schöpfers zeugen.

Somit kann kein kommunikativer, literarischer, ästhetischer und wissenschaftlicher Sprachgebrauch der Gegenwart dem Religiösen in der Grammatik verschiedener Deutungsweisen, Mythen, Worten, Begriffen und Metaphern der Vergangenheit entkommen. Ihr infinites wie äquivokes Bedeutungsgefüge, dessen «Freiheit» und Zuverlässigkeit der Hirnforscher Wolf Singer allerdings in Frage stellt, bewahrt wie in einem Bildgedächtnis Modi des Sehens, Erinnerns, Denkens und Glaubens: Je mehr sich Abnutzungserscheinungen des sprachlichen Traditionalismus differenzieren oder sich begrifflich bzw. kulturell einer reduktionistischen, selektiven bzw. eindimensionalen Werturteilebene annähern, desto stärker würden sinnliche Erfahrungen oder vergleichende Wahrnehmungen, die für Kontingenzen offen sind, Gedächtnismedien der Anamnese und der Tradition aufwerten. Aleida Assmann benennt den memorialen Zusammenhang als «Kontiguität der Bilder» und «Kontinuität der Texte». Selbst naturwissenschaftlich mechanisierte Wahrnehmungen könnten nicht auf das erworbene visuelle Bildwissen oder die Bilderfahrungen des Einzelnen verzichten. Solch ein Erfahrungsverhältnis zur Welt ist optional, mental und praktisch in Vergleichssystemen befangen, indem mit dieser Hilfe auf ähnliche Kriterien und Differenzen der Erfahrungen, Denkweisen, Erkenntnisse, Urteilsbildung und ästhetischen Bildung wiederum zurückzugreifen ist.

Seit der «anthropologischen Wende» (Peter Eicher) im 18. Jahrhundert, die eingebettet ist in die volkskundlich «Große Wende» (Will-Erich Peuckert) vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, erscheint die «Wiederkehr der systematischen Konstellation Idealismus versus Christentum» immer als ein «Streit um Gott» (Klaus Müller) oder als Gerangel um Jahwe als «Fels» (Dtn 32, 18; Is 30, 29): In der «Zionstheologie» (Thilo Alexander Rudnig), im Tempel, begegnen sich Himmel und Erde. Der Jerusalemer Tempelberg heiligt sowohl das Gotteshaus als auch die Stadt, denn ihr «Gründungsstein der Welt» (Tosephta, Joma 3, 6; 42 c u. Mischna, mJoma, 5, 2) ließ erstens für die Zion-Kirche eine Lokalisierung Gottes bzw. seines «Throns <über> dem sichtbaren Himmel» (Friedhelm Hartenstein) entwickeln, so dass die irdische Stadt Jerusalem als «unvollkommene Reproduktion des himmlischen Modells» (Mircea Eliade) erschien. Vor allem die Kirchenväter Origenes und Gregor von Nyssa (um 334– ca 394 n. Chr.) sowie Augustinus trennten

zwischen dem irdischen und himmlischen «Jerusalem, das droben ist» (Gal 4, 26). Als «Offenbarung des Heiligen im Raum» bezeugte die Stadt zweitens den Menschen in den Differenzverhältnissen, fern des heiligen Tempelbergs, eine «kosmologische Valenz» (Mirca Eliade), ähnlich einer zentripetalen Korrelation zwischen «Schrift- bzw. Textmitte» und «Randständigkeit» oder Heiligem und Profanem. In dieser universalen Korrespondenz ist sowohl der Jerusalemer Tempelberg als auch die Stadt Jerusalem als Zeugin für Christi Tod und die Auferstehung der ontologisch-normative Berg aller Berge – zugleich Seiendes und Bedeutendes eines interreligiösen «Besinnungsraumes».

Nachweisbar wurde die historische Stadt umkämpft, gestürmt und geschändet, jedoch ihr paradigmatisches Modell als «kognitive Karte» (engl. «mental map») blieb mit der Intensität seiner Glaubenssubstanz unantastbar, unverletzbar und zeitlos. Weisheiten ihrer temporären Intensivierung reglementierten Verhaltensweisen der Menschen sowohl in der Gemeinschaft des geheiligten Jerusalemer Zentrums als auch nachexilische personale Erfahrungsmomente der Menschen in der Welt, so dass sie insbesondere im weiten Raum absolut religiös und existentiell geprägt waren. Diese kontinuierliche Glaubenskraft verteidigte zuerst ein biblisches Weltbild, daraus entstanden seit der Reformation und Aufklärung andere, säkularisierte, poetische, weltanschauliche und ideologische «Berg-Evokationen». Ihnen allen – bis auf die des finalisierten Klassen- oder Rassenkampfes – haftet etwas Tugendhaftes an, was sich in der «Kette» der Handlungen immer als ein bestimmter gleicher Wesenszug ausgeformt hat: In einer Schutzgemeinschaft ist nämlich Menschen die idealtypische Überzeugung und Vorstellung eigen, dass in dem stadtzentrierten Heilsmodell des Schöpfungsgedächtnisses vieles gemeinschaftlich vorgebildet ist gegen das «andringende Chaos» und gegen die «andringenden Völker» (Thilo Alexander Rudnig).

Nach den «Erfahrungen der Katastrophe (587/86 v. Chr.)» als Exil und dem «Untergang Jerusalems» hielt man «in der Krise an einer Art Zionsorientierung» (Thilo Alexander Rudnig) durch Anbetung und Opferkult fest. Denn im Salomonischen bzw. Herodianischen Tempel zu Jerusalem konzentrierte das stadttheologische «Weltbild jüdischer Gelehrsamkeit den Gipfel der Erde, die Pforte zum Himmel und zugleich das Bollwerk gegen die Hölle» (Johannes Haller). Theologe Rudnig schließt seinen Aufsatz mit den Worten: «Der Anfang der Zionstheologie wird in der Eschatologie wiederaufgegriffen: Gottes Gegenwart steht fest». In der jüdischen Hermeneutik wird die Befreiung aus der «Babylonischen Gefangenschaft» (586–538 v. Chr.)

nicht nur als zweiter Exodus, sondern als «Wende von der Zeit der Prophe- tie zur Zeit der Exegese betrachtet» (Thomas Söding).

Das «Erlebnis des heiligen Raumes» hat aus der Sicht Eliades die «Welt- gründung» wie in einem kosmischen Symbolismus realisiert – der «Tempel ist eine Imago mundi» und durch ihn wird «die Welt in ihrer Totalität neu geheiligt». Zweifellos ist insbesondere die personale Jerusalem-Vor- stellung aus topographischen Gründen entscheidend, denn hier bietet die Personifikation von «Jerusalem als Frau eine eigenständige Ausprägung der Zionstheologie», die «über alle realen Widerfahrnisse hinweg die nö- tige Kontinuität» schafft. Nach Marc Wischnowskys Ausführungen verbind- et sich in einem metaphorischen Konzept «Frau Zion» mit der «Gestalt Zion» zu einem «theologischen Aussagewillen», der mit dem «Verlust der vorexilischen Heils Garantien (davidischer König, salomonischer Tempel, uneinnehmbarer Berg) die personifizierte Stadt Jerusalem in die Rolle der Heil und Heiligkeit vermittelnden Instanz» emporhebt: Sie wird «nicht nur in eine eigenständige Relation zu Gott, sondern ebenso zur eigenen Bevöl- kerung als (ihren Kindern) gebracht».

Die ältesten christlichen Gemeinden und die griechisch Sprechenden verehrten das Alte Testament als das Fundament der Überlieferung. Paulus legt die Schrift allegorisch aus, so dass sie für «uns» geschrieben worden sei «zur Warnung» (1 Kor 10, 11) und «zur Belehrung» (Röm 15, 4). Für Petrus, dem «Fels» der Kirche, ist Paulus – wie Thomas Söding sagt – ei- nerseits der «Erstzeuge der Auferweckung (1 Kor 15, 5)» und andererseits «derjenige, den man kontaktieren muss, um in Verbindung mit Jerusalem zu stehen (Gal 1, 18)». Somit hat die «Besonderheit der christlichen Bibel, die eine Heilige Schrift in zwei Teilen ist», ihr «doppeltes Verstehen im Judentum und Christentum» zur «Grundlage einer doppelten Hermeneutik» (Christoph Dohmen/Günter Stemberger) gemacht: Deren Band der Gedächtnisorte, eingebettet in Gedächtnislandschaften, aktualisiert eine «zweigeteilte Ein- heit der christlichen Bibel», indem sie Zeichen setzt, «Memoria» einfordert und Menschen erbaut. Mithilfe dieses Gedächtniskanons konstituiert sich ein «dogmatisches Ur-Paradigma» (Karl Lehmann), das in der Welt des Vergessens drei Kanonlisten geordnet hat: die hebräische, die griechisch- lateinische und die reformatorische.

Die Theologie, die mit der Geschichte des Kanons befasst ist, schafft also keinen dogmenfreien Raum unverbindlichen Redens, bietet aber Chancen, die «Einheit der Schrift auf dem Niveau des heutigen Problembewusst- seins neu zu bestimmen» (Thomas Söding). Aber alternative Konzepte in der Moderne scheinen materiell-hybrid zu werden, denn jeder Kanon

als «wertstiftender Behälter» (Katrin Kohl) produziert eine «geswichtete» Modernität: «Intersystemisch» möglich wäre eine «Kulturhermeneutik im Zeichen der Transdifferenz» (Lars Allolio-Näcke&Britta Kalscheuer) und damit ein «hermeneutischer Imperativ», der «Akte der De- und Rekanonisierung» (Arne Manzeschke) initiieren würde. Derartige Differenzen erwürben eine orientierungsstiftende Kraft: Die Subjektposition fluktuiert zur transdifferenzen Positionalität – Identitätszuschreibungen dynamisieren Erweiterungen individueller Spielräume und präsentieren das Autonomie-Modell einer multiplen Identität. Wesentlich ist theoretisch-analytisch eine breite Referenzskala, denn «Transdifferenz» stellt die «Gültigkeit binärer Differenzkonstrukte in Frage, bedeutet jedoch nicht die Aufhebung von Differenz» (Klaus Lösch). Ein Transdifferenzkonzept wäre somit ein «Produkt von Mehrfachzugehörigkeiten» und würde in der «Anwendung einer dichten Kontextualisierung und Historisierung» (Klaus Lösch) bedürfen. Dieser deskriptionsorientierte Kulturbegriff würde aber mit dem systemtheoretischen nicht kompatibel sein.

Ein weiterer kurzer Problemaufriss reicht: Die historisch-kritische Exegese stellt Konsistenz, Suffizienz und Autorität der Schrift in Frage. Fragen zu ihrer kompositorischen Einheit und Ganzheit könnten zusätzlich durch die «Bibel in gerechter Sprache» Kontroversen um das Alte Testament veranlassen, das nicht nur den «Alten Bund» fundamntiert, sondern ihm «scheinbar einen doppelten Ausgang» zugesteht, der «zwei Religionen aus sich entlassen» (Klaus Koch) habe. Einerseits wird die normative Funktion der hebräischen Bibel in der Israelverbundenheit anerkannt, andererseits ist sowohl das Religionsverhältnis von Judentum und Christentum als auch die Anordnung der Bücher in derselben «Heiligen Schrift» angesprochen. «Kern des (hebräischen, d. V.) Kanons» (Hans Walter Wolff) ist die «Spitzenstellung der Tora» (Thomas Söding), nur die Reihenfolge der weiteren Kanonteile ist in der hebräischen Bibel und dem christlichen «Alten Testament» unterschiedlich. Danach konzentriert sich im frühen Christentum die «ur-kundliche» Bücherfolge im Basisdokument «Altes Testament» (2 Kor 3, 14) auf «Gesetz», «Schriften» und Propheten. Dagegen kennt die hebräische Bibel die dreiteilige antiklimaktische Anordnung «Weisung» (Tora), Propheten, Schriften. Die modernisierte «Transformation», die zwei geordnete Schriftverständnisse benutzt, präsentiert eine «merkwürdige Vermischung jüdischer und christlicher Traditionen» (Jens Schröter). Damit unterscheidet sich die «Bibel in gerechter Sprache» von den christlichen Kanonkonzepten und dem hebräischen Bibelkanon: In dem Modell transformierter «Aneignung» ist das «gerechte» Verhältnis alttestamentlicher,

jüdischer und christlicher Schriften hybrid. Seine «Sonderform» ergibt erstens «weder im Judentum noch im Christentum einen kanonischen Text» (Matthias Morgenstern). Zweitens gilt für den Interpretationshorizont der christlichen Theologie, «dass sich das Alte Testament vom Neuen her erschließt, nicht umgekehrt» (Jens Schröter).

Andernfalls wäre im Spannungsfeld von Bibel, Kanon und Kirche sowohl die heilsgeschichtliche Kontinuität als auch die christologische Hermeneutik schriftlich nicht «in Jesus Christus auf neue Weise offenbart» (Jens Schröter). Das würde indes kein inspiriertes wechselseitiges Miteinander und keine gegenseitigen Ergänzungen ergeben, die das «grundlegende Gesamt-Zeugnis des einen Gottes» (Thomas Söding) für die pneumatische Erinnerungsgemeinschaft auszeichnen. Derselbe Autor äußert einen anregenden Vorbehalt, da die «durch den Kanon dokumentierte Geschichte Israels» insbesondere in originaler «Spannung zu historischen und traditionsgeschichtlichen Forschungen» stehe. Ihren Fragen nachzugehen, diene wohl der sog. «Vergangenheitsbewältigung» und eröffne dennoch zugleich «Zukunftschancen». Erwähnenswert ist hierbei der «Kanon im Kanon» (Henning Paulsen), denn der im «Jesusgeschehen gehaltene Mensch» (Herbert Braun) bilde die «Mitte» des Neuen Testaments. Welche Erfahrungen und Überlegungen vermögen das verwirrende Bild der Kanonpluralität übersichtlich zu ordnen? Statt einer Einladung zur weiteren Innovation oder radikalen Beliebigkeit hilft eine Kanon-Geschlossenheit oder eine kirchendemokratisch selbstverständliche Verbindlichkeit, in der kulturwissenschaftliche Beziehungen bzw. Reproduktionen von Theologie, Kirche, Geschichte und Literatur ökumenisch, auslegungsgeschichtlich, konkret oder komplementär zusammenfinden können. Im Rahmen der Kanonizität stellt sich deswegen dringend die wirkungsgeschichtliche Lehrfrage nach dem hermeneutischen Zusammenhang von «christlicher Dogmatik und ihrer Sprache» (Susanne Plietzsch). Genauso stellen sich Verstehensfragen sowohl nach Vokabular, Konzeption und kontextueller Referenz, der Gültigkeit des Kanons und der Kanonizität der überlieferten Offenbarungswahrheit als auch nach den konstitutiven Prinzipien von Gott und Welt, Kirche und Synagoge, Religion und Politik, Bindung und Freiheit, Glaube und Vernunft, Innen und Außen, Typus und Antitypus, Eigenem und Fremden, Diachronie und Synchronie, Orthodoxie und Häresie oder Krieg und Frieden.

Zur authentischen Tradition der katholischen Kirche gehört die apostolische Sukzession und der neutestamentliche Kanon von 27 Schriften: Die Kanonbildung, die Identität des Gottes Israels mit dem Vater Jesu Christi,

grenzt ab gegen jüdische Positionen und normiert den absoluten Primat Jesu Christi. Ihn zeichnet als Heilsbringer die auf vier festgelegte «Spitzenstellung der Evangelien» (Thomas Söding) aus, die im zweiten nachchristlichen Jahrhundert theologisch endgültig abgeschlossen war. Ein synchronisches «Ganzes» war geworden – der Hoheitstitel «Jesus Christus» schließt zweifellos den geschichtlichen Menschen mit ein und grenzt von irgendeiner mythisch konturierten Figur ab. Traditionell ist die Heilige Schrift nach Aussage des «Katechismus der Katholischen Kirche, 1993, Nr. 113» «eher ins Herz der Kirche als auf Pergament geschrieben» und untersteht gemäß «Dei Verbum, 12, 3» des Vaticanum II «letztlich dem Urteil der Kirche». Gleiches gilt bis heute für die «Lehre vom vierfachen Schriftsinn» und die «exegetische Methode der Allegorese» (Ulrich Körtner).

Hans Walter Wolff und Günther Bornkamm akzentuierten unbeeindruckt davon ihre Schlussfolgerungen: «In jedem Fall ist der Kanon ein Produkt irdisch-menschlicher Geschichte und nicht vom Himmel gefallene Offenbarung». Der evangelische Theologe Ulrich Körtner beurteilt den protestantischen Kanon als ein antikatholisches «Produkt der Reformation». Im «canonical approach» spreche man von einem «hybriden Kanon», der als zweiteiliges Buch aus «hebräischem Umfang und griechischer Struktur» gemischt sei und sich in Nationalsprachen darböte: Komposition und Aufbau hätten aber eine theologische Bedeutung. Einen «christlichen Kanon, bestehend aus dem hebräischen Alten Testament und dem griechischen Neuen Testament», habe es zuvor nie gegeben. Somit handle es sich jetzt in der «Bibel in gerechter Sprache» um eine Geschichtsklitterei, denn ihre «Übersetzer» hätten einen neuen Kanon geschaffen, der sich nun gegen Luthers «Kanon als Berufungsgrund» richte. Dessen Kanonaufbau sei einerseits eine «Leseanleitung und Lesestrategie», andererseits eine These der reformatorischen Tradition, der Kanon sei nicht das Produkt der Kirche und die Kirche nicht das Subjekt der Kanonbildung. Diese Prämisse mache für das reformatorische Schriftprinzip, das «sola scriptura», allein Sinn.

Auf dem Konzil von Trient (Sitzung IV. D. 785) hatte die katholische Kirche im «Decretum de canonicis Scripturis» den Kanon 1546 festgelegt – «wenderesistiv», autoritativ und hochverbindlich als «Irrtumslosigkeit der Bibel». Eschatologische Vorstellungen der Jerusalemtheologie sind gleichzeitig in der Hoffnung personalisiert, wie sie sich in der Auferstehungschristologie entwickelt hat. Die neutestamentliche Offenheit ihrer Spannungs-Differenz von «Wort-Schema und Wirklichkeit» (Johann Auer/Joseph Ratzinger) wird in der Vertrautheit personalisierter Sprache memoriert – wie ein kanonisches Manifest in «sozialverträglicher» Norm,

die ungeteilte Gerechtigkeit solidarisch einfordert. Mit ihr hat das Offenbarungsgeschehen, ein geschichtliches Kontinuum, das Wesen des Heils in der christlichen Rede von Gott angenommen.

Der äquivalente Begriff «Kanon» schafft sowohl institutionelle Grundlagen für Kirche und Lehramt als auch wegen seiner begrifflichen Kontingenz Anstöße schwerwiegender Bibel-Irritationen: Zuerst einmal dient er dem ekklesiologischen Fundament, auf dem sich ontologisch wie institutionell ein «lehramtszentriertes, ja lehramtsmonopolistisches Traditionsverständnis» (Walter Kasper) entwickelt hat. Von dieser exklusiven Autorität abweichend beachten neuerdings Befürworter der «Bibel in gerechter Sprache» wie Helga Kuhlmann/Peter Ebach nicht nur das «verbindliche, normative Buch», sondern auch den «Kanon (in der «Musik»)». Mit dieser «Doppelbeziehung» hänge die «Dialektik des festen Textes und der offenen Auslegung» zusammen, in der «der Sinn des Textes nicht bereits durch seinen Wortlaut gegeben ist, sondern immer erst und je neu in der Auslegung zu finden ist». Musikalität, die irgendein «Chorleiter» im Gesang harmonisiert, dirigiert und im Abschluss vollendet, besitzt zweifellos gemeinschaftsbildende religiöse, seelische, mimetische und ästhetische Ausdruckswerte: Unklar bleibt in der Praxis, wer die Zuständigkeit für die Textauswahl und die tonangebenden Mittel besitzt, damit zeitversetzte Mehrstimmigkeit «gleichwohl zusammen klingen und gemeinsam zum Ende kommen» kann.

Peter Ebach beruft sich über das angesprochene «Wunschbild» hinaus auf die «kategoriale Unterscheidung *klassischer, heiliger* und *kanonischer* Schriften, die Jan Assmann in seinem Buch «Das kulturelle Gedächtnis» als «Phänomen kultureller Identitätsbildung» (Arne Manzeschke) vorgenommen hat. Assmanns Kanonverständnis ist fragwürdig: «Weder ist in der jüdischen Tradition die Trennung zwischen Gott und Welt total, noch entspricht sie dem christlichen Verständnis seiner Vermittlung von Gott und Welt in Jesus Christus» (Arne Manzeschke). Diesem Kanongebrauch, in dem Assmanns frühere Entwicklungsstadien «gesellschaftlicher Transformationsprozesse» (Arne Manzeschke) allerdings dem Vergessen preisgegeben sind, folgt Ebachs Urteil: «Kanonisches Übersetzen» wirft «größte Probleme» auf, wenn der Diskussionscharakter «einem solchen Text gerecht werden» will. Handelt es sich zum einen nur um eine «Reproduktion von Sinnsystemen als palimpsestischen *Prozess*» (Klaus Lösch)? Zum anderen kann das Thema «Übersetzen als Überlebensraum» für Helga Kuhlmann/Dorothea Erbele-Küster «hybridisierend» sein und «sich derart gestalten, dass in der Übersetzung eine neue Sprache, ein dritter Raum entsteht». Was jedoch eine «gerechte Bibelübersetzung»

(Helga Kulmann/Martin Leutzsch) vor allem zu leisten hat, das geschieht durch die Einbettung in «politisches und gesellschaftliches Engagement für gerechte Strukturen: Sie ist ein Teil, nicht das Ganze» (Martin Leutzsch). Doch religiöse Kanones sind oft, «wenn nicht immer, als ein strategisches Instrument eingesetzt worden, um Identitätsgrenzen zu errichten». Nach Arne Manzeschke wird damit zugleich äußere «Macht artikuliert, eine Macht, welche die Niedrigen erheben und die Gewaltigen vom Thron stoßen kann» (Lk 1, 52).

Jede Bibelübersetzung ist prinzipiell keine äquivalente Übertragung, sondern auch eine interessenbestimmte Interpretation, die sich auf mehreren Bedeutungsebenen abgespielt hat. Auch der kreative «Geist der Übersetzer» führte – allerdings zugespitzt formuliert – zur «Umdeutung der Bibel», die ein «Teil des Lutherschen Reformationsprogramms» (Kari Palonen) wurde. So nimmt es nicht wunder, dass sich seit der maßstabsetzenden «Lutherschen Wende» (Kari Palonen) nun Versuche des Übersetzens in eine zeitgemäße lebendige Sprache immer mit der «Kontingenz der Lutherschen Innovation» (Kari Palonen) zu neuen Interpretationen verbinden. Ulrich Körtner kommentiert diesen Sachverhalt: «Der biblische Text ist wehrlos, ausgeliefert in die Hände seiner Leser und Interpreten». Im «Reden von Gott» fordert Eberhard Jüngel Ernsthaftigkeit, indem er betont, Gottes «geschehene Offenbarung» ist einmalig und unwiderruflich mit dem sich «offenbarenden Gott» identisch. Eine «Besinnung auf Gott» müsse gleichsam als «Geheimnis der Welt beginnen», denn die «Wirklichkeit der Bibel» ermögliche als Grundlage des Glaubens die «verwirklichte Bereitschaft, mit der Erfahrung selber neue Erfahrungen zu machen». Dieser Vorstellung, der Glaube als «eine Erfahrung mit der Erfahrung» (Eberhard Jüngel) widerspricht erstens Jörg Lauster, biblische Texte seien «Werke von Menschen», an denen Gott nicht mitgewirkt hat. Zweitens wird «Gott als Gott zu denken» von der «Wirklichkeit der biblischen Texte gesteuert» (Eberhard Jüngel). Deswegen sind neuzeitlich historisch-kritische Forschungen gegenüber Aussagen der Bibel, die in der evangelischen Theologie ein «Ausdrucksuniversum» darstellt, nicht nur dort als «außergewöhnliche Herausforderungen» (Jörg Lauster) von Erfahrung und Glaube einzustufen.

Diese permanente Reflexion duldet eigentlich keinen Stillstand, auch wenn das Subjekt den «rechten Erfahrungsmoment» diakonisch und deutungsfreudig bannen möchte: Als tatsächlich fordernde Revisionskultur wirkt sie gewöhnungsbedürftig, der keine Gegenrede Einhalt zu gebieten vermag. Wie in einem Diskurssystem, das von kommunikativen Kategorien einer modernen Erinnerungskultur ausgeht, wird die «Bibel als literarische

Ausdrucksgestalt religiöser Erfahrung» (Jörg Lauster) gegenwartsbezogen durch die Methode einer Selbsttranszendierung ständig «transformiert». Jede zeitgemäße Auslegung, die das Bibelgeschehen auf Modernisierungsaspekte ausweitet, enthält den Subjektivismus einer Wandelbarkeit, der sich in vielschichtige Erfahrungen und Wahrnehmungen der Gegenwart «fortentwickelt». Die Aufspaltung der Wirklichkeit sowohl in Anamnese, Diagnose und Prognose als auch in Bildern, «Worten» und «Fakten» unterstützt eine selektionsgeprägte Wirklichkeit, in der sich methodenkompetente Zugriffe des «Textverstehens» entfalten, wobei die aufeinander bezogene Bedeutungsebene zwischen dem Sinnlichen und dem Transzendenten unerheblicher wird. Ein auf diese Weise durch mediale Kompetenz bevorzugter «neuronaler Darwinismus» (Hans-Martin Barth) vereinigt in sich naturalistische, weltanschauliche und methodologische Anschlussmöglichkeiten wie eine «God Spot» genannte materielle Basis, deren physiologischen Prämissen im «Wirken des Heiligen Geistes» das Entstehen von Religion als «ein ihr inhärentes Selbstkorrektiv, als eine Art Schutzmechanismus verstehen».

So erstellt der textunterschiedliche Handlungseinsatz, die selbstreferenzielle «Grammatik» von Symbolen und der wortgleiche bzw. vage Einsatz von Termini wie «Transformation», «Transformierung», «Kompetenz», «Religion» oder «Innovation», vornehmlich sachliche Statusveränderungen, permissive Mischverhältnisse und eschatologische Argumentationen, deren «Konstruktionscharakter des eigenen Konstruierens» im Hervorbringen «religiöser Sinnwelten» (Ulrich Barth) nicht zu verbergen ist. Wie ist eine Kausalität zu denken, die aus lehrbarem Wissen gelingene Erfahrungspraxis kodiert? Lässt sich überhaupt lebensgeschichtliche Erfahrung in eine emotiv-allgemeine Erkenntnis transformieren? Selbstkritisch bekennt Jörg Lauster in der «Einführung» zu seiner Habilitationsschrift »Prinzip und Methode« alarmierende Konsequenzen: «Die Krise des Schriftprinzips ist eine institutionalisierte Dauerkrise der protestantischen Schriftlehre in der Neuzeit». Zum «Deutungsrahmen für religiöse Erfahrungen» gehöre ein empathisches Ergriffensein, das Lauster 2007 praxeologisch deutet: «Die Transzendenz ereignet sich im Bewusstsein des Subjekts. In der Begegnung mit der Wirklichkeit geht ihm ein Licht auf.»

«Dauerreflexion» und Kirchengeschichte: «Erfahrungsproduktion» und «Berg-Matrix»

Drei Gesichtspunkte, angedeutet im Optativ eines «revolutionären Traditionsbruchs» (Jürgen Moltmann) oder zumindest in einer Diärese von «Bedeutung» und «Faktizität», sollen kurz die stets korrektive «Verhältnisbestimmung von Prinzip und Methode» skizzieren:

1. Die Methode der historischen Kritik in ein «überlieferungsgeschichtlich transformiertes Schriftprinzip zu integrieren», erklärt Jörg Lauster in der Schlussbetrachtung mit einem «rekonstruierenden Interesse». Seine «Erinnerungsform» konzentrierte sich im «diskursiven Wege» auf die «Bewohnbarkeit der Texte», die – nach dem Urteil des von ihm zitierten Ägyptologen Jan Assmann – in der Gegenwart vom «kollektiven Gedächtnis lebender Gruppen» nicht mehr in Anspruch genommen werde. Kulturtheoretisch dürfe sich deswegen ein «erfahrungstheologischer Ansatz» den «wert- und selbstbildbezogenen Interessen» nicht entziehen. Auf welche Weise würde jetzt die «Erfahrungsabhängigkeit der Gehirnentwicklung» (Hans J. Markowitsch/Harald Welzer) in Frage kommen? Eine weitere Frage lautet, ob in methodischer Hinsicht überhaupt das «christliche Proprium der Kirchengeschichte» (Martin Greschat) bei aller Selbstreferenzialität bewahrt werden kann? Lauster erwähnt Wolfhart Pannenberg 1961 erstmals veröffentlichte, aber später mehrfach überarbeitete Programmschrift «Offenbarung als Geschichte», die den «vermeintlichen Gegensatz zwischen Theologie und neuzeitlichem Bewusstsein und damit zwischen Vernunft und Offenbarung zu überbrücken» versucht habe. Pannenberg nennt viele Gründe, wie Bedenken gegen die «Vorstellung göttlicher Selbstoffenbarung als Wort Gottes», die sich eher von einem «mythologisch-magischen Ursprung» ableite. Die Erinnerung an ein «Autoritätsmodell theologischer Argumentation», das Gott als Redenden ernst nehme, müsse in der «unvermittelten» Geltung als «autoritäre Zumutung aufgefasst werden». Insofern bevorzugte Pannenberg die «These von der Indirektheit der Selbstoffenbarung Gottes».

2. Semiotische Erfahrungserhellungen in einer «ästhetisierten Lebenswelt» (Jörg Lauster), in deren äquivoker, historistischer, kohärenter, ökumenischer und konvertierbarer religionspraktischer «Übersetzungsarbeit» Begriffe wie Kompetenz, Befreiung, Funktionalität, Kanonisierung, Säkularisierung, Modularisierung, Narrativierung, Literarisierung und Professionalisierung als «applikationsnahe Textzugänge» (Jörg Lauster) steuernde wie stabilisierende Funktionen vorspiegeln, fordern aufgrund ihrer primär verzeitlichten Wirklichkeit zu einer kognitiven Denkarbeit heraus.

Lauster überantwortet ihr operationell wie synchronisch eine «enorme Konstruktionsleistung», die nicht zum Nachweis verpflichtet, ob beispielsweise das trinitätstheologische Geheimnis Gottes sich «verplanen» lässt oder geschichtstheoretisch überhaupt konzipierbar ist. Letztlich wird die Synthese von «erfahrungsproduktiver Vermittlungskraft der biblischen Schriften» einerseits und «methodischer Ausweisbarkeit» (Jörg Lauster) andererseits zukünftig zu weiteren «offenbarungstheologischen» Differenzierungen, individuellen Äquivokationen und kognitiven Pluralisierungen christlicher Erfahrung beitragen. Da in diesen Selbsttranszendierungen objektiv ein produktiver Erkenntnisdrang im Vordergrund steht, können sie auch auf Vorbehalte in dem Maße stoßen, ob biblisch-religiöse Erwartungszusammenhänge der Israeliten, implementierte methodische bzw. diagnostische Sprachverwendungen und moderne ästhetische Lebenswahrnehmungen, die zu einer Dynamik von Glaubenserfahrungen verschmelzen sollen, noch in ihrer Glaubwürdigkeit und Einheit als Wort Gottes regulativ «stimmen». Von theologisch zentraler Bedeutung erweist sich die Überlegung, ob nicht zwischen Geschichtsbegriff und Auferstehung ein verifizierbarer Zirkel des Verstehens herrscht, der Formen der Entfremdung drastisch fördert. «Geschichte» kann gegenüber fundamentalen Erfahrungen des Lebens Widerspruch evozieren, Vertrauen erschüttern und Akzeptabilität kündigen. Handelt es sich hier nicht um rezeptionsrelative Rekonstruktionswagnisse zugunsten eines neuen Heils der Geschichte? So sind hermeneutische Fragen nach dem fremden Anderen in der Kontingenz von Gerechtigkeit ebenso unumgänglich wie notwendig: Wie schließlich «theologische Hermeneutik heute» zu verstehen ist, darüber gibt Lauster eine verbindlich-klare Auskunft: Menschen haben ein «Anrecht auf professionelle und kompetente religiöse Lebensdeutung», die ohne einen vertrauten Umgang mit der umfassend verstandenen Überlieferungsgeschichte nicht zu leisten sei. Insgesamt gehöre zu dieser Bedingungssituation sowohl der «Kontext des Christentums» als auch der anschauliche «Blick aufs Ganze».

3. «Erfahrungsproduktion», die in begrifflicher Kontingenz den Dienst retrospektiver Sinnzusammenhänge wahrnimmt, verändert sich ständig durch gedankliche Vertiefung, szientifische Engführung und trans- bzw. interdisziplinären Wissenszuwachs: Wie will sie empirischen Tatsachen über das Ganze der Geschichte dienen, wenn ein «Wie» des Welterschließens das «Gewöhnliche und Alltägliche als eine Art von Theorie» (Michael Hampe) missversteht? Sowohl ein biblisch anerkanntes «Überlieferungsgeschehen» als auch eine eingeforderte «Konvergenz-Hermeneutik» sind einer christlichen Gottesrede in erfahrungstheologischer Vermittlung nicht fremd, jedoch

im Protestantismus als bloße mediale Kompetenz weder unumstritten noch frei von neomythischer Selbstverwirklichung des Menschen. Speziell für sie gibt es seit den 1970er Jahren «Denkmodelle», «Deutungsmuster» und «Handlungsorientierungen» im Glanz freiheitssuchender Evolutionslogik: Diese konstituiert indes die nicht unbedingt utopische, aber immerhin emanzipatorische Determinante des postmodernen Kulturbetriebs. Davon wenig beeindruckt dämpfte der evangelische Kirchenhistoriker Kurt Nowak bereits 1997 gemeinsame Höhenflüge theologischer und geschichtstheoretischer Grenzgänger, ihre Erkenntnisinteressen in einer Kirchengeschichtsschreibung einfach zu kombinieren, weil sich eine «erkenntnislogische Inkompatibilität von Aussagen auf der Basis der historischen Methode und auf dem Boden des Glaubens» nicht beheben lasse. So laufe eine fortschreitende Methodisierung der Kirchengeschichte im Theoriegewand der Moderne nur auf die «Formulierung von Gehalten der Geschichte zugunsten der eigenen Sozialgruppe» hinaus. Unaufhaltsam sehe er darin die «Dialektik der pluralistischen Kultur», die mit ihrer «Dauerreflexion» (Helmut Schelsky) planungsgläubig die noch ungeschehene Zukunft antizipiere. Übereinstimmend mit Nowak betont Christoph Kösters nicht nur für die Katholizismusforschung der NS-Vergangenheit methodologische Vorbehalte, sondern spricht zugleich von einem neuen «Gestaltungsspielraum».

Eine totale Revisionskultur, also eine Modernität permanenter Reflexion, Kritik, Reform und Utopie, nimmt den Einzelnen ständig in die Pflicht von Entscheidungen, Vorteilsnahmen, Wachsamkeit und Wendigkeit, wenn «alle Erfahrung immer theoriegeladen ist» (Michael Hampe). Viele Menschen, die wissenschaftstheoretisch deswegen immer «auf Draht sein» müssten, werden durch die «begriffliche Ladung» (Michael Hampe) im kulturellen Wandel überfordert. Im Gegenteil, auch diese Menschen verfügen einerseits «über entsprechende Wahrheiten» oder über eine «kulturelle Formung der Erfahrung», die sich «aus anderen Bestandteilen ihrer jeweiligen Kultur» (Michael Hampe) begründet. Andererseits ist Jörg Lauster pragmatisch, wenn er sagt: «Das absolut Gemeinte wird um so partikularer, je absoluter es seinen Anspruch erhebt». Wie in einer optischen Brechung differenzieren sich Auslegungen der Selbsttranszendierung, die jedoch wieder andere geistige Perspektiven einer Retheologisierung hervorbringen können.

In der intellektuellen Wahrnehmung kultureller Wurzeln, in der sich – wie Lauster unterstreicht – die Unverfügbarkeit «göttlicher Selbsterschließung» durch «rationale Beweisverfahren» verflüchtigt, verlagern sich substantziell erschließende Interessen vom bewahrenden «Was» des Wortes Gottes zum methodisch variablen «Wie» der Erinnerungstheorie. Der unbefangene

«Einbruch» des Historismus erscheint wie eine systemwissenschaftliche Funktionalität, die in lebendiger Sprache geglaubte Wahrheit relativiert, obwohl epistemische Voraussetzungen keine Offenbarung Gottes überhöhen können. Ihre anwendungsorientierte Verwertbarkeit ist historiographisch eine «interprétation fragmentaire» (Kurt Nowak) und – das darf ergänzt werden – begriffliche «Entzauberung» des normativen «Kanons» wie ihn Helga Kuhlmann und Jürgen Ebach verstehen.

Lausters Begründung geht von einer «mehrgleisigen» Rekonstruktion aus: Der biblische «Einbruch von Transzendenz» könne überhaupt «nicht eingeleisig verarbeitet» werden, denn durch dessen schriftliche Fixierung, die nach Jörg Lauster im «Dienst der Kompensation» stehe, habe seinerzeit das «Christentum auf eine Mangelerfahrung» reagiert. Im antithetischen, revisionsbereiten und praxisorientierten «Handel mit der Modernität» (Peter L. Berger), die sich vom totalen Empirismus einer konstruktionslogischen Operationalität des Geschichtlichen bestimmen lässt, gewinnen nunmehr multimediale und ästhetisch angeordnete Plausibilitäten die «befreiende» Oberhand. Ihre teleologisch geprägten Bewegungsbegriffe versprechen mithilfe «zukunftsöffener» bis interessegebundener Begrifflichkeit im amerikanischen Gesellschaftsbereich interaktionelle, diskontinuierliche und kompetenzorientierte Lernprozesse. Traditionsbrechende Argumentationskräfte, bindungsunwillige Modularisierungen und verzeitlichte kategoriale Bedeutungsgehalte produzieren als «interpretive turn» selbsterlösende Lebenserwartungen einer nahezu utopischen Pädagogisierung: «Die kognitive Revolution hat das Nachahmungsmodell dahingehend problematisiert, das Lernen wie ein unbestrittener Reflex der Lehre gedacht sein soll, als etwas, das ohne weiteres wirkt aufgrund eines gut geplanten Vortrag oder eines sorgfältig gestalteten Lehrbuchs» (engl. «The cognitive revolution has problematized the <copy model> of mind, in which learning was thought to be an unquestioned reflex of teaching, something that sprang forth automatically from a well-planned lecture or carefully crafted textbook narrative»: Peter N. Stearns). Solche amerikanischen «Richtwerte» erleichtern zukunftsorientierte Ansätze der Modularisierung, denen Akzeptanz entgegengebracht wird, auch wenn sie unter Wissenschaftlern nicht überzeugt. Welche psychologischen bzw. überrationalen Belastungen erfahren säkularisierte Gesellschaften in den wissenspraktischen «Transformationen» von Bindung und Freiheit oder Erziehung und Ausbildung, wenn Selbstreflexion, ästhetische Ideen und Zwecke laufend Modelle literaturkritischer Funktionsäquivalente von Mensch und Wirklichkeit

konstruieren, dekonstruieren oder rekonstruieren? Ihre geistige Halbwertszeit erledigt sich während der Zeitspanne von weniger als zehn Jahren.

Historizität und Kontingenz der Begriffe, die in der raumorientierten Geschichte den gesellschaftlichen Wandel produzieren, registrieren und dynamisieren, sind für das topologisch-diachronische Bezugsfeld von «Begriff und Geschichte» wesentlich, aber nicht im tautologisch politisierten Wortgebrauch. Mithilfe von Meta-Indikatoren wie Konvergenz, Transformation, Modularisierung, Identität oder «Parallelität» (Kari Palonen), die ihre erfahrungsgemäßen aristotelischen Differenzbestimmungen im theoretischen Diskurs endgültig bewältigten, werden prozessuale Wechsel, Wenden und Wandel in der Moderne disponibel. Mit dem Verlust der originellen Erfahrungssubstanz einerseits, das eine neuartige diskontinuierliche Begrifflichkeit von zukunftsprägenden Zeichen-Erwartungen andererseits steigert, wächst aber die gegen die Tradition gerichtete selbstreferenzielle Politisierung der Begriffe. Ihre verzeitlichten «Veränderungskoeffizienten» (Reinhart Koselleck) verhärteten sich bis zum Abkopplungsdruck: Kari Palonen spricht von einem «Horizontwechsel der Begriffe», der mit Bewegungsbegriffen seit der Sattelzeitthese die «folgenreichste Dimension» bekommen habe und meint, der Bedeutungswechsel von der räumlich-naturalen Hintergrundbedeutung ins Zeitliche sei der Utopiebegriff. Auf diese Weise wird die «ewige Jugendlichkeit» (Max Weber) der Begriffe historischer Disziplinen in perfekte rationale Instrumente wie die einer musealen »Identitätsfabrik« (Gottfried Korff) übersetzt, die eine «religiöse» Wiederverzauberung bezwecken will. Stattdessen entzaubert aber kognitive Transparenz alles, was man unter «Traditionsverständnis» versteht. Gott lässt sich weder völlig interpretieren noch begreifen: Da ein «begriffener Gott» (Gerhard Tersteegen) kein Gott sein kann, hört im Analogieschluss «begriffene Geschichte» (Jürgen Moltmann) auf, Geschichte zu sein. Begriffene Lernprozesse implizieren ebenfalls kein «reines» Handeln. Glaube und Erfahrung bilden jetzt zwar die mehrdimensionale Größe einer Teilerfahrung, die aber letztlich keine Gotteserfahrung vermittelt, weil eine eigenmächtige Reflexion nicht das Ganze erfassen kann.

«Erinnerungstheoretisch» umstritten behauptete sich dagegen institutionell-memorial, auslegungs- wie überlieferungsgeschichtlich die Theozentrik als die heilsrelevante Integritäts-Konstante menschlicher Werte im europäischen Raum, in Teilen der sog. «Dritten Welt» und in der «Neuen Welt». Den sog. «amerikanischen Sonderweg», der sowohl durch die Vielfalt seiner «religionskulturellen Bestände» (Hermann Lübbe) als auch durch die plurale «Bewahrung ihrer Lebendigkeit» (Rolf Schieder) gekennzeichnet ist,

akzentuiert Hans G. Kippenberg neuerdings mit dem Begriff «Sozialkapital», der in «Normen und Netzwerken des Zivilengagements» zu orchestrieren sei. Ihm liegt vor allem daran, den gesellschaftlichen Wert von «Sozialkapitalisten» in der Geschichte als einen aktuellen darzustellen. Welchen Stellenwert und Sinnradius haben dann «heilige Berge» in amerikanischen Gemeinschaften der Vergangenheit eingenommen? Inwiefern können «Beziehungskapital» (Hans G. Kippenberg) und Modernitäts-Interessen neue Selbstverwirklichungschancen in der öffentlich präsenten Zivilreligion bieten? Lebendiges Zeugnis in vielen amerikanischen und europäischen Sozialprogrammen ist das reformulierte Zentralthema «heiliger Berg»: An die Stelle des deutschen Etatismus, der im Urteil Rolf Schieders als «Volks-erzieher» agiere und die Bequemlichkeit einer bürgernahen «Versorgungsmentalität» fördere, müsse in Zukunft das zivilgesellschaftliche Modell eine selbstaktivierende «Berg»-Glaubwürdigkeit hervorbringen.

Individuelles Engagement und bürgerschaftliche Partizipationsmöglichkeiten sind gefragt. Was den «Traditionseinbruch in der Person Jesu Christi» (Jörg Lauster) als erfahrende Erinnerungsleistung auszuzeichnen hat, spielt in der katholischen Exegese typologisch noch eine spezifische Rolle. Eine Kardinalfrage ist und bleibt die nach dem menschlichen Dasein, das «an sich selbst hermeneutische Struktur hat»; denn sie erweise sich «als der bleibende und treibende Kern in der Geschichte menschlicher Lebensäußerungen und Selbstaussagen» (Jürgen Moltmann). Moderne deutungstheoretische Vermittlungsleistungen zur Phänomenologie des Menschen, «Persönlichkeit» szientifisch, kognitiv, philosophisch, psychologisch oder neurowissenschaftlich neu zu überdenken, verselbstständigen alte Beschreibungsfragen mit ungebrochener Faszinationskraft. Gleichzeitig scheint die religiöse Vertrautheit von «Gottes Bergen», die zwischenmenschliche Einheit von «ratio» und «memoria», inmitten der Gesellschaften, Gemeinden, Länder und Städte zu schwinden.

In der internationalen Expertenkultur, die «heilige Berge» im Blick hat, gilt primär das methodische Rationalitätsprinzip der begrifflichen Exaktheit, dessen Faktizität hermeneutisch gegenüber der theologischen Synthese von Glaube und Vernunft sowie kirchlich institutionalisierter Überlieferungsgeschichte überwiegt. Sprachverluste, die das Auseinanderfallen von Glaube und Vernunft vorantreiben, gefährden schon wegen ihrer unverbindlichen Metaphorik das Gottesgedächtnis: Ist die «Lebendigkeit des Wortes Gottes» (Thomas Söding) in sachlich unangemessenen Neologismen abhanden gekommen, die sich vornehmlich als soziokulturelles Produkt der Wissenschaftssprache darbieten? Keine historisch-kritische

Methode aktualisiert den hermeneutisch richtigen Zugang zur Schrift, eher befähigt sie zur Kontingenz eigenmächtigen Denkens. Sie berechtigt – wie Max Weber im Brief an Ferdinand Tönnies am 19. Februar 1909 geäußert hat – zur Selbstprädikation «religiös <unmusikalisch>», einer gesamtästhetischen Wertung, aus deren antireligiöser Sicht Begriffe und Symbole in der «Geschichte» ihr Kunstgepräge bekommen. Das hat Rückwirkungen auf die «Geschichte als Überlieferung» (Jürgen Moltmann), als Wort Gottes, als Rekonstruktion, als Rezeption und als gleichgeschalteter Diener der Theorie. Allein im Rahmen methodischer Korrektive bleiben Begriffe mit Sicherheit «blut- und lebensleer», wenn sie nicht – wie Jörg Lauster betont – beim «Transport [!] durch die Geschichte» zum Sprechen gebracht werden.

In den «Transport»-Kontexten geht es um die eindeutige Wahl «richtiger» Begriffe. Das weist insbesondere auf Moltmanns «metaphysische Bestimmung des Kernes» hin, auf das Subjekt der Geschichte und auf Prinzipien der christlichen Anthropologie. Einerseits widerspricht die Auferweckung Jesu durch Gott der Welterfahrung, so dass über «nicht-objektivierbares Erleben» (Jürgen Moltmann) nur der Glaube eine persönliche Entscheidung fundiert, die «in das Osterkerygma führt» (Jürgen Moltmann). Andererseits macht die «Welt als kontingente Schöpfung» die «Auferstehung Christi als nova creatio verständlich» (Jürgen Moltmann). Indem Gott Mensch wird, rechtfertigt Gott den Menschen als sein Abbild. Doch Gottes Maß ist nicht verfügbar, denn er kennt das Menschsein von innen. Seine Wirklichkeit ist Sinngebung von oben, deren Vorgangsweise als inkarnierte Einheit von Geist und Natur eine neue Welt schafft. Was jedoch davon abweicht und Gott gewissermaßen ins Handwerk pfuscht, interessiert nur noch im Rang einer Psychologisierung: Die wissenschaftliche Intention verbrämt die Fragwürdigkeit eigener handlungsorientierter Ziele, indem sie sich die Deutung von Gottes Absichten in den jeweiligen faktischen Abläufen anmaßt: Ulrich Lükess Schlusswort ist das schlagende Beispiel, denn «heillose Zeit in zeitloses Heil» würde sich «transformieren».

Der Zweifel an weltweiten «Harmonieerwartungen» (Samuel P. Huntington) betrifft sowohl ihre Ligaturen zwischen den Menschen als auch die «Universalisierung der Häresie» (Peter L. Berger). Ob das Königtum Christi als hermeneutische «Lebensdeutung» und als eine im subjektiven Bewusstsein transformierte «Transzendenzenerfahrung» (Jörg Lauster) Aufmerksamkeit gefunden hat, wird zur optimistischen Glaubensdimension eines architektonisch gestalteten «Erfahrungsaufbaus»: Drückt sich darin – im Verzicht auf empathische Mystik – das Selbstverständnis des Menschen als «ein Bestimmtsein und ein Ergriffenwerden» (Jörg Lauster) aus? Wenn in diesem

Selbstverständnis «erfahrungstheologisch der Schlüssel für die theologische Integration der historischen Methode» liegt, dann werden protestantische Interessen zukünftig Besonderheiten einer «Synthesisleistung der religiösen Erfahrung» (Jörg Lauster) liefern – in mächtig anschwellenden Selbstbekenntnissen und theoriegeladenen «Bücherbergen» einer Selbsterschließung. Solch eine gesellschaftliche «Glaubwürdigkeitskrise» beunruhigt nicht irgendwo hinter einem Berg, sondern sie breitet sich inmitten der Menschen aus als ihr Schatten – aber nach Ansicht Jörg Lausters hätte sie den «Anspruch des Christentums», «in der Bibel eine maßgebliche Gestalt religiöser Lebensdeutung vorzufinden», außerordentlich ins Wanken gebracht.

Überlegenswert ist der Ansatz, dass die «Operabilität der auslegungshistorischen Fragestellung» (Ulrich Heinen/Johann Anselm Steiger) die «Verhältnisbestimmung der historischen und theologischen Elemente der Kirchengeschichtsschreibung» (Kurt Nowak) interdisziplinär und nachvollziehbar erprobt: Interdisziplinarität und Wissenschaftssprache leisten «innovative» wie praktische Vorarbeiten, indem begriffliche Verwendungsmöglichkeiten gleichermaßen wie formal inhaltsleere «Dienstleister» fungieren, als könnte ihre Zuhilfenahme alle Bedingungen der Historisierung übersetzen, auslegen, vereinheitlichen, deuten und «erklären». Für deren methodologisch gleichgeschaltetem Nachweis kann eine generelle Bestandsaufnahme nicht das Ziel sein; Erkenntnisse über Ephemeres, Defizitäres oder Fehlleistungen begrifflicher «Transformationen» legen dar, dass fortschreitend eine kommunikative «Leichtfertigkeit», «Leichtigkeit» bis hin zur «Leichtsinnigkeit» kurzschlüssiger Lösungsansätze in den historischen Wissenschaften allgemein zu beobachten ist: Modularisierung ist dann ein treffendes Beispiel wissenschaftstheoretischer Gleichschaltung.

Für Wilhelm Dilthey (1833–1911) war 1883 noch der «Versuch des 18. Jahrhunderts, den Plan und Sinn in der Menschengeschichte aufzuzeigen, nur Transformation des alten Systems». Achtzehn Jahre später erkannte er im «Fortschritt des Menschengeschlechts», dieser habe zu wissenschaftlicher Erkenntnis gebracht, «was die religiösen Konzeptionen im Bilde gesehen» hätten. Die von Dilthey beobachtete Loslösung von den «Prämissen des theologischen Systems» hatte daran erinnert, dass an dem «Gedanken eines einheitlichen Planes» der Geschichte des 18. Jahrhunderts wenigstens in verwandelter Form festgehalten worden war. Diltheys geschichtsphilosophischen Überlegungen konnten jedoch an der Wende zum 20. Jahrhundert weder eine sich ständig «transformierende», intellektuelle Welt noch die säkulare «Transformations»-Dynamik eines modernen Digitalisierungs-

prozesses antizipieren, in dem sich Menschen und Gemeinschaften über die Gewalt der Veränderungen zu täuschen scheinen. Resistenz zeichnet das Kirchenwesen aus: In ihm geht es vorrangig um die tradierte Bildrede und um die innere Wahrheit der Wortbilder. Dem Glaubensprinzip «Die wahre Kirche verkörpert den Auferstandenen» wollte der Protestant und Osteuropa-Historiker Reinhard Wittram nichts entgegensetzen. Im Zeitraum von über hundert Jahren, die von den Katastrophen der beiden Weltkriege bestimmt wurden, ist die Frage nach der Entwicklung der Dilthey'schen Transformationen wieder aktuell. Gleichwohl ist sie als Sinnfrage nach dem «einheitlichen Plan» um die Jahrtausendwende exegetisch sachgemäß und legitim: Auf welche Weise wird eigentlich die Zionstheologie im Skopus der Geschichte vermittelt?

Analog zu Wolfhart Pannenberg hatte sich in der «Systematischen Theologie» der 1960er Jahre die Geschichtstheorie von Jürgen Moltmann entwickelt, die in der «Theologie der Hoffnung» der gestifteten Kontinuität den Vorzug gab und gegenüber der Diskontinuität auf Distanz ging. Die «Auferstehung Christi» als eine Option von Geschichte versetze Historiker in die Lage, «von der theologisch und eschatologisch verstandenen Wirklichkeit der Auferstehung her» selbst einen «eigenen Begriff von Geschichte und ein eigenes Verständnis der Historie von Geschichte zu gewinnen». Im «Konflikt mit anderen Geschichtsbegriffen» müsse ein «intellectus fidei resurrectionis entfaltet werden», der die Fähigkeit vermittele, «über Gott, Geschichte und Natur <christlich> zu sprechen». Der katholische Theologe Johann Baptist Metz meldete sich 1977 mit seinem Buch «Der Glaube in Geschichte und Gesellschaft» zu Wort und betonte, die «viel besprochene Identitätskrise des Christentums» sei eine «Krise seiner Subjekte und Institutionen, die sich dem unweigerlich praktischen Sinn dieser Botschaft allzu sehr entziehen und so auch seine intelligible Macht brechen». Zu diesem Zeitpunkt war die Renaissance des Ästhetischen ein neues Phänomen.

Im Zeitraum vom Ende der 1950er bis in die Mitte der 1970er Jahre reflektierten Göttinger Historiker wie Hermann Heimpel (1901–1988), Reinhart Wittram und Alfred Heuß (1909–1995) ihr «Verhältnis zur Geschichte». Wittram veröffentlichte 1966 seine schon erwähnte Abhandlung: «Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie», in der er ein utopisches «Bemächtigen der Geschichte» bezweifelte und fragte: «Geschichtswissenschaft als Vermittlerin verllorener Heilsgewissheit»? Nicht zufällig hatte Georg Picht Mitte der sechziger Jahre die «deutsche Bildungskatastrophe» ausgerufen. Angesichts eines «practice turn» bilanzierte Alfred Heuß, der aus bildungspolitischem Trotz

Veränderungsprozesse an Oberschulen und Universitäten negativ einschätzte, seine Position in dem 1984 erschienenen Buch «Versagen und Verhängnis». Der sich jeglicher Verblendung entgegenstimmende Untertitel «Vom Ruin deutscher Geschichte und ihres Verständnisses» konfrontierte den Leser mit Defiziten, die Heuß im Einführungskapitel «Geschichte, Bildung, Wissenschaft. Vom historischen Analphabetismus in Deutschland» unmissverständlich diagnostizierte. Fünfundzwanzig Jahre vorher hatte er bereits über den «Verlust der Geschichte» räsoniert. Überzeugt von Grenzen der Offenheit gegenüber historischen Fragen bekümmerte ihn jetzt – allerdings in «nächster Nachbarschaft zur Diktatur» – ein «Realitätsverlust» in der Bundesrepublik, in der seit Ende der sechziger Jahre die «methodische Korrumpierung der Jugend» betrieben werde. Nichts würde dieser nämlich mehr schaden, «als ihr möglichst viele Widerstände aus dem Weg zu räumen und sie selbst zur maßgebenden Instanz zu erheben».

Heuß selbst hatte während der nationalsozialistischen Diktatur und nach der Habilitation 1936 im Alter von 27 Jahren als NSDAP-Mitglied – aber «unzuverlässiger Kantonist» (Stefan Rebenich) – keinen leichten Hochschulstart gehabt. Konsequentermaßen vertraute er in der Geschichtsschreibung nach 1945 nicht dem «Subjektivismus der inneren Schau», sondern er dachte über deren «Funktion der Geschichte in der modernen Gesellschaft» nach. Ihm ging es in dem Zusammenhang um die «methodologische und epistemologische Fundierung» (Stefan Rebenich), die zum wissenschaftlichen Neuanfang der Nachkriegszeit beitragen sollte: Göttinger Geschichtsstudenten erlebten originell dargebotene Vorlesungen, erfuhren seine kantige bis selbstironische Art und fürchteten in den Seminaren seinen Leistungsanspruch. Einzelgänger Heuß widersprach bildungspolitischen Reformzielen, indem er pauschal behauptete, «Leistung» und «Leistungssteigerung» seien der Studentenrevolte zum Opfer gefallen. Hans-Joachim Gehrke, der im Januar 2010 in seinem Vortrag anlässlich des 100. Geburtstags des 2009 verstorbenen Historikers gedachte, betonte dessen Aktualität. An Heußens Erkenntnis und Mahnung sei zu erinnern, «dass Geschichte und das Wissen um sie mehr ist als Sache der Wissenschaft, nämlich eine Lebensmacht, die es immer wieder zu erringen, zu bewahren und zu vermitteln gilt». Heuß hatte eine eigene Historik entwickelt und missbilligte im Interesse der geisteswissenschaftlichen Fächer den «Mainstream» der Reformen. Gleichwohl war dem Althistoriker keine Skepsis fremd, die sich auch gegen seine eigene Professionalität richtete.

Die bundesrepublikanische Gesellschaft befand sich mitten im politischen Sog einer sog. «transformativen Verflüssigung»: Besonders die «Ära Adenauer»

charakterisierte eine Zeit der «Neu-Industrialisierung» und die Haltung einer nachkriegsbedingten optimistischen Aufbaumentalität. Ein sog. «Rekonstruktionseffekt» schuf bis 1966/67 noch ein «Wirtschaftswunder», das drei Auschwitz-Prozesse der Jahre 1963 bis 1968, dazu drei Nachfolgeprozesse in den 70er Jahren, konterkarierten und neue Unruhen der «Vergangenheitsbewältigung» entfachten: Die Monstrosität menschlicher Verbrechen überstieg jegliches humanes Maß, das die «verkehrte Welt» des Vernichtungslagers «Auschwitz» hätte erfassen können. Die Frankfurter Prozesse der 60er Jahre nahmen einerseits die «Aushöhlung des Täterbegriffs für NS-Verbrecher» in Kauf, damit auf dem fragwürdigen «Umweg über die Beihilfekonstruktion» strafrechtliche Vergeltungsmaßstäbe zum Anschlag kamen, die den «gesetzlich nicht vorgesehenen Strafmilderungsgründen» gleichsam Wege für die «Umwandlung von Tätern in Gehilfen» (Joachim Perels) erschlossen. Von der Mehrheit der Gerichte wurde dieser Täterbegriff nicht angewandt, weil «Gegenpositionen» unausgesprochen blieben oder die meisten Strafrechtslehrer ein «Schweigekartell» (Claus Roxin) bildeten. Andererseits wurden Wirkungen des Rechtsextremismus und Neofaschismus von disparaten Zielsetzungen der antiautoritären, unduldsamen «Außerparlamentarischen Opposition (APO)» als Reaktion auf die «Große Koalition, wiederum von der «Studentenbewegung» des Jahres 1968, der «Neuen Linken» als «Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft» (Erwin K. Scheuch), dem Terrorismus durch die «Rote Armee Fraktion» (RAF), den Zielen der neuen Ostpolitik der Regierung Willy Brandt und den Reformen an den Universitäten und Schulen nahezu neutralisiert. Vor dem internationalen Hintergrund des Vietnamkriegs erregten Ostern 1968 das Attentat auf Rudi Dutschke und im Mai 1968 die Verabschiedung der Notstandsverfassung erhebliche Unruhen. Die im August 1968 erfolgte militärische Intervention von Truppen des Warschauer Paktes in die Tschechoslowakei löste bei den 68ern genauso wenig selbstkritische Reaktionen gegen die Renaissance der marxistischen Ideologie in Westeuropa aus wie grundsätzliche Stellungnahmen gegen Vorgänge im real existierenden Sozialismus Osteuropas.

Attentate erregten großes Aufsehen in der Bundesrepublik: «Klammheimliche Freude» empfand der anonyme Student, ein «Mescalero» im «Göttinger Indianerspiel» (Utz Maas), als er vom Attentat auf Generalbundesanwalt Siegfried Buback gehört hatte. Zur Phantasiewelt Karl Mays, die zur multiplen «Mescalero»-Identität beigetragen hätte, gehörte sowohl Old Shatterhand als auch Winnetou, der fiktive Häuptling der Mescalero-Apachen. Dieses nunmehr «dubiose Individuum» (Utz Maas) der anarchistischen «Bewegung

undogmatischer Frühling» löste mit dem berüchtigten Artikel «Buback† Ein Nachruf» in der AStA-Zeitung «göttinger nachrichten» vom 25. April 1977 einen beträchtlichen Streit in der gesamten Bundesrepublik aus. In dessen Verlauf kam es sowohl zu einer Polizeiaktion gegen den Göttinger AStA als auch zu Nachdrucken durch Studenten und Studentenausschüsse an anderen Hochschulen, zu Strafanzeigen und Ermittlungsverfahren. Der Zynismus des «Mescalero»-Artikels figurierte eine besondere Art politischer Selbstdarstellung, als 44 Professoren aus Bremen, Berlin, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen den Artikel in einer Dokumentation ohne klare Analyse, Stellungnahme und Distanzierung kommentarlos veröffentlichten. Die nach dem «Abschuss von Buback» niedergeschriebenen Mescalero-«Rülpser», die Utz Maas zehn Jahre später als «analysierende Rede über Gewalt, insbesondere *Bearbeitung* von Gewaltphantasien» ausgelegt hat, signalisierten der Öffentlichkeit, dass hier eine Geisteshaltung tätig war, in der gleichzeitig berechtigte Zweifel an der Loyalität dieser Professoren gegenüber dem Staat, den Institutionen und der Gesellschaft aufkamen.

Nicht nur europäische und nationale Sogwirkungen erzeugten wirbelige Verhältnisse: Im Verlauf der 70er Jahre entstand eine Zeit «Nach dem Boom» (Anselm Doering-Manteuffel), in der die Weltwirtschaft das westdeutsche Gemeinwesen zu beschleunigten Veränderungen ohne klare Ziele und Perspektiven genötigt habe. Die Zeitgeschichtsforschung erkenne im «Neuartigen, Anderen, Ungewohnten» Aufforderungen für neue Erklärungsansätze. Eine «systematische Historisierung des Booms» zwischen 1970/75 und der Gegenwart müsse «auch die Verschiebungen auf der Metaebene durch Analyse der epistemologischen Leitbegriffe» untersuchen. Eurozentrische Geschichtskonzeptionen dürften globale Vernetzungen, Verflechtungen und Interaktionen nicht unbeachtet lassen. Ebenso müssten sie im internationalen Gefüge auf Ungleichheiten, Gegensätze, Macht, Gewalt und Terror gewappnet sein.

Ob für die vergangenen dreißig Jahre die Achtundsechziger allein einen «großen Selbstbetrug» zu verantworten haben, der mit seinem abwertenden «Gutmenschentum» die Weichen «unserer Zukunft» (Kai Diekmann) falsch gestellt habe, erscheint wie ein vollmundiger «Sündenbock»-Vorwurf: Effektheischende Publikationen der 68er «Veteranen» würden nach vierzig Jahren Aufmerksamkeit absatzorientiert polarisieren, weil sie sowohl leistungsblinde Fehleinschätzungen und opportunistisches Anspruchsdenken als auch Mittelmaß, Egozentrik und blauäugig geduldete Permissivität dramatisiert. Rücksichtslos demonstrierte die radikale RAF terroristische Einsätze gegen sog. faschistoide «Charaktermasken» und konterkarierte

dadurch die «ausgeprägte ästhetische Selbstinszenierung» (Wolfgang Kraushaar). Ebenso wollten die 68er neuen Lebensformen durch Wohn- und Erziehungsgemeinschaften Wege ebnen, indem sie vorhatten, der alten Kernzelle «Familie» den Garaus zu bereiten. Doch provozierte damals die antibürgerliche Jugendrevolte mit ihrer «subjektbestimmten Modernität» (Wolfgang Kraushaar) und Gegenkultur wirklich das Selbstverständnis der arbeitenden Bevölkerung? Ähnliche Vorbehalte ergeben sich für den Narzissmus der «Protestbewegten» gegenüber ihrer «selbstbestimmten Arbeit am Mythos» (Norbert Frei).

Sicherlich sind Traditionsverluste, Werteeinbußen und schleichende Veränderungen wie in allen Zeiten der Kulturgeschichte zu beklagen: Aber «Modernitäts-Interessen» haben durchgängig seit 1949 das bundesrepublikanische Leben in Verbindung mit emanzipatorischen Intentionen beunruhigt, deren Exponenten oft die «Welt als Beute» (Hauke Brunkhorst) behandelten. Als Realgrund der Defektivität war sie in «ungeschmälerter Rationalität» (Theodor W. Adorno) aufs Korn genommen worden – in ihrem Geist vollzog sich unaufhaltsam die «Verwirklichung der gewaltfreien Wahrheit des Ästhetischen» (Hauke Brunkhorst). Das gilt ebenso für die politischen Herausforderungen nach der Wiederherstellung der deutschen Einheit im Jahr 1990: Seitdem wurde die deutsche Gesellschaft zwar zu neuen «Transformations- und Angleichungsprozessen» (Peter Lautzas) herausgefordert, aber immer wieder brachen Kontroversen auf, wenn es um Orientierungen der «inneren Einheit» ging.

Bahnbrechende Entwürfe des Geschichtsidealismus in den vergangenen zweihundert Jahren hatten schon unter dem Druck moderner Industrialisierungsschübe zur Erosion der theologischen Sprache, insbesondere ihrer Authentizität, beigetragen. Aus ihrem Faktum der Entzauberung ergaben sich neue pilotierende Antriebe der Lebensbewältigung. Thematische Orientierungshilfen sollen Denkwege der folgenden Untersuchung erhellen – und das unter dem Blickwinkel von Tradition, Pluralität, Auslegung, Sprachwandel und Verfremdung. Da in den Ausführungen zu den «heiligen Bergen» sowohl wissenschaftliche Analysen und Erkenntnisse als auch Gedanken und Aussagen in «Literatur» und «Texten» ausgewertet werden, präsentieren sie sich in folgedessen einer «Wissensgesellschaft» kulturgeschichtlich komplex, perspektivenreich und interdisziplinär. Eine solch risikobereite «Berg-Matrix», mit der ein Zeitraum von mehr als 5.000 Jahren aufgerollt wird, fordert Widersprüche und viele reale, neuronale, methodische und philosophische Bedenken geradezu heraus. Doch wer Teile nicht für das Ganze hält, muss neben bewussten «Zeichen-Setzungen», rationalen

Beweisverfahren, intersubjektiven Theorien, ideologischen Schrittmacherdiensten und diffizilen Entwicklungsbedingungen auch ein über Methoden hinausgreifende «Möglichkeitsformen» des subjektiven Handelns berücksichtigen. Viele «Relectures» von aufregenden «Texten», deren Feinheiten als «Möglichkeitssinn» mehr über ihre Verfasser aussagen können als diese zu wissen vermochten, werden subtilere Deutungen gerade denjenigen Lesern abverlangen, die über eigene Lebenserfahrungen verfügen.

Im Sprachprofil futurologischer Lebensbewältigung können Belehren und Verstehen, die auf das autobiografische Gedächtnis und den persönlichen Lernprozess Einfluss nehmen, stets aus Altem etwas Neues bilden, als befänden sich Autor und potenzieller Leser bzw. Sprecher und gedachter Adressat gegenwärtig, interkulturell und kommunikativ zwar in verantwortungsvollen, aber ungesicherten, nicht irrtumsfreien und stets beschleunigten «Wende-Situationen» der Modernität. Bekanntlich würde den «Modus genetischer Sinnbildung» (Jörn Rüsen) ein «Geist der Utopie» anspornen, der «lebendige Geschichte» als Aggregat einer neuen Fortschrittlichkeit ausweist.

Idealismus, Pilotierung und «Sprachregler»: Modularisierung, Entschleunigung und Konvergenzbilder

Modernität erschafft immer neue partikuläre Deutungsoptionen, so dass kulturelle Aneignungen und Verarbeitungsleistungen entstehen können, wenn konstruktionslogische «Modelle» an Attraktivität einbüßen und Revisionen zugunsten zukünftiger Konfigurationen notwendig sind: Wieder einmal herrscht im theoretischen «Modellbau» hektische Unruhe, denn die Zahl, die naturalistische Lösungsansätze des anthropologischen «Selbstmanagements» addiert, ist Legion. Das von Friedrich Schiller berührte Modernitätsproblem «Erziehung des Erziehers» lenkt einleitend die Aufmerksamkeit auf seine 1795 veröffentlichten Briefe «Über die ästhetische Erziehung des Menschen». Wolfgang Riedel meint, dass die «Bestimmung der Modernität» mit dem «Referenzdatum 1800» Schillers «anthropologische Wende» einleitete. Durch den resignativen «Verzicht auf jede Unsterblichkeitshoffnung» (Wolfgang Riedel) hatte sich das «Recht des Subjekts zu individueller Totalität» (Wilhelm Voßkamp) im sittlichen Konzept ausgebildet, sowohl sinnlich durch die «Schönheit der Kunst» als auch vernünftig durch den Empirismus der Wissenschaften vom Menschen. Diese innerweltliche Gleichzeitigkeit, die individuelle «Veredlung» des Charakters einerseits und die anthropologische Entfaltung versöhnender Ästhetik andererseits, pilotierte im «utopischen Diskurs» (Richard Saage) autonome Haltungen des Interessanten. Mit dem Freiheitsideal, das die religionskritische Prämisse im «Sinne eines institutionellen Stillstellens von Geschichte» (Wilhelm Voßkamp) aufgreift, erfreuten sich Kunst und Wissenschaft gleichsam der staatsfreien Form einer institutionalisierten Entzeitlichung. Schillers Utopie ästhetischer Vollendung hatte eine neue Theorie vom Menschen entworfen und das Ideal des «bloßen» Spieltriebs, der den Zukunftsraum hervorgebracht hatte, harmonisch mit dem Ideal des «lebenden» Bildungstriebes verknüpft: Die Anthropologie wird ein «Erfahrungsmodell politischer Modernität» (Wolfgang Riedel), das nicht nur wechselseitige Kräfte von Körper und Seele oder Institutionen mit Interaktionen von Entzeitlichung und Verzeitlichung präfigurieren, sondern auch «Transformations»-Prinzipien entwickeln wollte.

Schillers Aussagen zum «Staat des schönen Scheins» konzentrierten sich indes auf «auserlesene Zirkel». Im «erfüllten Moment der Zeit» empfinde der Mensch – allerdings unter «Ausschluss der Wahlfreiheit» (Jürgen Brokoff) – das Gegenwärtige, in dem diese «einzige Art des Daseins» einfach eine

«ganze unendliche Möglichkeit seiner Bestimmungen» beschränke. Angesichts der Wirklichkeit von Chaos und Barbarei während der Französischen Revolution erfüllte sich Schillers Idealbild «reine Kirche und die reine Republik» nur in «jeder feingestimmten Seele», die im kontemplativen Wesen des groß angelegten Menschen «unvermerkt» ihre Begründung finde. Sie werde im «konkreten Einzelfall jedoch nur durch eine Gunst der Natur geschenkt», die sich im «unergründlichen Sprung von Natur zu Vernunft» (Antje Büssgen) eben «utopisch» ausdrücke. Genauer Gesagtes muss Behauptetes einschränken: Dem prognostisch Hervorgebrachten ist die sittliche Verbesserung nicht eigen. Schillers Bestimmung beabsichtigt sowohl «eine universale ästhetische Erziehung» (Antje Büssgen) als auch eine freiwillige Reformbereitschaft.

«Erzieher» Schiller, der in den Briefen nach seinem Eingeständnis als der «pädagogische und politische Künstler» agierte, schloss jedoch in einem Brief an Goethe vom 17. Dezember 1795 «für eine Weile» seine «philosophische Bude», denn sein Herz schmachtete nach einem «betastlichen Objekt». Er ließ «fortan seine Kunstwerke nur noch für sich selbst sprechen» (Jürgen Brokoff). Unabhängig davon war die sozialpolitische Praxis gefordert, denn die kulturelle Wechselseitigkeit von Politik, Kunst, Geselligkeitsklubs und Vereinen sollte im 19. Jahrhunderts Verbundensein, Ordnungsstabilisierung und Humanität mit ausbilden: Das Stände übergreifende Gleichheitsprinzip der Mitglieder besaß eine elitäre Vorbildfunktion. Ihre Akzeptanz vermochte wohl Langzeitwirkungen neuer Wandlungsprozesse zu integrieren, ohne aber sinnzuweisende Handlungsanweisungen widerspruchslos durchzusetzen. Modernität als Wahlmöglichkeit im Sprachwandel verdrängte theologisch Wahrheitsfähiges und demonstrierte derartig die Professionalisierung und Pilotierung einer semiotischen Zeichenrealität, dass «Utopien einem permanenten Verzeitlichungsprozess unterliegen und institutionelle Festigkeit selbst zur Disposition stellen» (Wilhelm Voßkamp): Utopismus ist das lebendige Bewusstsein der Möglichkeiten, ein Potenzial als Denkprinzip des offenen Horizonts.

Idealistische Konzeptionen, deren Verfasser Anfang des 19. Jahrhunderts mit der «Wende zur Ästhetik» (Odo Marquard) das Unvereinbare in systematischer Funktion optimistisch vereinbaren wollten, variierten in der Kontingenz einen heilsamen Sinn. Konjunkturell schwankend und gestaltenreich forderten ästhetisch ausgreifende Modellierungsoperationen bis in die Gegenwart eine «bewusste, verantwortliche Selbstzucht» (Winfried Schulze), erreichten aber keine wesensgleiche Verschmelzung von Ästhetik und «Religion». Nun zeigt sich Religiosität in der «religiösen Aufladung [!]

der ästhetischen Erfahrung, in der Aufmerksamkeit auf das Auratische der ästhetischen Kultur, schließlich in der Medienkultur des Kinos und Fernsehens, in anderen Formen der Diesseitsheiligung wie sie in Sportarenen, Wellnessoasen und Fitnesscentern geschieht» (Wilhelm Gräß).

Inhuman wurde die Welt-Aneignung, die literarästhetisch auf Artificialität verwies, im 20. Jahrhundert durch rassistische, marxistisch-leninistische, stalinistische und maoistische «Transformationen» unerträglich pervertiert: Nicht zu vergessen sind die in der Schreckensgestalt Pol Pots. Was geschah nicht alles im Namen ihrer Heilsansprüche, um durch ideologische «Plastifizierungen» das Bild des «Neuen Menschen» auszurufen? Evolutionäre Beherrschungstechniker codierten auch naturalistische, konstruktivistische und produktionsästhetische bzw. kreationistische Gesellschaftsmodelle, die sich im erkenntnistheoretischen Denken der Selbstentgrenzung wählten. Hinzukommt, dass ästhetische Urheber-schaft das wahrnehmende Subjekt in seinen Transformationen der Gestaltmodellierung, Weltbeherrschung, Selbstausslegung, und Selbstentfremdung konzeptionell bis zur «Globalgeschichte» herausforderte. Kognitive Spielräume, in denen eine «ästhetische Obliviologie» (Kai Behrens) die ambitionierten Ebenen verschiedener literarischer Vorstellungshorizonte selektiv entfaltete, beherrschten den eigenen Objektcharakter für Projektionen einer zweckdienlichen Rationalität: Verfechter soziokultureller, soziobiologischer bzw. selektionsprämierter Pilotierungen entwarfen religionsorientierte «Module», pädagogische «Schlüsselqualifikationen» oder leiteten «Evolutionäre Algorithmen» ab aus dem transparenten Vernetzungsmodell von evolutiven Standards in einer verzeitlichten und derealisierten Gesellschaft. Entsprechende pädagogische Konstruktionskonzepte behaupteten im analogen Sinn den Wert ästhetischer Symbolisierungsentwürfe, die Wirklichkeit abstrahieren, als könnten sie Verstehensprozesse präventiv erhellen, enträtseln und antizipieren. Folglich konnte sich das Interesse des ästhetischen Subjekts intentional nicht der ständig neu abzustimmenden politischen Wechselbeziehung zwischen Theorie und Praxis entziehen, besonders dann, wenn es sich um ethische Vollendungen handelt, deren Gleichschaltung durch Modellierung, Modularisierung und Pilotierung sog. Einheitswissenschaftler mentalistisch wie total im Blick haben.

Die semiotische Zukunftsbewältigung steht im Modellierungsbann einer Ästhetisierung: «Muster ästhetischer Modellierung» sind wahrscheinliche «Abstraktionen von Prozessen des Wahrnehmens, Vorstellens, Empfindens, Erkennens und Imaginierens» (Wolfgang Iser), die zum Defigurieren zwingen, um mit dem «Manager»-Auge des Lesers etwas Neues im

Konfigurativen der Lektüre herausfinden zu können. Welchen konkreten Stellenwert nehmen gegenwärtig modellierte Schlüsselfunktionen der Erzieher und Erzieherinnen ein? Die Fähigkeit der Empathie wird eine gesteigerte feminine Eigenschaft sein, sich im «Spiegel-Jargon» als erfolgreiche «Kinderflüsterer» behaupten zu können. Ein Beitrag des «Spiegels» vom 18. Juli 2005 mit dem Titel «Abends in die Elternschule» kommentierte den besorgniserregenden Wertewandel und die Verhältnisse der bundesrepublikanischen Bildungsmisere: In der «wirklichen verkehrten Welt» der Kinder herrsche erzieherische Ratlosigkeit, denn die «einst selbstverständliche Autorität meinen Mütter und Väter künstlich erlernen zu müssen»! Wer ist aber laut «Spiegel» ein überzeugender heilpädagogischer «Elternflüsterer» im Interessenspiel der kontingenzbewussten Erziehungswissenschaftler?

Wird eine selbstkritische Rückbesinnung auf klassische Werte und Normen, aber auch eine «selbstdisziplinierende» Erneuerung der Sprachkompetenz gegenüber dem, was der Kardinalsdekan Joseph Ratzinger in seiner Ansprache zu Beginn des Konklaves als «Diktatur des Relativismus» geißelte, überhaupt möglich sein? Im Jahr 1995 hatte er sich für einen Selbstklärungsprozess der Vernunft, wie Thomas Söder bemerkt, gegen die «Pathologie der Religion» ausgesprochen. Auf welche lebenswahre Weise lässt sich auch die «Notwendigkeit einer wechselseitigen Selbsterhellung und Selbstbegrenzung von Glaube und Vernunft» (Thomas Söder) vermitteln, die laufend mit dem nicht-metaphysischen Denken im «interpretive turn», «topographical turn» und «modernistischen Mainstream» konfrontiert ist? Permanenter «Zeitstress», dem beschauliche Erwartungen wesensfremd sind, erzeugt Leidensphänomene, die sich in den Folgen eines Dynamiksyndroms konkretisieren. Steigende zukunftsbezogene Erfolgserwartungen, die autonomes Selbstwerterleben und konsumorientierte Werteverhältnisse laufend optimieren wollen, lenken ebenso ab von lebenspraktischen Interessen des Erziehungsauftrags, vom Verständnis als Empathie, Geduld und menschlicher Wärme: Gegen überhand nehmende disparate Binnenkulturen, «Wunschwelten», «Parallelgesellschaften» oder utopische Formen einer «Diskursbeschleunigung» hilft vielleicht der pilotierende Gedanke, einen größten Gemeinwohnenner definitiv zu stärken. Das bedarf allerdings übersubjektiver Bezüge, nachhaltiger Autorität und wertegebundener «Richtungen», damit das Selbstwertgefühl des Menschen – behauptet im Jahr 2006 der ehemalige Salemer Pädagoge Bernhard Bueb – befreit werde vom «Bildungsnotstand». In ihm erkennt er hauptsächlich eine Disziplinlosigkeit, die in den «Erziehungsnotstand» geführt habe. Wie aber werden Ärzte Kindern, Eltern und Pädagogen mit ihren

naturalisierten Analysekategorien diagnostisch und plausibel helfen können, wenn sie das Krankheitsphänomen «Aufmerksamkeitsdefizit- bzw. Hyperaktivitätsstörung» (ADHS) im Adressatenbezug als interdisziplinäres Urteil «transformieren» und interpretieren? Kinder bekommen gegen die Leid tragenden Wesensmerkmale eine Tablettentherapie, Eltern und Pädagogen bleiben aber in Erziehungs- und Bildungsfragen auf sich selbst gestellt. Gesellschaftliche, prozessuale und multifaktorielle Trennschärfen, die auf Indikatoren der Verhaltensweisen einwirken, verschwimmen zugunsten technologischer Transfers: «Gravierende organisatorische Transformationsprozesse», die eine Thematik als «interdisziplinärer Gegenstand par excellence» ausmachen, erwartet Werner Helsper nun von der «Diskussion um Elite, Exzellenz und Bildung».

Schülerorientierte Entschleunigung der Unterrichtsabläufe, die insbesondere dem «Lernen lernen», dem selbständigen Arbeiten oder der situationsbedingten Aufnahmefähigkeit durch Langsamkeit dient, ist eine altbekannte Erfahrungsvorgabe: Motivierende Vorgehensweisen, die sowohl zum gemeinsamen «Erkunden» als auch zum Reduzieren der Problemfülle in einer Unterrichts- bzw. «Studenteleologie» veranlassen, sind tägliche «Wundermittel» der didaktisch-methodisch gut ausgebildeten Lehrkräfte. Weitsichtig hatte schon Goethe vor einer selektiven Selbstüberschätzung des Verstandes gewarnt. Von künftigen Lehrpersonen erwartete er in seinem Roman «Die Wahlverwandtschaften», dass sie – gemessen am Beispiel der «Ottilie» – Schülern gegenüber in einer vorwärtseilenden «Pädagogik der Moderne» (Manfred Osten) mehr Geduld statt rastlosen Wollens und hektischer Stoffbewältigung aufbrächten. An anderer Stelle, im Beitrag «Erfahrung und Wissenschaft», ist er der Auffassung, dass man nicht nur den «Theoristen» folgen dürfe. Sein Einwand wird dann unter dem Thema «Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt» näher erläutert: Ein «guter Kopf» hätte «eine Neigung zu Hypothesen, zu Theorien, Terminologien und Systemen», die «aus der Organisation unsers Wesens notwendig entspringen» müssten. Aber «Theoristen» würden Gefahr laufen, die Besonderheit der von ihnen behandelten Gegenstände zu verfehlen, da eventuell ihre wiederholte Fixierung als «isolierter Teil unserer Erkenntnis» zur Gewissheit werde. Der von Goethe «vermutete ontologische Defekt der Ratio» (Manfred Osten) verschärft sich heute angesichts eines «neuronal turn», der nicht nur den freien Willen zur cerebralen Illusion erklärt, sondern auch alle Wirklichkeiten der Tradition, Verantwortung, Interessen und Freiheit radikal, selektiv oder erkenntnistheoretisch in Frage stellt. Jürgen Habermas vertritt die Auffassung, wir müssten die natürliche Evolution

selber auf eine nicht-metaphorische Weise als pilotierenden «<Lernprozess>» begreifen: «Erst eine gelungene «<Naturalisierung>» des Geistes liefert diejenige Interpretation von «<Vernunft>, die schon in der subhumanen Natur am Werk ist».

Reformpädagogische Handlungen, deren kulturelle Möglichkeitsbedingungen des Alten und Neuen dem Menschen entgegenkommen, bedürfen erfahrungsgemäß der kontinuierlichen Qualität – wiederholend, erneuernd, fördernd und fordernd. Aber appellative Bildungskonzepte überwältigen verunsicherte Menschen mit der Adressatenbezogenheit einer «Theorie-Rhetorik» (Konrad Reppen) und locken mit der Ästhetisierungs-transparenz einer erfolgreichen «Erziehungstechnologie»: Die profitgesteuerte Nachhaltigkeits-Sehnsucht der Kulturindustrie wird bald universale Standards mit neurowissenschaftlich vernetzten Schülerkompetenzen und austauschbaren Funktionen vorlegen. Erziehungswissenschaftler Jürgen Rekus führte eine Volte aus: «Nicht der Wert der Inhalte spielt eine Rolle, sondern ihr Nutzen». Bildungsstandards seien demzufolge sachindifferente, d.h. wert- und normleere Verhaltensstandards. Entscheidend sei die lebendige Schulwirklichkeit, die Standards in einer programmatischen Wertprofilierung selbstständig anstrebt, inhaltlich ausfüllt und umsetzt: Beispielsweise eigenverantwortlich entwickelte Handlungskonzepte zwischen Eltern, Schülern, Lehrern und staatlicher Aufsicht bzw. institutioneller Trägerschaft können eine Schul- und Erziehungsgemeinschaft formen, die durchgängig und kooperativ sowohl für eine gemeinsame Werte-Gestaltung als auch für einen nachhaltigen Bildungselan der Erneuerung zuständig ist.

Max Webers Schlussurteil, das in seinem 1904/05 erschienenen Aufsatz «Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist» nachzulesen ist, hebt die Bedeutsamkeit «religiöser Bewusstseinsinhalte für die Lebensführung» hervor. Deren unverändert gültige Dimension, die für die kulturellen Leistungen «so groß vorzustellen, wie sie tatsächlich» gewesen sei, erfährt nach hundert Jahren für den «Geschichtsunterricht an Europas Schulen» (Waltraud Schreiber) didaktische Denkanstöße angesichts der aktuellen Wertekonflikte. Auf ihre Aktualität als «Rückkehr des Religiösen» hat neuerdings der Münchener Theologe Friedrich Wilhelm Graf in seinem Buch «Die Wiederkehr der Götter» hingewiesen. Eine religiöse «Spurensuche», die sich vom Theoriedruck des modernen Historismus emanzipiert, könnte in der Wahrnehmung der «Götterdämmerung» (Volkhard Krech) geschehen. Noch energischer fordert zur Gottesrede ein «provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft» (Johann Baptist Metz) als «memoria passionis» auf, das dem allgemeinen postmodernen Unschuldsmithos und

dem Ästhetisierungssoz kultureller Amnesie widerstrebt. «Gottesberg» und «Berg-Offenbarungen», Verborgenheit und Rettung Gottes oder Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes konkretisierten «abgründige Gotteserfahrungen» (Friedhelm Hartenstein) der paradigmatischen «Stellvertreter» Moses und Abraham. Ihr vorbildliches Handeln gegenüber Gott entlastete das Volk Israels und prägte Eindrücke zwischen Distanz und Engagement, realer Tauglichkeit und vertrauender Beständigkeit, dem alten und dem neuem «Licht» oder der Morgen- und Abendröte: Bildliche und begriffliche Potenziale stifteten mehrdeutigen Sinn, der in historischen Zeiträumen sowohl variable Proportionen als auch Formen der Herkunft und Realisation entwickelt hat.

Euphorie und Widerstreit sind der Wissenschaft eigentümlich. Die Evolutionstheorie sorgte für kooperative Verbindungen zwischen den Naturwissenschaften einerseits und den Human- oder Sozialwissenschaften andererseits. Zur «Naturalisierung des Geistes» (Jürgen Habermas) zählen aufgefrischte Thesen der sozialwissenschaftlichen «Konvergenztheorie», der kulturelle Wortbestandteile transzendentaler Semantik nicht eigen sind. Neuester Teil des evolutionären Ansatzes ist die «Konvergenz von Moral und Natur» (Christian Illies). In der Debatten-Kultur über symbolische Zeichen-Beziehungen, genauer gesagt über Verknüpfungs-Vorstellungen des Großbilds von Mensch, Kultur und «Berg», bereiten deren soziale Transparenz-Bezüge pilotierenden «Netzwerkern» wie «Sprachreglern» keine Schwierigkeiten. Ihre ästhetischen Wirklichkeits-Assoziationen organisieren nicht selten mit komplexen papierenen Stilgebilden ein naturalistisches Wortfeld «staatsbürgerlicher Solidarität» (Jürgen Habermas), das sich erst durch gewohnheitsmäßig realisierte Theorie verfestigen soll: Konvergenzmechaniker prognostizieren damit gesteuerte Wandlungsprozesse. Neuerdings neurowissenschaftlich erklärte Gedächtniskodierungen, die kognitive Modelle der Naturalisierung sukzessiv vervollständigen, würden Abrufprozesse der Pilotierung determinieren, die sich in überlagernden Prozessen von der Konvenienz, über die Kongruenz bis zur Kompatibilität mit jeweils spezifischen Proportionsanteilen ergäben. Eine derart funktionalisierte Sprachregelung, deren ästhetische Selbstakzeptanz durch die medialen Veränderungsprozesse der Moderne begünstigt worden ist, würde durchaus eine temporäre Aktivitätskonstellation sein, wie ein noch folgender «Tempelberg»-Artikel vom 23. September 2004 der Wochenzeitung «Die Zeit» beweist. Dessen autonom gestalteter Rekonstruktionsprozess erfordert wegen der sprachlichen Kodierung im stabilisierten «Konvergenzbild» nicht nur Erklärungen im Voraus, sondern er leistet grundsätzlich

im Thematischen semiotische «Zeichen»-Variationen: Transparenz, Vergegenwärtigung, «Erlösungs»-Affinität und Funktionalisierung ist das Eine, Divergenz, Konkurrenz und vorgetäuschte Konvergenz das Andere. Konvergenz erscheint letztlich soziokulturell oder systemtheoretisch als euphemistisches Bestimmtsein ein versöhnlicher Entwurf zu sein, in dem synergetisch koordinierte Konstruktionskräfte oder ästhetische Abstraktionsfaktoren unterschiedlicher Richtungen wie in einer Metamorphosierung bzw. Analogisierung zusammenwirken.

Hans Ulrich Gumbrecht veröffentlichte unter der Überschrift «Wenn zwei sich nähern, freut sich die Katastrophe» in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» vom 18. April 2007 Ergebnisse eines Symposions, das Personen aus Wissenschaft, Wirtschaft, Kultur und Politik an der amerikanischen Universität Stanford zu «intellektuellen Experimenten» angeregt habe. Gemeinsam hätten sie im zeitdiagnostischen Ansatz viele vernünftige Prozesspotenziale von «paradoxaer Konvergenz» erörtert, die deswegen paradox seien, weil sie inkompatible Phänomene oder inkompatible Wahrnehmungen gleichzeitig mit kompatiblen zur Geltung brächten. Schlagende Beispiele seien sowohl die Bio- und Kommunikationstechnologie als auch der religiöse Fundamentalismus, deren konvergenzbereite Vernetzungspotenziale jeweils eine eigene Dynamik entfalten könnten. Im fusionierten Wahrnehmungswechsel zwischen historischer Zeit, die als vergangene Gegenwart nur vorübergehend in Überresten sichtbar werde, und der ästhetischen «Zeitstruktur des reinen Bewußtseins» (Hans Ulrich Gumbrecht), die einem «Zeit-Mechanismus» ohne Räumlichkeitsdimension entspreche, würden Menschen dann augenblicklich «transzendental» ermächtigt – wie in der Christophanie, die Saulus auf der Straße von Jerusalem nach Damaskus als «Erscheinung überwältigt» habe. Nach Gumbrechts Perfektibilitätsthese war das «Alte Testament Vergangenheit» und das «Neue Testament Zukunft» geworden: «Zeitmarkierungen im Raum» (Hans Ulrich Gumbrecht), wie der biblische Stern, dem die orientalischen Weisen als «Stargucker» zum Fest der «Epiphanie» gefolgt waren, «transformierten» das «Kontingente in «notwendige» Ordnung» (Wilhelm Voßkamp). Futurologische Konstrukteure denken nun mit wundersamen Ästhetisierungsformeln über Großprojekte nach, denn sie steigern die «Möglichkeit der Komplexitätssteigerung zu einer Sphäre, welche Konflikte erhalten, produktiv machen und zugleich das Risiko ihrer Kollision minimieren kann» (Hans Ulrich Gumbrecht).

Fusionsreiche Offenheit formt «Aggregate», die Modernitätselemente ästhetischer Transparenz und pilotierender «Transformation» durch gewagte

Modularisierung standardisieren. Unter Zuhilfenahme kohärenter Handlungsmächte der Kommunikationsmedien beschleunigt vor allem die grenzenlose Cyberspace-Bildsprache jegliche gleichgeschaltete «Näherung zueinander» in der Frage, welchem Akteur Kompetenz und Macht über «Seele» und «Körper» vermeintlich anzutragen ist. Gehaltlose «paradoxe Konvergenz», ein erkenntnistheoretischer Konstruktionsentwurf, bleibt immer den systemischen Grundsätzen treu, indem ihnen mit referenziellen Operationen zugearbeitet wird. Vereinheitlichende Konstruktionsstrategien bedürfen dringend der komplementären Überprüfung: Je nach potenzieller Disposition, die «Persönlichkeit» durch Denkarbeit mit inneren und äußeren Faktoren entwirft, revolutionieren menschliche Wirkungsspielräume in der «paradoxalen Konvergenz» entweder das technikgläubige Gleichgewicht «koordinierter Konvergenz» oder sie «enttarnen», relativieren und polarisieren Kommunikationsbedingungen, die einen systemtheoretischen Erkenntniswert kultureller «Transformationen» in vermeintlicher Harmonie vorspiegeln.

Manch zweckvoll erklärter «Prozesscharakter» hat in den jahrhundertalten Kulturlandschaften erhebliche Erosionen hinterlassen. In der Wissenschaft werden «Einsichten der Metaphernforschung» (Ruben Zimmermann), Bereiche «metaphorischer Wahrheit» (Paul Ricœur) und Verweisungsbezüge anamnetisch-kommunikativer «Metaphorisierung» (Frank-Lothar Hossfeld) als Chancen einer «Trendwende» erörtert; neben der Metaphorik sind sprachbildliche Deutungskategorien wie Mythos und Symbol mit ihren nuancenreichen Feinheiten unerlässlich, weil das Gemeinsame verschiedener Bedeutungsebenen von Wirklichkeit, Sprache, Religion, Kultur, Lesegewohnheiten und ästhetischer Sensibilität relativiert worden ist. So wurden einerseits substanzielle Anteile ihres Vorhandenseins vergessen, relativiert, verändert und reduziert oder neue metaphorische Innovationsgrade sind auf Kosten älterer hinzugewonnen worden. Andererseits bereiten gleichgeschaltete Vielschichtigkeit, Mehrdeutigkeit, Pilotierung, Modularisierung und Widerspruch auch intellektuelles Vergnügen, schaffen mentale Beweglichkeit, Geselligkeit und geistige Zugehörigkeit.

Philologische Verstehensbemühungen und textstrukturelle Kohärenzaspekte mehren das interpretatorische Vermögen literarisch außerordentlicher Texte, konterkarieren einheitssprachliche Ansprüche von «Netzwerkern», «Sprachreglern», «Architekten» oder «Imperialisten» und gewährleisten insofern eine rationale Differenzierung, welcher Gesichtspunkt der vieldeutigen Verstehensproblematik auf der Deutungsebene, im Kontext bzw. in der Anschlussfähigkeit schlüssig werden könnte. Indem diese Positionen

zum Wettstreit um spezifische Wirkungsgrade der Metaphorisierung anregen, ermutigen sie zum Waffengang des Geistes, denn Pluralisierung kann den Sprachgebrauch mit seinen eigenen Sprach- bzw. Denkformen philologisch aufwerten und über die Metaphorisierung eine Vielfalt möglicher Definitionskriterien entwickeln: In die Pflicht genommen wird das über Jahrhunderte semantisch «verdichtete Wort», die «Sinnproduktion durch Sprache» (Hans Erich Bödeker) oder das verdrängte «philologische Gedächtnis». Dessen gleichsam überlieferter «gerechter Mehrwert» ist im Ganzen ein etymologischer Reichtum, den keine an Beliebigkeit grenzende Polysemie in Frage zu stellen vermag.

Zeichenpluralität und Formvarianz: «Gerechtigkeit» und «Palimpsest-Modell»

Ein semantischer Bildverschleiß aufgrund methodischer Prägungen des Historismus hat plurale «heilige Zeichen» (Ulrike Janssen), Neuorientierungen der «Bilder» und «Figuren» sowie divergierende Sprachregelungen entstehen lassen: Gefühlsaskese hat Abstraktionen ästhetisch kompensatorische Wege gebahnt. Im alltäglichen Sprachgebrauch modulieren Worte gleichfalls Gedankengänge, erzeugen «transparente» Strukturen oder labyrinthische Verwirrungen und rufen bisweilen kommunikative Kontroversen hervor. Diversifizierende Denkmuster erweitern ebenso Handlungsspielräume, denn sie entwerfen im kollektiven «Machtgehabe» soziokulturelle Modellierungen der Zukunft oder konfundieren Konvergenzkompromisse bis hin zum gleichgeschaltetem Verfassen von «Fassadentexten»: Dabei suggerieren Worte, denen zugesprochene Bedeutungen nur scheinbar innewohnend sind, formale Erwartungen; für deren ästhetisch gelingendes Modellieren Interpretatoren begrifflich aber ein selektives «Stillstellen» von störenden Kontinuitätsfaktoren eingeplant haben. Im reglementierten Produkt lassen sich Probleme von «Sprachreglern» sowohl hypothetisch-kommunikativ als auch begrifflich mehrdeutig «verschieben», arrangieren und auf jeweils «Erste-Person-Perspektiven» (Matthias Stefan) hin übertragen. Ihre Täuschungen beruhen sowohl auf Manipulationen als auf mangelnder Souveränität der Menschen, Handlungsschritte oder Verantwortlichkeiten mit kognitiver Trennschärfe zu differenzieren.

Ebenso fördern technologisch vermittelte Gestaltwahrnehmungen zum einen sprachlich-pilotierende Exaktheitsansprüche, zum anderen wirken Deutlichkeitsverluste von Form und Substanz autonom, emanzipatorisch, dramatisiert und fortschrittlich. Selektive Wertekriterien und ein dynamisierter Konstruktionsmechanismus produzieren wiederum nach gängiger Meinung Transparenz und perfektionieren Funktionen breitgefächerter Kommunikationsmodelle. Die transkulturelle «Lichtenergie»-Technologie mit einer revolutionären «Raum-Geschwindigkeit» hat bekanntlich eine radikal zeitverkürzende Konjunktur. Ihre «Tele-Topologie» (Paul Virilio) vernetzt mit digitalisierten Worten und Bildern eine «Geschwindigkeit des Sehens», indem Leser bzw. Betrachter oft mit unterhaltsamen Handlungssurrogaten bis zur «häuslichen Bewegungslosigkeit» (Paul Virilio) befriedigt werden: Jedermann Bekanntes sichert ungeteilte Zustimmung, denn sie ist bisweilen das Konsens-Echo der befriedigten Konvergenz-Kulisse.

Keine noch so beschworene hegelianische «List der Vernunft», wiederkehrend in einer induzierten «Strategie» göttlichen Handelns» (Jan Assmann), wird eine «paradoxe Konvergenz» in einen «gerechten Sprachgebrauch» oder in eine «gerechte Herrschaft» einfach «transformieren» bzw. «transportieren» können. Projektive «Konvergenz» begünstigt vielleicht im formierten sozialen Zusammenleben oder im geschichtslosen «Schein-Bild» des Augenblicks eine defizitäre «Sprache für alle». Aber sie taugt weder für eine sog. gerechte Welt bzw. gerechte Ordnung noch für ein säkularisiertes Allheilmittel der Integration, der Harmonie, des Glaubens und der Kultur. Eine ästhetisch formalisierte «Konvergenzsprache», die mit dem Verhandlungsmittel «Vernunft» zum Einlenken vorbereiten soll, bewirkt allzu oft kommunikative Distanz und wenig Effizienz im Erfahrungsraum seelischer Zustände. Dass in der Liturgie moderne mediale Gestaltungsformen Eingang gefunden haben, ist allseits bekannt. Kaum konsensfähig ist aber das zeitdiagnostische Vorhaben, biblische Texte, die seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts «durch und durch als Werke von Menschen» (Jörg Lauster) ausgewiesen werden, zum hermeneutischen Experimentierfeld einer zeitbedingten bzw. gleichgeschalteten Konvergenz zu erheben. Menschliche Selbst-Gerechtigkeit pocht zwar auf konvergenztheoretische oder auf systemtheoretische Leistungen eines scheinbar «gerechten Sprachgebrauchs», denn der fundamentale Geschenkcharakter der Gerechtigkeit (Mt 5, 20–23, 5, 28–32 Röm 3, 18–10, 3 Phil 3, 9) wird als Gnadengabe und als Forderung Gottes verkannt.

«Gottes Gerechtigkeit» (Joh 17, 25 Röm 3, 21 f. 3, 26 Mt 6, 33) ist unerschütterlich und unwandelbar wie die Berge (Ps 35, 7). Ihr Bild der unermesslichen Größe Gottes ist Exzellenz-Grundlage eines religiösen Terminus, der als Verhältnisbegriff eine Wesenseigenschaft der Gottebenbildlichkeit markiert, ebenso Wahrhaftigkeit und Treue Gottes zu sich selbst und gegenüber seinem Bundesvolk. Im soteriologischen Verständnis ist Gerechtigkeit somit gebunden an die Person und das Heilswirken Jesu Christi: Gleichheit und Gerechtigkeit sind gemeinsame geduldfordernde Gemeinschaftsaspekte einer zukünftig besseren Gesellschaftsordnung. Die Stellungnahme des Rates der EKD zur «Bibel in gerechter Sprache» vom 31. März 2007 enthält insofern Ästhetisierungsvorbehalte, denn sie reflektiert kritisch sowohl eine sachadäquate Authentizität des übergeschichtlichen «Offenbarungszeugnisses» (Bernd Oberdorfer) als auch moderne Vermittlungsleistungen der evangelischen Theologie. Die EKD empfiehlt die «Lutherbibel in der Fassung von 1984», weil sie «der maßgebliche Bibeltext der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen für

Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge» ist. In der Stellungnahme kommt ebenfalls unmissverständlich zum Ausdruck, dass die «Bibel in gerechter Sprache» sich «nach ihrem Charakter und ihrer sprachlichen Gestalt generell nicht für die Verwendung im Gottesdienst» eignet. Jens Schröter vereditete 2007 im Sammelband «Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs» das Thema «Ideologie und Freiheit» bzw. «Übersetzung und Interpretation» in aller Konsequenz: Erstens spiegele die «Bibel in gerechter Sprache» sicherlich eine «bestimmte politische und theologische Position wider», aber nicht «die sprachliche, kulturelle und religiöse Welt der biblischen Texte». Zweitens stelle sie «philologisch, hermeneutisch und theologisch einen Rückfall hinter das reformatorische Schriftprinzip und die Grundlagen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft dar».

Die in der evangelischen Theologie erfahrungsgeschichtliche «Verhältnisbestimmung von Prinzip und Methode», die seit Ende des 18. Jahrhunderts «Transformationen im Verständnis der Schrift aber auch in dem der Methode» (Jörg Lauster) rekonstruiert hat, war hermeneutisch ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Man könnte mit Friedrich W. J. Schelling vielleicht von einer «dialektischen Identität» sprechen, denn dieser Gleichschaltung fiel damit die «Annahme einer unmittelbaren göttlichen Autorschaft der historischen Vernunft» (Jörg Lauster) zum Opfer. Die «biblischen Texte als Ausdruck religiöser Erfahrungen» (Jörg Lauster) spiegeln nun geschichtliche Entwicklungsschritte der Schriftlehre im neueren Protestantismus wider: Gegenüber der bisher normierenden «Lutherbibel» wird fortan von Modernisten eine «gerechte» Grundlage bevorzugt, die als «Übersetzung niemals empirisch richtig sein» (Melanie Köhlmoos) kann. Vermeintlich sanierte Glaubenskriterien, Formen reformatorischer Gemeinsamkeit und Differenz, tragen hier und jetzt dazu bei, dass einerseits die Gedächtnisstiftung und autoritative Bewahrung der reformatorischen Identität eine Verständigung gewährleisten können. Andererseits werden alltagsgemäße und versöhnende «Erneuerungsabsichten», die qualitative Differenzverhältnisse sprachlich bewusst offen lassen, eventuell die Tragweite von literarästhetischen Vereinheitlichungen, pilotierenden Übertragungen, Transformationen oder Akkommodationen in Übersetzung und Vermittlung zur Sprache bringen.

Gegenüber philologischen Textkriterien einer wie auch immer historisch auslegbaren «gerechten Sprache» beunruhigen jedoch historische Rekonstruktionen und exegetisch umstrittene Modifikationen bis zur zeitgemäßen «Neuübersetzung», die im Zeitraum 2001 bis 2006 als «Bibel in gerechter Sprache» entstanden ist: «Gerecht» wird «im weitesten Sinne als

nicht-diskriminierend» (Helga Kuhlmann/Peter Steinacker) angeboten. Gerade deswegen werden Forderungen der Befreiungstheologie, feministischen Theologie, Sozialethik und des christlich-jüdischen Dialogs wie Bausteine eingearbeitet. Die Verwendung des Gottesbegriffs in seiner «Vielfalt» (Helga Kuhlmann/Peter Steinacker) richtet sich nach dem Aspekt der «Transparenz», denn es handelt es sich im «Bibeltext» um patriarchale und «wortgerechte» Verstehensbedingungen oder um exegetische Lesarten zu äquivalenten Begriffen wie Gott, Evangelium, Autorität, Gehorsam, Glaube, Vater, Herr, Freiheit, Gewalt, Gerechtigkeit, Herrschaft, Sklave, Knecht und Diener. Gehaltvolle Original-Vorbehalte gegenüber einem «geschichtsfernen Kritizismus» (Martin Hengel) oder der sprachlichen Unsicherheit «Was sollen wir nun sagen?» (Andreas Lindemann) sind genauso bekannt wie die Gefahr einer ideologischen Zurichtung von Texten, die das «sprachwissenschaftliche Axiom von der Inkommensurabilität der Systeme» (Melanie Köhlmoos) nicht beachten. Ausdrücklich kritisiert Ingolf U. Dalferth «Züge einer schwärmerischen Ideologie» in der «Bibel in gerechter Sprache».

Formvarianz ist in der theologischen Literatur inzwischen «en vogue»: Ruben Zimmermann reflektiert über «Paradigmen einer metaphorischen Christologie», deren Deutungsoffenheit und Deutungsbedürftigkeit sich erst durch die «produktive Rezeption eines Lesers bzw. einer Leserin» erschließen lasse. Diese «systematisch-theologische Perspektive» wird nun zur «christologischen Metaphorizität» transformiert, so dass die thematischen Beiträge das Erkennen «deutliche[r] Konvergenzen» hervorbringen. Welch eine facettenreiche Spannweite der alternativen Interessen wird in diesen Formulierungen augenfällig, die im Zusammenhang mit dem Gottesnamen, der metaphysischen Wahrheit und der reinen Zweckrationalität weder dem eigenen Anspruch noch dem kirchlichen Lehramt gegenüber vereinbar sind.

Fragwürdig bleiben kontingenzbezogene «Adaptionen», deren gesellschaftlich zeitkonformen Versuche mit Sprachbildern sowohl Gottes Worte als auch Gottes Absichten ästhetisch vermittelt denken, indem sie ebenso eine Neuinterpretation der ethischen Ausrichtung in den jeweiligen faktischen Zusammenhängen vernetzt antizipieren. Neukonstruierte «gerechte» Übersetzungen des biblischen «Geschichtsdokuments» sind «methodisch» eingreifend, variantenreich, kombinierend oder implementierend. Noch in den vergangenen fünfhundert Jahren war die Lutherübersetzung als «Übersetzung und Originaltext» (Helga Kuhlmann/Peter Ebach) individuell wie kollektiv «identitätsstiftend»: Die geoffenbarte Gottesrede hatte in der jüdisch-christlichen Tradition, in der europäischen Kulturentwick-

lung und in der Weltkirche das «lebendige Gedächtnis» (Ingolf U. Dalferth) gestiftet und Menschen im subjektiven Werdensprozess zur kontinuierlichen Erinnerung befähigt. Auf diese Weise ordnete das christologische Gedächtnis auch das Sich-Erinnern der Gottebenbildlichkeit, dem «das präsentisch-dialektische, das geschichtlich-narrative, das typologisch-figurale, das ikonoklastische Moment der Bildlichkeit beizufügen wäre» (Johannes Rauchenberger).

In «gerechter» Wissenschaftlichkeit, die eher ein «frommer» Wunsch bleibt, diskutiert eine freiheitliche «Gedächtnispraxis» selbstgesetzte Grenzen religiös pluralistischer, vergessenslogischer, «synergetischer», kompensatorischer bzw. komplementärer Kopplungsideale: 1. Analog zur erwähnten «theologischen Sprachpolitik» engagierter Bibelwissenschaftler präsentieren sich historisch-philologische Wirklichkeitsphänomene in Sprache und im Geschichtskontinuum, die eine selbstkritische Plausibilität einfordern. Insbesondere interpretatorische Nachweise ihrer zeitbegrifflich konkreten Tauglichkeit, deren pilotierende «Wiederholung» den strategischen «Schlüsselbegriffen» lenkende Wege vorgaben, disziplinieren klare semantische Perspektiven und schließen «chemische» Wortverbindungen und «zeitgerechte» Äquivokationen aus. 2. Das handlungsbereite Subjekt kann beliebige Termini der Wissenschaftssprache wie Transformation, Transparenz, Akkommodation, Kompensation, Modularisierung, «Überschreibung», Übersetzung, Übertragung, Selektion, Pilotierung, Paradigma, Kohärenz, Konvergenz, Relevanz, Adaption, Assimilation, Metamorphosierung, Kommunikation und Typologie auch im «Mainstream» eines «wissenschaftlichen Oblivionismus» (Harald Weinrich) unter die Lupe nehmen. Ebenso stößt die Ästhetisierung als forderndes Desiderat gegenwartskonformer Erwartungen, besonders im Wittgenstein'schen Sinn als «Sprachspiel» oder «Lebensform», auf synchronische Verwendungsvorbehalte. 3. Die kanonisch-exegetisch vergegenwärtigte Offenbarung der Kirche verantwortet das memorierte «Wort-Schema» innerhalb der Wirklichkeiten eines «gerechten Sprachgebrauchs»; denn in temporärer Modalität handeln progressive neutestamentliche Theologen, «Vernetzer» oder «Sprachregler» als aktive Anpassungs-Protagonisten. Ihre vorgeordneten Regulierungen steuern den «dynamischen *Prozess der Wahrnehmung*» nicht nur als diachronische Herausforderung, sondern auch unter dem emanzipativen Anspruch der «Gültigkeit in der situationsbezogenen Applikation und Transformation» (Ruben Zimmermann). 4. Der Historismus vertieft mit der «Dialektik der Säkularisierung» (Sigrid Weigel) sprachliche «Erfahrungspraktiken» des angewandten Reduktionismus, die «wissenschafts-

imperialistisch» verschiedene vernünftige Handlungswirklichkeiten mit oberflächlichen Metamorphosierungen konstruieren. Induktive Impulse liefern ebenso systemtheoretische Methodenstrategien des Kreationismus, evolutionistische Rationalisierungsmechanismen der «Sehschärfen-Modi», kognitive «Konstruktionskulturen» und hybride Mischverhältnisse durch «Metaphern-Migrationen». 5. Die Immunisierung durch eine Einheitssprache der «Imperialisten» würde praktisch jede «heimatliche» oder national-subjektive Auslegung einer geistigen Verfasstheit von Menschen und Texten rigoros reduzieren. Transsubjektive Objektivitation, ohne transzendenten Eingriff «von oben», erleichtert sprachliche Reglementierungen menschlichen Handelns. Sie bilden aber weder Kontingenzen der sozialen Differenzierung ab noch sind sie in der Lage, Homogenitäten der Vermittlung dauerhaft zu erhalten. Einheitswissenschaftliche Objektivität als letzte Sinnstiftung – für Günter Abel eine «Transformation der Wissensordnungen» – ist mit allem Nachdruck ein Trugschluss: Ihre gleichgeschaltete Einheitsvernunft wäre eine nicht einlösbare Eindimensionalität. Durch sie würden Zukunftserwartungen regularitätshypothetischer «Verstandeseinseitigkeit» (Eugen Drewermann) produziert, deren synthetische Transformationslogik sprachlich weder stabile noch empirische Sinnzuweisungen sein können. Wirkungsvoller und entmündigend steigert die «maschinelle Infantilisierung» (Günther Anders) selektierende wie kolonisierende Tendenzen der Metamorphosierung oder Analogisierung.

Geschichte ist traditionell der Kontingenz-Raum göttlichen Handelns: Unter dem kognitiven Modernitätsdruck der jüngsten Geschichte potenziert sich dagegen der «häretische Imperativ» (Peter L. Berger) – gegen ein Überhandnehmen selektiven Orientierungswissen und gegen eine entzauberte Vergangenheits- und Zukunftsbewältigung. Beispielsweise im Medium «Zeitung», das mit Themen der harschen Lehrerkritik nicht geizt, erschien zugleich ein etwas unauffällig wirkender Randartikel mit dem leitmotivischen Thema «Tempelberg der Sterngucker. Das weltgrößte Teleskop wird eingeweiht – auf heiligem Boden». Heiliger «Bodenständigkeit» entsprechen die liturgische Wiederholung und die adessatenbezogene «Relecture» im folgenden Gedankengang.

Bibelfeste Kenner verstehen das religionsgeographische Bild des von besonderer Heiligkeit verklärten königszeitlichen Jerusalemer «Tempelbergs» als einen zentralen Ort, an dem Gott sündig gewordene Menschen von «Sünden frei und rein macht und so seine Barmherzigkeit für die Seinen vollzieht» (Ulrich Wilkens). In der Glaubensbindung von Natur und heiliger Berg bzw. Offenbarung und Passion erinnert die Jerusalemtheologie

den «Tempelberg», auf dem Offenbarung zu Liturgie geworden ist. In diesem Gotteslob drückt sich mehr aus «als ein gewöhnlicher Dank an den Rettergott». Allein auf ihn und dem «Sohne Gottes» sind der biblisch-kanonische Felsengrund der Kirche, das Gedächtnis und die «sprachliche Konstituierung eines beseelten <Lobraums> konzentriert, der nach Psalm 148 die gesamte Schöpfung und all ihrer Kreaturen umfasst» (Bernd Janowski). Der alttestamentliche «locus classicus», der Gottes welterfüllende Gerechtigkeit im Psalm 36 in einer sog. «Kosmosmetapher» ausgedrückt hat, konstituiert auf diese exzellente Weise sowohl den heiligen «Raum der Gottesgegenwart» (Bernd Janowski) als auch dessen markierende «architektonische Gestaltung» (Ulrike Janssen) im irdischen Abbild des Jerusalemer Tempels.

Immer war dieses kanonische Berg-Gedächtnis in der israelitischen Gegenseitigkeit von Lebenswelt und Kultur ein sinngebendes Glaubensmerkmal, das während der mühseligen, langsamen und konfliktreichen Wanderung oder in der religiös zu behauptenden Diaspora mit gesetzestreuen Orientierungen bürgte. «Berge» hatten übrigens seit jeher die Phantasie der Menschen beflügelt, die dem Naturbild des Berges in ihrer jeweiligen Kultur einen festen Platz einräumten. Gottes «Berge» versinnbildlichten sowohl dessen beseeltes «Vorhandensein» als auch waren sie Heilszeichen und Verehrungsstätten: In der biblischen Kulturgeschichte imaginierten sie Sinnstiftungen von Figuration, Konfiguration und Defiguration, regten an zu vielfältigen Perspektiven des Vergleichs bzw. der Abwehr oder bewirkten Evokationen des Gleichkommens und der Identität. In vertikaler Raumvorstellung markierten «Heilige Berge» biblische Schauplätze im göttlichen Heilsplan: Zusammen mit der «Wüste» zeichneten sie spirituell «bewegliche» Offenbarungsstätten aus, die eine allegorische Sinndeutung mit horizontaler Raumwirksamkeit erhalten hatten. In ihr war die beseelte Weite der Welt ein «heiliger Raum» (Ulrike Janssen) und eine spirituelle Wüste. «Berge» und «Wüste» konkretisieren in ihrer biblisch konfundierenden «Ur-sprungseinheit» erfahrungsbezogene Handlungsfelder tiefer Kontingenz: Im «Doppelgesicht von physischer Ausdehnung und kognitiver Begrenzung» (Bernd Janowski) galten sie als raumzeitliche Schauplätze der Inspiration, ordneten den «Rhythmus göttlichen Handelns» (Joachim Ringleben) und waren Topoi der Herausforderung, Gefährdung, Bewährung und Läuterung. In einer für Menschen freiwilligen, geistigen Opferbereitschaft, die das christliche Wahrheitszeugnis Menschen gegenüber in Vertikalität und Horizontalität oder in der Zweidimensionalität von Gottesgehorsam und Sozialbereitschaft rechtfertigte, vergegenwärtigten

«Berge» und «Wüste» auch kommunikative Gedächtnisorte: Ihre Symbolik des Reiches Gottes, zu deren göltiger Grundgewissheit Augustinus einen Erretter aus dem symbolischen Ägypten voraussetzte, erfasst alle Potenziale «heiliger Zeichen».

Die paradigmatisch einschränkenden Wissenschaftsaussagen zum «natürlichen und sozialen wie zum symbolischen Raumverständnis» (Bernd Janowski) sind allerdings «weder absolut wahr, noch sind sie deshalb bloß fiktional oder beliebig. Sie sind vielmehr «relational» wahr, im Verhältnis zur Frage nämlich, durch die sie hervorgebracht werden» (Otto Gerhard Oexle). Eine intellektuelle «Relationswahrheit» bedarf – nicht nur komplementär – der ganzen Wahrheit im Geist der Weisheit. Da die «Wirklichkeit» der Wissenschaft stets eine empirisch «gedachte Wirklichkeit» (Otto Gerhard Oexle) ist, «entwickelt» diese ergänzende «Entwicklungs»-Prämisse eine «interpretatorische Polyvalenz» (Uwe Lindemann), die in der bildlichen Aspektvielfalt das Besondere von Gottes Geist im Berg-Topos und im Topos «Weltwüste» bereithält. Im Neuen Testament ist die «Anderartigkeit» der Wüste im Vergleich zum Alten Testament «nur selten der Schauplatz von Ereignissen», wie Petra Bahr herausgefunden hat.

Anspruchsvolle kritische Zeitungleser hielten wahrscheinlich den interkontinentalen Referenzbeitrag zum «Tempelberg» mehr für einen humorvoll informativen Artikel, wenn sie das populär ästhetische Phänomen der kommunikativen Informationsvermittlung im Printmedium «Zeitung» flüchtig auf sich haben wirken lassen. Vor der genaueren Bewertung der sprachlichen Botschaft ist es deswegen notwendig, anpassungsbereite «Transformations»-Bedingungen, sprachgestalterische Intentionen oder dislozierende Aneignungen zu erläutern, die mit ihren «missionarischen» Historismus-Prinzipien Leitwerte der «Berg-Offenbarung» verdrängt haben und autonome «Werteprioritäten» in der Gesellschaftsgeschichte der Moderne lobpreisen: Synthetisch denkbare Bedeutungs-«Brücken», die «Sprachregler» systemtheoretisch, kommunikationstechnisch, digital und handlungsorientiert vernetzen, «konvergieren» demokratische Perspektiven in ästhetisch reizvolle Grundmuster, die Nachahmungsleistungen als «mimetisches Begehren» (Hans-Ulrich Gumbrecht) wecken, steigern oder mentale Anpassungen neu determinieren können.

Menschen in der Gottesgemeinschaft bedürfen der institutionalisierten, anamnetisch-wiederholenden Gedächtnisstiftung, der Erneuerung und der einander verbindenden Erinnerung: Als stabilisierende Erinnerungssubjekte sind sie stets Gestrige (Joh 8, 9), deren Heilserwartungen zumindest nach der Analogia der Credenda kontinuierlich und vorausweisend auf

die Zukunft auszulegen sind. Goethes Worte vom «frei und zart denkenden Gottesgelehrten», mit denen er den Abt von Riddagshausen, Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789), charakterisiert hat, bezeugen seine feine Art der Hochachtung. Jerusalems Formulierung «Zukunft ist nur für Menschen» gilt gleichwohl der Sprache, die noch bei Goethe selbstverständlich den Gedächtnisraum der Vergangenheit einbezogen hat. Rekonstruierende «Religionen» des 19. und 20. Jahrhunderts wirkten dagegen im sprachlichen Überlagerungsprozess häufig als Medienkräfte interkultureller Verfremdung Gottes: Philosoph Willi Oelmüller ermuntert in aller Offenheit, im reflexiven Umgang mit Wirklichkeitsdimensionen das «Sprechen der negativen Theologie über die gegenwärtige Lage der Menschen vor Gott» zu üben – über den «nicht von Menschen gemachten Gott».

Dieser Erinnerungsaufwurf im philosophischen und theologischen Rahmen ist wichtig, weil rezeptionsgeschichtliche Verformungen der christlichen Berg-Offenbarung, deren «vertikale» Übersetzung sich auf die «horizontale» Ausbreitung sprachlich bis zum Vergessen verflüchtigte, verschiedenste Lebensbereiche von Kirche und Gesellschaft selbstbestimmend mitversichert haben. Selektive «Transformationen» ihrer Wirklichkeiten erfassen «Formgeber» aus dem ästhetischen Objektivitätsanspruch einer hochkomplexen und transparenten Erklärbarkeit. Dabei ist Wesentliches entzaubert, verändert, verflacht, verdrängt, vergessen oder durch historisch verschiedene, kategoriale Rekonstruktionsprinzipien verfremdet worden. Mit dem Veto für «Kultiviertheit», die mehr als einen «schlichten Determinismus und Funktionalismus» einfordern soll, überschrieb der englische Historiker Eric Hobsbawm einen Kurzbeitrag «Identitätsgeschichte ist nicht genug». Kennzeichnen ihre subjektiv «tragfähigen» Maßstäbe, die das jeweils zeitgeschichtliche Selbstverständnis der Urteilenden verarbeitet haben, eine Zäsur, die im Unterschied zur «Kette der Erinnerung», so Jan Assmann 1998 in seinem Buch «Moses der Ägypter», ein neues «Band» hervorbrachte? Dieses Funktionsmittel «bindet» nach Assmann sowohl die «Vergangenheit an die Gegenwart» als auch an das «Selbstbild des erinnernden Subjekts». Der Ägyptologe hat drei Folgerungen im Blick: 1. Horizontalerweiterungen verwenden moderne «Übersetzer» und «Imperialisten» gleichermaßen funktional: «Der Historismus eröffnete plurigenetische Perspektiven der Weltgeschichte». 2. Reduktionismus tut not: «Geschichte trat an die Stelle des Gedächtnisses». 3. Selektivität bedarf der «Vernetzer» und «Vereinfacher»: Die heuristische «Bindung» erschließt «nur soviel Vergangenheit, wie von der Gegenwart gebraucht» werde.

Vergangenheit und Geschichte sind terminologisch zu trennen, denn eine Konstruktion der Geschichte führt noch lange nicht zur Aneignung der Vergangenheit. Methodisch gewollte «Zeitraffung», beurteilt aus der kritischen Sicht des Didaktikers Joachim Rohlfes, selektiert und begründet insofern eine «Tendenz des alltäglichen Geschichtsbewusstseins», als sie allein zum politischen «Zweck der Selbstbehauptung» geschehe. Deswegen liege der soziokulturelle Nutzwert der Geschichte in ihrer kompensatorischen Funktion. Optimistisch kundschafte Assmann in der religiösen Rezeptionsgeschichte Ägyptens einen fachspezifischen «Lösungsweg» aus, indem er gerade dessen «Nachschlüssel» als «Erinnerung an die Amarna-Zeit» zugunsten der «sekundären Religion» nutzt: In seinen zwangsläufig «anderen Antworten» zum israelitischen Monotheismus, hauptsächlich auf die biblische Gestalt des Moses bezogen, handelt es sich nach eigenem Bekenntnis um eine «Unzufriedenheit mit der Tradition», aus der sich eine revolutionäre «Gegenreligion» entwickelt habe. Ihre «kollektive Erinnerung» unterscheidet von der «primären», einer vorachsenzeitlichen polytheistischen Religion. In diesem «Transformationsspiel» will sich Assmann – nach eigener Aussage – nicht «um eine historische Verifikation» bemühen.

Ägyptologe Assmann differenziert eine Beweisführung, die im «klassischen» Modell die Analogie eines «strikten Diffusionismus» zwischen den Kulturen Ägyptens, Israels und Indiens suchte. Seiner Auffassung nach wandelte sich Sigmund Freud, der mit den «Paradigmen der Geschichtswissenschaft und der Psychoanalyse» arbeitete, im neuen Modell zu einem «Diffusionisten», der die Kontinuität als die «Stimme der Erinnerung» ohne wissenschaftlichen Nachweis «erahnte». Freud sei in Echnaton die «letztendliche Lösung des Rätsels erschienen»: Aus dem Grunde habe er auf «geradezu kriminologische Formen historischer Beweisführung» zurückgegriffen, um in «Moses den Schöpfer und das zeitlose Symbol des <unendlichen> Judentums» zu sehen. Im selektiven Rahmen von Assmanns «gedächtnisgeschichtlicher Rekonstruktion», der transparenten Reduktionsbasis seiner Befreiungs- und Erwählungsgeschichte, hat er angesichts des israelitischen Exodus – allerdings im gelehrten Disput umstritten – eine provokative Zentralthese aufgestellt. Danach habe eine «Transformation» der Priesterschaft im 1. Jahrtausend v. Chr., mit der eine «unterdrückte Geschichte» und «verdrängte Erinnerung» entstanden wäre, die biblische Zeitenwende in der monotheistischen Botschaft ergeben. Den genialen Einfall derer, die diesen Exodus in der «Form der Unkenntlichmachung» wie im Palimpsest durch vergessende «Überschreibung» des «wieder abgeschabten» überliefert hätten, rundet eine Symbiose von Alt und Neu ab.

Ihr Zustandekommen im «Palimpsest-Modell» (Harald Weinrich) hat im historischen Kräftespiel vieles sowohl undurchsichtig als auch gleichsam in der unbestimmten Schwebelage der Zeitverhältnisse ausgestaltet. Zweifellos würde sich die «Metapher des Palimpsests» (Klaus Lösch) auch der «normativen Inversion als Mnemotechnik des Vergessens» (Jan Assmann) unterordnen lassen. Kontextvergessenheit wäre dann eine ganz bewusst gesteuerte «Transformation» oder ein kreationistischer Geschichtsakt mit Verlust und Gewinn, Vor- und Nachteil oder Fluch und Segen.

Im Licht moderner Auslegungen erkennen viele Humanisten, Philologen und Literaturfreunde in der «Überschreibung» ein «emblematisches Bild unserer kulturellen Welt» (Harald Weinrich), in der religiös Geschehenes jedoch nicht dem Vergessen ausgeliefert wird. Ein «gerechter Sprachgebrauch» könnte dagegen fließende Übergänge zwischen begrifflichen Spielräumen begrenzen, auch wenn sie freundlicherweise dem «religiös Unmusikalischen» (Jürgen Habermas) noch etwas sagen würden. Nach Assmanns Ansicht gleicht das «Palimpsest-Modell» nämlich einem Paradigmenwechsel, dem sich eine «göttliche Vergessenskunst» anschliesse, die aufgrund der einfallsreichen Weisheit des jüdischen Philosophen Moses Maimonides – was so nicht überzeugt – Vorteile bringen würde. Die Kirchenväter hätten dasselbe Thema, so betont Assmann, übrigens unter dem Evangelisierungs-Stichwort «Akkommodation» behandelt, das für eine rechte Lehrweisheit formal, lokal und temporär eingesetzt worden ist.

Akkommodation und Bibelkritik: «Sehtechnologie» und «locations»

Der Gedanke, dass der Einsatz der menschlichen Sprache durch den Heiligen Geist als eine «göttliche Akkommodation» auszulegen sei, ist in der 1567 erschienenen protestantischen Hermeneutik «De ratione cognoscendi sacras literas» des Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) nachweisbar. Flacius, den Luther 1544 dem Kurfürsten Johann Friedrich für die Professur der hebräischen Sprache zu Wittenberg empfohlen hatte, erfuhr soviel Aufmerksamkeit, dass seine hochgelehrte Schrift bis 1719 mehrfach wieder aufgelegt wurde: Die Methode wird zum immanenten Bauplan des naturalisierten Textes, mit dem sich die geistige Arbeit der Philologen und Schriftgelehrten objektivieren ließ. Offenbarungstatsachen wie die Errichtung des Alten und Neuen Bundes oder die Menschwerdung Christi wurden im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts, das erwähnt Jan Assmann, in rationalistisch gelehrten Kreisen als «historische Akkommodation» Gottes gegen die Menschheit dargestellt. So entspreche «Israels» semantische Gründungsheimat «Wüste» in der ahistorischen Exodus-Darstellung einer biblisch umgeformten Konstellation zwischen dem israelitischen Volk und dem Ägyptens: Für Juden, die wie die Christen in der Bibel die göttliche Autorität preisen, sei nicht nur der «Einzug ins gelobte Land ein drastischer Rahmenwechsel», sondern das intellektuelle Mittel der «Überschreibung» eine «gerechte» Exklusivität gewesen. Aus dem Grunde spiele Ägypten im «Exodus-Mythos», einem integrativen «Selbstbild» der Wüstenwanderung, letztlich die entscheidende Rolle. Nur auf dieser existentiellen kollektiven Grundlage sei die «Umfunktionierung» zum «Gründungsmythos» geschehen, der aber kein individuelles Vergessen durch «Assimilation» erlaube. Insbesondere die rigorose Ablehnung einer verweltlichten, sichtbaren Idolatrie in Ägypten habe den Kontrast zum außerweltlichen, unsichtbaren Gründungsvorbild Gottes der Israeliten bestimmt und diesen im Status der Vergessenheit gegenüber der Idolatrie geschärft. Dazu hätten die inneren Konditionen der ausgrenzenden «Selbstdefinition» notwendigerweise ihr Gegenbild gebraucht. Infolgedessen versinnbildliche die sündhafte «Gegenwelt» Ägyptens den «Mutterleib, aus dem das auserwählte Volk» hervorgegangen sei. Abschließend zu dieser Bild-Gegenbild-Problematik lautet Assmanns finaler Kommentar: «Aber die Nabelschnur ist ein für alle Male durch die Mosaische Unterscheidung durchgeschnitten worden».

Assmanns Fachinteresse beabsichtigt die «Restaurierung Ägyptens», um für den «Mosaischen Monotheismus» primär den «Goldgrund der

monotheistischen Botschaft» freizulegen. «Goldsucher» Assmann ist in der Ägypten-Rezeption einerseits der selbsternannte Demiurg einer «Identitätskultur, die sich mit Hilfe von Mythen im Gewand der Geschichte in der Vergangenheit zu verankern versucht» (Eric Hobsbawm). Solch eine Vorstellung, in der Gott ein vermeintliches menschliches Konstrukt wie der Mythos ist, vergewissert andererseits in den Reihen der Theologen und Kirchenhistoriker das gemeinschaftlich Eigene von Meta-Normen, zu denen Werte wie Freiheit, Wahrheit und das Recht einer «prophetischen Religion» gehören. Ihre «prophetische Radikalität» ist das Gottgemäße der «Hebräischen Bibel» und des Evangeliums Jesu Christi. Was unterscheidet dann den Sinn für das Gute, gemessen am Beispiel einer apodiktischen «Übersetzung» von einer «gerechten» Translation oder einer «wegweisenden» Akkommodation? Seit der Reformation Martin Luthers in Deutschland, zu deren Entwicklungsprozess Buchdruck und Bibelübersetzung gehörten, hatte sich im 17. Jahrhundert, als sich die geistigen Impulse des «langen Mittelalters» als Renaissance, Humanismus und Reformation auswirkten, eine buntscheckige historische Bibelkritik erst in England und dann in Frankreich entwickelt. Vor dem Hintergrund der religiösen und politischen Konflikte in Europa wuchs das wissenschaftliche Interesse an der von Menschen vernünftig betrachteten Geschichtlichkeit eines ägyptischen «Religionsursprungs», um von dort her Argumente für die «Konvergenz von Vernunft und Offenbarung» (Jan Assmann) zu finden. Die christliche Hebraistik befand sich noch in den Anfängen: Mit der 1685 erfolgten Publikation «De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus» des aus Cambridge stammenden Hebraisten John Spencer, eines theologischen Bahnbrechers in der vergleichenden Religionswissenschaft, kam mit der bereits erwähnten «anthropologischen Wende» im 17./18. Jahrhundert die wissenschaftliche Debatte über eine nicht nur hypothetische, sondern natürliche «Verwandtschaft» zwischen jüdischer und ägyptischer Religion erst richtig in Gang.

John Spencers unwidersprochene Hauptthese, nach der die «ägyptische Religion viel älter als die mosaische» sei (Jan Assmann), habe einem Paradigmenwechsel geglichen, der «auf nichts Geringeres als auf eine Historisierung der Offenbarung» (Jan Assmann) hinausgelaufen sei. Die auch von der Renaissance hermeneutisch initiierte «europäische Ägyptenimagination» (Wilfried Seipel), eine Ideenmigration, setzte Spencer im Urteil Assmanns letztlich als Argument des «historisch-kritischen «Antiquarianismus»» gegen die «negative Stoßkraft der Gegenreligion» ein. Wurde Religion zu einem Produkt menschlichen Handelns, mit der die Wahrnehmung

zugänglich ist? In der Religionswissenschaft kämen Götter und Gott als «handelnde Personen» (Günter Kehrer) nicht vor. Akkommodiert «Gott sich eines fremden Göttern dienenden Helfers, um sein eigenes Volk zu züchtigen» (Günter Kehrer)? Ägyptologe Assmann garantiert mit den Mitteln seiner Historisierung und seines Traditionalismus, dass die «Gesellschaft oder Kultur», in deren «Ausdrucksformen Gott seine Wahrheit übersetzen mußte», durchweg «ägyptisiert war». Gott habe infolgedessen den «Sinn seiner Gesetze in ihren kulturellen Hintergrundtext» zwingend übersetzt und dadurch «seine Wahrheit den historisch und kulturell geprägten und begrenzten ägyptischen Formen ihrer Fassungskraft» dementsprechend «akkommodiert»: Situationsgemäß und zum besseren Verständnis hätte Spencer deswegen «unterschiedslos Begriffe wie *accommodatio*, *translatio*, *mutatio* und *derivatio*» sowohl für seine Darstellung der Kulturräume und Religionen als auch einheitswissenschaftlich unter dem Aspekt der «Gleichzeitigkeit» eingesetzt. Sind Glauben und Wissen im Altertum streng voneinander scharf geschiedene Modi?

Eine Kritik an Assmanns Vermittlungsweise ist unumgänglich: 1. In seinem 2015 publizierten «Exodus-Buch» schreibt Assmann, Spencer sei es weniger um die «Inhalte der ägyptischen Theologie» gegangen «als um die Struktur der Religion als semiotisches System». Diese Struktur habe Spencer im «Prinzip der Hieroglyphen als einer esoterischen Kodierung» Bedeutung beigemessen. Da es sich in beiden Fällen um «Hieroglyphen» und um «symbolische Formen» handle, bestehe zwischen «ägyptischen Riten und hebräischen Ritualgesten» eine «strukturelle [!] Ähnlichkeit», die einen «tieferen Sinn verschlüsseln» würde. 2. Spencer's Retrospektive – so Assmann in «Moses der Ägypter» – beruht auf kategorialen Aneignungen, die mehr die Code-«Gleichsetzung» ermöglichen. Was sind sie kulturhistorisch tatsächlich gewesen? Eine antiquarisch-inszenierte «Verwandtschaft» würde freilich einem besseren Verstehen zuträglich sein, deren soziale Fähigkeiten die Frage aufwerfen würden, ob Menschen in der antiken Wirklichkeit selbst dazu empirisch fähig gewesen wären. 3. Möglicherweise «geswitchte» Gegenstandsbereiche, die von Assmann gedeutete Teile der Welt sind, belegen – wie seine Paradigmenwechsel zeigen – «umkodifizierte» Verallgemeinerungen, die auf okkupatorisch-höherer «Entwicklungs»-Stufe gewollte Hypostasierungen leisten. 4. Spencer's politisiertes Assimilationskonzept, das der «Formgeber» Assmann mit plastifiziert verstandenen «Netz-Begriffen» – wie mit selbststeuernden Suffixen und durch Komposita mit «Entwicklung» - auf «Züge eines handelnden Subjekts» (Uwe Pörksen) zu übertragen scheint, würden somit

bewusste «Umdeutungen» einer «Entägyptisierung» regulieren. 5. Assmanns Modell-«Übersetzung» des «*Miteinander*» (Uwe Pörksen) entsteht auf einer Grundlage der «historischen Akkommodation»: «Spencers Werk eröffnete eine ganz neue Sicht auf das alte Ägypten».

Als «einstige geschichtliche Begriffe» wechseln sie «von der Geschichte abgelöst» in den geplanten metasprachlichen Dienstbereich von «Zugriffen» optionaler «Weltentwürfe» (Uwe Pörksen). Neue Welten der «Legosprache» (Uwe Pörksen) entstehen, zumal das «Ereignis der Offenbarung» beim Erschließen des Textsinns absichtlich reduziert wurde auf einen «Prozeß der Assimilation, Entlehnung, Umdeutung und Umkodifizierung» (Jan Assmann) – damit auf optimale «Übersetzungen» translatorischen Handelns. Oder noch deutlicher: «Wissenschaftsimperialistische» Vereinheitlichungen beruhen zweckgerichtet auf begrifflichen Gleichsetzungen, Transitionen, Translationen oder Ideenmigrationen. Diese historischen «Weltentwürfe» waren folgenreich: Das neunzehn Bände umfassende sog. «Große Englische Bibelwerk» aus dem Jahre 1683, eine aufgrund verschiedener englischer Exegeten zusammengestellte Bibelübersetzung mit vielen Auslegungen, war 1742 ff. in Holland zunächst französisch als «*La Sainte Bible avec un Commentaire literal*», dann vom dritten Band ab in holländisch erschienen. Die Einsichten englischer Gelehrter sollten die festländischen Gebildeten über den Stand der Bibelforschung unterrichten. Vom Jahre 1746 an wurde das Bibelwerk ins Deutsche übersetzt und für das breite Luthertum erschlossen.

Historische Forschung will weder Zeitenwenden, «Aufbrüchen», Krisenverläufen, Metamorphosierungen, Berg-Evokationen, «Brüchen» und Übergangsprozessen noch umstrittenen geschichtstheologischen Thesen bzw. Fragestellungen ausweichen. Gerade ihre Kernproblematik von Kontinuität und Diskontinuität oder «Universalität und Identität» (Eric Hobsbawm) ist das genuin geschichtswissenschaftliche Arbeitsfeld, dem selbst «implantierte Erinnerungen» (Johannes Fried), Erinnerungsmodulationen oder quellenkritische Widerlegungen nicht fremd sind. Gegen die von Fried neurobiologisch entwickelte, historische Memorik, die sowohl die Überlieferungsgeschichte als auch die Rezeptionsbedingungen mit Unstetigkeiten ihrer Erinnerung durch eine kühne Konstruktion beantwortet hat, entstand in Forschungskreisen ein hartnäckiger Streit zum Thema «Canossa». Im Kern richtete er die Aufmerksamkeit auf die anscheinend beginnende «Entzauberung der Welt» (Stefan Weinfurter) als das Auseinanderdriften zweier Mächte, die im Investiturstreit von geistlicher und weltlicher Gewalt ihre Positionen verteidigten. Den Kritikern antwortete Fried mit seinem Buch

«Canossa. Entlarvung einer Legende. Eine Streitschrift», die 2012 in Berlin erschienen ist. Darauf reagierte der Historiker Gerd Althoff mit dem Aufsatz «Das Amtsverständnis Gregors VII. und die neue These vom Friedenspakt in Canossa», der im Jahr 2014 im Bd. 48 der «Frühmittelalterlichen Studien» veröffentlicht worden ist.

In ähnlicher Weise sind kognitive Erinnerungsleistungen nicht frei von kontaminierenden «Verformungsmächten», die auf die Wahrnehmung und das Gedächtnis selektionsmächtig oder fehlerhaft eingewirkt haben. Kein Historiker wird sich somit diesem Dilemma weder forschungsstrategisch noch selbstkritisch entziehen können. Täuschende Hinweise auf «spirituelle Formgeber» im Modus der Plastifizierung sind beispielsweise für den methodischen Transformationsstatus der Sprachbilder wesentlich und allseits bekannt; neuerdings konzentriert sich das Augenmerk auf verwirrend relativistische Mischformen, in denen meta-theoretische Transparenz-Funktionen mit suggestivem und neurokulturellem «Systemverstehen» dominieren.

Die naturwissenschaftliche oder vornehmlich evolutionslogische Welt verdrängt dabei die alte rhetorische Wahrnehmungsfrage als Raum der Sinne einerseits und beginnt die experimentell vereinfachte Modell-Wirklichkeit der Beobachtung andererseits wie eine «koordinierte Konvergenzwelt» ins Bewusstsein zu heben. Wieder sind Experten gefragt: Wie ist das Verhältnis von Bildvorstellung und Außenwelt einzuschätzen? Die transparente «Welt des Augenscheins» beim Blick durch Mikroskop und Teleskop ist evolutionstheoretisch und auch naturalistisch stets kohärent und konsistent. Ihre technischen «Transformationen» schmälern traditionelle Gehalte mit ihrer überlieferten «Deutungshoheit», indem «Imperialisten» in der Lebensrealität begriffliche Unsicherheiten als ungemein defizitäre Wirklichkeit verbessern wollen; das Teleskopauge erschließt unsichtbare «Entfernungen», revolutioniert Reichweiten menschlicher Wahrnehmung und konterkariert die Herrschaft des Sehens als erkenntnistheoretisches Leitmedium. Schauer des Unendlichen und Erregungsschübe der Kontingenzerfahrung substituieren und potenzieren alte kulturelle Sehgewohnheiten, beschleunigen die «Übertragungsgeschwindigkeit» bis zur realzeitlichen «Direktübertragung» oder nähren ungemein den existentiellen Verdacht «Seinen Augen nicht mehr zu trauen».

Das «Augenpotenzial» wurde im Verlauf der letzten Jahrhunderte durch die «Industrialisierung des Sehens» in seiner Präzision modernisiert: Die Transparenz des vormals Unsichtbaren hat sich im wahrsten Sinne radikalisiert. Der Mensch, der Augapfel Gottes, schien schon seit der Galileischen

Entdeckungen innerhalb von 200 Jahren «selbst zum Gottes Auge geworden» (Richard Panek) zu sein. Indem der Fortschrittlichkeit durchgehend Autonomie und Reverenz erwiesen wird, kommen inzwischen sechs Objektfelder in Betracht: 1. Die anatomische Visualisierung des Leibesinneren in der Medizin seit dem 17. Jahrhundert, 2. das astronomische Entschlüsseln der makroskopischen Welt durch das Teleskop, 3. die optische Leistungsfähigkeit zum ultrafeinen Erschließen der mikroskopischen Welt sowie 4. die experimentelle Darstellung des Vakuums, durch pneumatisch-hydraulische Techniken und Newtonsche Mechanik ermöglicht wurden. Außerdem kommt 5. der in der Evolutionstheorie visionär gesteigerte sensomotorisch-kognitive Einsatz von Neuroimplantaten hinzu. 6. «Memotypen» (Gerhard Schurz) sichern einen «synthetischen und hypothetischen Überbau», indem sie mnemotechnologisch von einer «meme-gene-coevolution of replicators» (Susan Blackmore) ausgehen. Menschliche Kreativität arbeitet auch an der Entwicklung und Variabilität hochevolutionärer Computer. Ihre bildgebenden Geräte ermöglichen meta-methodische Vorstellungen einer völlig anderen Welt, entkoppeln das Vertrauen zur «alten» Welt und schaffen selbst kein Welt-Bild mehr. Eine unbedingt selbstkritische Position ist nötig gegenüber einer «evolution of globalization»: Was sehen wir heute eigentlich, wenn wir sehen?

Der Kulturwandel in der «gesellschaftsgeschichtlich [!] verstandenen Kirchengeschichte» (Rudolf von Thadden) hat sich folglich mit enormen Wahrnehmungskonsequenzen im normativen Sprachgebrauch ausgeprägt. Das bezieht sich vornehmlich auf den vermeintlichen «Abschied von historischer Wirklichkeit» (Hans-Jürgen Goertz), philologisch auf die metaphorische Hintergrundreduktion der Sprachbilder, auf ihre vom Historismus theologisch «entkernten» Transformationen, auf ein «Transzendieren ohne Transzendenz» (Ernst Bloch) als «symbolisch überhöhende Paraphrase» (Johann Baptist Metz), auf die ideologischen «Wortschmelzen» zu «Metamorphosierungen» oder auf ihre methodisch verfremdeten Neuorganisationen durch verschiedene «Netzwerker», «Autoritäten», «Kompensatoren», «Sprachregler» oder «Imperialisten». Das skizzierte Phänomen ist durch «Brotverwandlungen des Geistes», so Jean Paul schon kontraskzeptisch in § 49 seiner «Vorschule der Ästhetik», heute noch aktueller geworden. Diagnostische und prognostische «Formgeber», «Mischer» «Architekten», «Transformatoren» und «Brotgelehrte» sind allgegenwärtig, denn sie «durchdringen» und «kolonisieren» wirkungsmächtig und nachhaltig die theologische Weltsicht und theoretisch-progressive Daeinsauffassung.

Analoge Bedeutungstransfers wurden seit der europäischen Aufklärung auch stärker empfänglich oder anfällig durch Migrationen, d.h. inhaltlich übertragbar-rückübertragend, verfügbar oder diskutierbar für verschiedene Geschichts-Konzeptionen, Modell-Interessen oder funktionale «Pilot-Pläne». In dieser wissenschaftsimperialistischen «babylonischen Sprachverwirrung» sind die Ursachen vielen Missverstehens zu finden. Insofern kann der versperrte Rückweg nach dem Sündenfall (Gen 3) nicht humanistischer als die Evolutionstheorie sein. Letztere wäre ohnehin ein Anthropomorphismus, den auch Charles Darwin nicht beabsichtigt hatte, weil er die Frage nach Gott oder einem Humanismus gar nicht zuspitzen wollte. Darwin, der im Brief vom 22. Mai 1860 an den amerikanischen Botaniker Asa Gray (1810–1888) von einem «gütigen und allmächtigen Gott» gesprochen hat, sah den Menschen lediglich als ein Teil des faszinierenden Ökosystems Erde. Ihm war auch die Vorstellung nicht fremd, dass ein Schöpfer die Naturgesetze und in grauer Vorzeit eine «Urform» des Lebens geschaffen hatte. Eine eher durch Religion «befestigte» Selbstbeherrschung des Menschen, wie Rüdiger Vaas und Michael Blume darlegen, schien Darwin 1871 vermutet zu haben. Ebenso wollte Darwin nicht unbedingt Erkenntnisse liefern, die ideologische Impulse für neue «Weltanschauungen» auslösten. Seine posthum erschienene Autobiographie schaltete jeden Zweifel aus und markierte den Wandel vom Theisten zum Agnostiker.

Äußere Faktoren bestimmen die Entstehung des Artenreichtums und deren Ausbildung von «Anlagen», die erst einen Organismus befähigen, auf diese Faktoren zu reagieren. Für die Analyse ihrer Fähigkeiten ist die Sprache ein breitgefächertes Kommunikationsinstrument, das genauestens eingesetzt werden muss. Auf ihre Wahrnehmung wirken verschiedene Kategorien, Formen und Phänomene zusammen ein, die das Gleichbleibende als Gradmesser des Wandelbaren begreifen. Auf den Wegen der Erkenntnis, wie des Vergleichens und im Vergewissern besonderer Aspekte, sind Metaphern allerdings für Migrationen zwischen Natur- und Geisteswissenschaft anfällig: Exemplarisch ist Goethes Roman «Wahlverwandschaften», in dem die Gleichnisrede «Wahlverwandschaft» eine Übertragung wie Rückübertragung ermöglicht. Sie holt einen in die Chemie «ausgewanderten», dort nicht ganz richtig eingesetzten Begriff in ihren Herkunftsbereich, den menschlichen Ursprung, zurück und entfaltet ihn hier in seiner paradoxen Komplexität. Das ist noch im Prinzip Goethes Naturverständnis und zugleich dessen Überschreitung.

«Sphärenvermischung», auch «Code-Mixing» genannt, beruhte also auf menschenähnlicher oder anthropomorpher Naturgestaltung – gleichsam

im jederzeit beeindruckenden Bild vernünftigen Handelns in Natur und Wissenschaft. Dagegen wird diese Bereitschaft in einer «Wissensgesellschaft» heute bis zum Zerreißen überspannt, wenn erkenntnistheoretische Bedingungen der Wissenschaft mit evolutionsanthropologischen Zielsetzungen, die auf einer kreationistischen Hyperkonstruktion beruhen, reale Individualentwicklungen verheißen. In diesem Zusammenhang eröffneten darwinistische Klischees oder Darwins evolutionäre Bildlichkeit außerordentliche Chancen, die – unabhängig von ihren Plausibilitätsbedingungen in aller Liberalität ausgelegt – mit dem «Struggle for Life» («Kampf ums Dasein») im katastrophalen Sozialdarwinismus, in modernen Gesellschaftstheorien und populären Geschichtsideologien wiederzufinden sind. Sprachliche Überlagerungen und semantische Mischverhältnisse von Evolutionslehre und Kreationismus legitimieren in Wahrheit metaphorische Aspektwechsel, Modularisierungen, Pilotierungen oder Handlungsanweisungen neuer Zukunftsideologien.

Das biblische Gedächtnis als rhetorisch überlieferte Kultur unterschied sich im philosophischen Denken spätestens seit Immanuel Kant vom künstlichen Gedächtnis der materialen Kultur. Irrationalität und Rationalität konstituierten Reiche polarisierender Potenzialität: Im Verlauf der Aufklärung und in den Jahrzehnten nach Charles Darwin sind im Reich des vernünftigen und gesetzmäßigen Erkennens biogenetische «Bedeutungssprünge» innerhalb der Metaphern bis in die Gegenwart individuelle, kollektive wie institutionelle Ursachen für bildliche «Entkoppelungen», «Transformationen», Zufälle, «Metamorphosen» oder für ideologische Grauzonen zwischen Tradition und Nichtmehr-Tradition. Diese schleichenden Entfremdungen von der Tradition unterstützt ein sog. Kreationismus, denn funktional aussagekräftig für die System-Rationalität sind Metaphern-Migrationen, die zwischen natürlicher «Entwicklung» (Schöpfung, Tradition, «ordo naturalis») und soziokultureller «Evolution» (theoretisch-synthetisch, materiale Kultur, «ordo artificialis») geschehen. Sprachliche Mischformen, die Werte autonom «ordnen», organisieren oft unbemerkt Veränderungen durch Umschreiben und Auslegen, Verwirrungen und sogar Entfremdungen.

Selektiv «gleich-gültige» Berg-Evokationen, deren ideologische Adaptionen nicht selten schwere semiotische Relativierungen bewirkt hatten, wurden durch scheinbar alle Probleme lösende Weltanschauungen schnell verstetigt. Ein kreationistisch blendender Sprachgebrauch erleichterte, assimilierte oder reglementierte über die Zeit des Imperialismus hinaus die zeit- und raumbeschleunigte industrielle «Modernität» eines katastrophalen

Bergaufstiegs, eines «Irrwegs von unten»: Im manipulativen Meinungs-terror, den in der Nazi-Weltanschauung eine hochbrisante gekurpfuschte «Transformations-Bricolage» mit einer sog. «Doppelgesichtigkeit» gleichschaltete, wollten Demagogen einen hemmungslosen gewaltbereiten Zivilisationsbruch. Rassistisch-zynische «Herrenkultur» nach 1933 denunzierte und delegitimierte Menschen, Minderheiten und Völker, um sie – entgegen der Kontinuität aller tragenden Werte – im Zweiten Weltkrieg der «völkischen Rassenhygiene» zu unterwerfen. Ungeheuerliche Vernichtungsmaßnahmen der «Endlösung» beschleunigten die fanatische «Vernichtungstherapie» einer fabrikatorisch geplanten «Ausmerze». Die eiskalte Perversion einer areligiösen «Vorsehung» kannte keine Rücksichten im Terrorsystem der absurden Wirklichkeitstragödie: totalitaristische Transformationen, totalitäre politische Religion, totaler Krieg, nationaler, ethnischer, rassistischer oder religiöser Völkermord, verbrannte Menschen, verbrannte Erde.

Der Begründer des Strukturalismus, der Ethnologe Claude Lévi-Strauss, hatte 1962 «Bricolage» als gemeinsamen Nenner des «wilden Denkens» – allerdings als Nachweis bei sog. «primitiven Völkern» – für variable sinnstiftende Richtungs-Strategien definiert: Grundsätzlich wurden «Bricolage»-Modelle in Industriegesellschaften schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts als vorsätzliche Synthese im Identitäts-Maßstab gleichmacherisch eins zu eins praktiziert. Kunstsprachliche Verschmelzungen und kurzfristig ohne großen Theorieaufwand gewollt-modellierte «Transformationen» verschiedener Bereiche, die semantische Widersprüche aufzuheben schienen, verfremdeten, überlagerten und verwischten Unterschiede: Ihre dauerhaften Wirkungen können eine Kultur im Wesentlichen permissiv aufweichen, «verwässern», «blockieren» oder nachhaltig spalten. Es ist einsichtig, dass eine immer autonomer werdende durchrationalisierte, artifizielle und verdinglichte Kultur letztlich über eine enorme Sogwirkung in der Moderne verfügt. Moralphilosophisch, interessenorientiert, naturwissenschaftlich, in gesellschaftstheoretischer Modell-Welt, in den Gesetzen der Ökonomie und auf dem «Markt des Lebens» triumphiert ein teleskopisch-experimenteller Boom des wahrnehmenden «Zusammenziehens» von Gegenwart und Zukunft, eine identitätseuphemistische wie identitätseuphorische Zeichenregelung, die keine metaphysische Innenperspektive mehr zulässt. Ihre vereinheitlichten Reduktionsfelder künden von einem provokativen Sinnverlust und einer seelischen Verkümmern, die sich im kreationistischen Sprachkonformismus als allgemeine «Entzauberung», als platte identitätslogische Konstruktion, als «Patchwork der Identitäten», als krankhafter «Identitätswahn (Thomas Meyer) sowie durch «Plastikwörter»

(Uwe Pörksen) bis hin zur unerträglichen Absurdität allgemein bemerkbar gemacht haben.

Die Sprache vertrauter Wortkarrieren sowohl in Form von Begriffen, Metaphern als auch in sprachlicher Neuorganisation von Theorie-Realitäten hat dazu geführt, dass die begriffliche Weltaneignung in der Gesellschaftsgeschichte mit ihren Werten verändert, semantisch «verdünnt», «gebleicht», entwertet oder erweitert wurde. Bisher relativ folgenlos und schleichend erwerben jetzt rationale «Transformationen» dauerhafte architektonische Bildqualitäten in der menschlichen Vorstellungs- und Urteilskraft. Autonom vernetzte Konstruktionsbeispiele «paradoxa Konvergenz» verzeichnen dann Erfolge, wenn sie «sinnstiftende» neomythische oder utopische Gemeinsamkeiten aktivieren: In der theologisierten Sprachpraxis helfen sie, Grenzen einzuebnen. «Sprachregler» oder futuristische «Prozessgestalter» ermächtigen sich zur Produktion von sog. Synergieeffekten, als hätten sie ihren Strategien der Kontiguität und Begehrlichkeit eine innere Potenzialität verliehen. «Modernisierung» ist u.a. solch ein schillernder Begriff: Leicht konstituiert die Vernunftautonomie daraus eine sowohl prävalente Verlaufs- und Denkfigur als auch einen ideenpolitischen Begriff. Er bekommt quasireligiöse Orientierungsmerkmale, verfremdet beispielsweise Sprache oder funktionalisiert Begriffe und deren Inhalte im Erörterungszusammenhang. Mit seiner pilotierenden «Kontext-Hilfe», eines Systemverstehens, entstehen kreationistische Deutungen vorwärts gerichteter «Denkwege». Unterschiedliche «metamorphosierte Muster» (Jürgen Stillig), die für historisierte Akteure zwingend kompatibel, kohärent und autonom verfügbar sein können, laden somit ein zu einer instrumental-adaptiven «Zukunftssymphonie».

Angeglichen haben sich ebenso subjektive Verhaltenserwartungen, Nutzungsspektren und Kommunikationsverhältnisse in unterschiedlichen «Soteriologien», die jetzt in ihrer Wechselbeziehung untereinander den Eindruck hervorrufen, komplexe Aussagen spannungsloser oder populär-entspannter vorzustellen. Die umgangssprachliche Eindimensionalität und eine naturalistisch-wissenschaftliche, konformistische Sprachfunktion, die quasireligiöse synthetische Vereinheitlichungen attraktiv machen, dynamisieren auf diese Weise den Traditionsverlust, indem die Kunstsprachen-Verheißung im verzeitlichen Modus ihrer Marketing-Soteriologie ständig utopische Verdrängungsbedürfnisse auf allen Ebenen der Gesellschaft weckt. Ihre konsumentenbezogenen Angebote nehmen im ökonomisierten Kurzzeitwechsel aber einen historisierten Nutzungscharakter an, der wiederum zu überarbeiteten Konzeptverbesserungen im

Geist der Nachhaltigkeit verpflichtet. Die Intelligenz der Evolution, die sich seit der Synthese von Grundlagen des Newtonschen Systems mit Prinzipien Charles Darwins auf die belebte Welt ergeben hat, revolutioniert dabei ständig neue Schübe meta-theoretischer Reizwirkungen. Folglich wird nicht nur jede andere Sehweise in altbewährter sprachlicher Wahrnehmung überflüssig, sondern eine anthropologisch innere Ordnung wird dem idiolektisch modernisierten Blick in die Zukunft quasireligiös angepasst, d.h. soziolektisch-«geswitcht», damit sprachlich-semiotisch und ästhetisierend vergessen. Dieser erinnerungsblinde Mechanismus einer evolutionstheoretischen Wahrnehmungsrevolution erscheint den Modernisten in exklusiver Hinsicht reizvoll und befreiend: Der einflussreiche amerikanische Wissenschaftstheoretiker Ray Kurzweil überspitzte in seinem 1999 erschienenen Buch «The Age of Spiritual Machines» – in deutscher Übersetzung: «Homo sapiens». Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen? – seine vergessensgeleitete These durch eine «digitale Intelligenz» ins Utopische: «Die *Lebenserwartung* hat für intelligente Wesen keine Bedeutung mehr».

Technologische Wahrnehmungsmobilisierungen, die Himmel und Erde auf autonome Weise im Blick haben, veränderten jederzeit das menschliche Dasein des Sehens und Betrachtens. Nach Paul Virilio vergrößert eine «verhaltensbezogene Ego-Zentrierung des Menschen» die transpolitische Dekonstruktion der menschlichen Erfahrung. Ein Schulbeispiel kreativistischer Sehsynthese, die indes über den Sinnreichtum des Vergangenen mit den «Experimentalsystemen» der Zukunft «meta-theoretisch», d.h. experimentell-willkürlich, verfügt, unterstreicht der bereits mehrmals genannte, unterhaltsame Artikel «Tempelberg der Sterngucker» im Indikativ, erschienen in «Die Zeit» vom 23. September 2004:

«Was haben Astronomen, Indianer, der Papst und Eichhörnchen gemeinsam? Den 3190 Meter hohen Mount Graham in Arizona. Dort wollen amerikanische, italienische und deutsche Astronomen im Oktober 2004 das größte Teleskop der Welt einweihen. Denn sie scheuen das Licht der Zivilisation und gehen deshalb in die Wüste. Dort bringen hohe, kühle Wüstenberge Sterngucker zum Träumen. Keine Wolke verdeckt dort die Sicht, keine Straßenlaterne stört die empfindlichen Teleskope. Das «Large Binocular Telescope» (LBT) soll zehnmal so scharfe Bilder aus dem All liefern wie das vom Untergang bedrohte Weltraumteleskop «Hubble». So wollen Astronomen noch tiefer in die Geschichte des Alls vordringen. Theoretisch könnten sie das Licht einer brennenden Kerze in 2,5 Mill. [Lichtjahren, d. V.] Entfernung sehen.

Aus ähnlichen Gründen hat der Papst einen Draht zum Mount Graham legen lassen. Dicht neben dem LBT steht das modernste kirchliche Guckrohr,

das 1993 fertig gestellte «Vatican Advanced Technology Telescope» (VATT). Die Astronomen am Heiligen Stuhl störte das wachsende Lichtermeer Roms. Auf die päpstliche Sommerresidenz Castelgandolfo auszuweichen half nur vorübergehend. Doch ganz ungetrübt können kirchliche wie weltliche Astronomen ihren Himmel nicht genießen. Den Blick nach oben gerichtet, hatten sie zwei irdische Gegner unterschätzt. Da sind einmal die Indianer. Manche Apachen halten den Berg für heilig. Für sie birgt der «Dzil Nchaa Si An» geweihte Quellen und Wälder, ist ein Ort der Würde und Heilkraft, den die Sterngucker ihrer Absicht nun entweihen. Heilig ist der Berg aber auch den Naturschützern: Hier lebt eine streng geschützte Unterart «Roter Eichhörnchen» (*Tamiasciurus hudsonicus grahamensis*). Selten stieß an einem Fleck so viel High Tech auf so viel Heiligkeit.»

Der Jerusalemer «Tempelberg» ist sowohl die biblische «Jahwe-Mitte» des Judentums als auch ein religiös-historisches Ordnungsbild Zions, nämlich der Berg Gottes im Christentum: Er grenzt die symbolische Räumlichkeit zwischen Heiligkeit und Profanität, Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits oder Leben und Tod ab. Nach dem interkontinentalen Akt der Migration, «Transformation» und Akkommodation wird er nun – so scheint es – geographisch, begrifflich und transkulturell auf den Mount Graham in der «Neuen Welt» übertragen. Diese disparate amerikanische «location» ist weder ein autoritativer Akt noch ordnet sie sich ein in die zehn Topoi der «loci theologici». Diese sind in der Gottrede der Theologie argumentativ vorgegebene Prinzipien und bezeugen mit ihrer Sprachgestalt des eschatologischen Glaubens den «Konsens der gesamten Kirche» (Peter Hünemann). Unanfechtbar wurde er seit biblischen Zeiten überliefert und von Aurelius Augustinus und den Dominikanern Meister Eckhart sowie Melchior Cano (1509–1560) reflektiert. Da sich insbesondere die sieben erstgenannten «loci theologici proprii» auf geschichtliche Glaubensbezeugungen beziehen, denen dogmatisch «ein infallibler Charakter eignet» (Peter Hünemann), unterscheidet sich die Topologie grundsätzlich von zufällig aggregierten, selbstgebildeten und irrelevanten «locations». Die «Festlegung der maßgeblichen Bezeugungsinstanzen» wurde von Cano auf dem Trienter Konzil nicht nur «fortgesetzt und systematisch entfaltet», sondern seine Topologie hat der «Theologie eine Struktur gegeben, welche bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts maßgeblich» (Peter Hünemann) blieb. Während im Vatikum I die lehramtliche Autorität des Papstes im Mittelpunkt stand, wurde im Vatikanum II die Gesamtheit der Topoi behandelt und die «Kirche als Gefüge von Autoritäten affirmiert» (Peter Hünemann) und autoritativ gelehrt.

Klärend ist jetzt in theologischer Hinsicht eine lebensstiftende bzw. legitimierende Wertebestimmung: Die Einheit Gottes braucht keine existentialistischen Berg-Evokationen, sondern rechtfertigt sich neutestamentlich als eine und einzige Berg-Gemeinde. Eine gespaltene Gemeinde ist insofern ein Widerspruch zur Einheit Gottes; denn die Gegenwart Gottes ist nicht an einen Ort gebunden, sondern ereignet sich überall dort, wo Christen in seinem Gedächtnis versammelt sind und sein Gedächtnis feiern. Der Glaube der ganzen Christenheit ist auf diese kanonisch-memorale Vergangenheit bezogen, die im Dienst an der universellen Gedächtniseinheit und nicht als bindungs- bzw. ortlose Ortsgemeinde wahrgenommen werden muss: Die Kirche kann nur mit einer Stimme das Evangelium verkündigen.

Aber erkenntnistheoretisch wird durch das pseudo-topologische Berg-Implantat gleichsam ein globalisierter Paradigmenwechsel mit säkularer prophetischer Dimension reglementiert: Innovative Technologie der reichen Nationen, gleichsam Instrumente des modernen «Heils», verheißt kein «Neues Jerusalem». Mit ihr wird nur ein modern-effektives «Allerheiligstes» vernetzt, dessen «Fleck» keine Imitation der authentischen heiligen Stätten erwarten lässt. Die Interessenausprägung von Gewinnern und Verlierern ist somit ohne ein «Grundbild von Gerechtigkeit» (Joseph Kardinal Ratzinger) leicht als Konkretisierung zu bestimmen. Interessen legitimieren «Werte», die Machtunterschiede möglichst gewaltfrei absichern: Machtvoll herrscht nur ein großtechnisches System, ein realistisches «Kunstprodukt», das funktionale Adaptationen durch eine global metamorphosierte Zukunftserwartung einfordert. Das Gedächtnis der Indianer wird missachtet und das der römischen Kirche wird entgegen ihrer Berg-Theologie zur technisch verdrahteten Identitätsverbindung erklärt. Die Tempelberg-Inszenierung steuert die Interessenorientierung postmodern-digital und verbreitet – wie in einer scharfäugigen Forensik – das Bild eines «befreienden» metaphorischen «Bedeutungssprungs», der im semantischen Wechsel die innere Geschlossenheit als Wert verloren hat. Im journalistischen Vollzug gelingt hier dem medialen «mainstream» die Meldung eines zeitpolitisch enorm verschleiernenden Optimums. Das «feuilletonistische Highlight» realisiert die ästhetische Abkopplung von der Tradition, ohne dass der religiöse Kontinuitätsbruch in der überlieferten Geschichte einen Zeitungsleser beunruhigen würde.

Kapitel 9

«Große Transformationen» und
«metamorphosierte Geschichte»:
«Große Erwartungen» und
«Große Beschleunigungen»

Paradigmentechnologie und Wahrnehmungsprobleme: «Berg-Diskurs» und Wege der «Wirklichkeitsbewältigung»

Die Vielfalt der skizzierten transformierenden Wenden, an der langfristig verschiedene «Wende-Komponenten» im Verlauf einer kontinuierlichen Religionsgeschichte zusammengewirkt haben, trug dazu bei, den Zeugniswert des biblischen Gedächtnisbergs in selektiver Endlichkeit zu verdunkeln. Wirkungsästhetische «Leerstellen» werden nun von Kreationisten sprachlich durch eine modernistische «Planification» angereichert, die ihrerseits einen messianischen Dynamismus entlässt. Folglich macht die eschatologisierte «Innovation» die religiöse Vision der Ewigkeit rückständig, enttäuschend, überflüssig und schließlich vergessen. Säkularisierte «Heiligkeit» verengt auch lebbar Alternativen, wird ebenso «höhenbeweglich», demokratisch verfügbar, modellhaft oder instrumentalisiert. Dem Gedächtnisschwund von biblischer «Berg-Offenbarung» und gleichsam «bergfesten» Werten wird eine kirchlich-erneuernde Bekenntnisgemeinschaft energisch widerstehen, weil sie Gottesleugnern in die Quere kommen will. Kontingenzabweisenden und entzauberungsresistenten Berg-Werten ist sie dogmatisch verpflichtet, indem sie gewissermaßen «heldenhaft» der übernatürlichen Vitalität ihrer institutionell-kanonisierten «Memoria» des Lebens vertraut. Theologe Eugen Drewermann erinnert in diesem Zusammenhang an kulturelle Werte und an typische Berufungsgeschichten mit überwältigenden Momenten als «Gottes Bilder»: Tiefste Angst des schutzlosen Ich vor dem eigenen Identitätsverlust erzeuge im gläubigen Menschen plötzlich den «Typus des Widerstands», in dem ein typisches Modell des menschlichen Erlebens oder eine tiefere Erfahrung der Wirklichkeit zum Ausdruck komme.

Metamorphosierungen, «Große Transformationen» oder moderne adaptive Methoden, die optimale Such-Lösungen durch unterschiedlich organisierte Wahrnehmungsmethoden von Zeit oder das selbstorganisierende Besteigen von «großen und kleinen Bergen» einfordern, veranlassen «makrosoziologisch» etablierte Bewältigungsstrategen zukünftig dazu, «nicht nur einen, sondern viele Berge zu besteigen» (Ray Kurzweil). Fehlentscheidungen, Irrtümer und Enttäuschungen werden zu allgemein produktiven Erfahrungen oder wie ein asiatisches Sprichwort sagt: «Der Umweg ist manchmal der kürzere Weg».

Problemorientierte Bergsteiger der «subjektzentrierten Sozialwissenschaft» (Hartmut Rosa) gehören zu dem Kreis der kognitiven «Rätsellöser»,

die auch «Schachspielern» vergleichbar sind. Das Schachbrett «physisch oder geistig vor Augen» probieren Berg-Forscher «bei der Suche nach einer Lösung verschiedene mögliche Züge» (Thomas S. Kuhn) aus. Abstraktes Streben nach der Wahrheit kultureller Ordnungsmuster hat die «mikrosoziologische» Akzeptanz alternativer Vorgehensweisen erleichtert, indem sie ihre Denkkategorien in freier Wahl für möglichst viele Bürger relevant macht – als «Transformation von Handlungslogiken und Selbstverhältnissen» (Hartmut Rosa) oder als gestaltbildendes Zeiterlebniskonzept einer Berg-Evokation. Schon Kuhns Theorie der «Paradigmenwechsel» unterwarf und legitimierte zugleich den kirchengeschichtlichen Modernisierungsprozess kulturell der Rationalisierung. Das war ein «gesetztes» religiöses Kontinuitätsbild durch Wissenschaftstheorie, deren Zeiterlebnisgestalten eben in musterhaften Bereichen gleichsam den Modellen einer autistischen Dynamisierung entsprachen. Gestaltpsychologisch spielen gegliederte Einheiten in Wahrnehmungsprozessen indes eine wichtige Rolle, so dass die Kategorien Aktionalität und Modalität nicht vergessen werden dürfen.

Wissenschaftler, Intellektuelle und Literaten werden zu beschleunigenden «Ruhestörern», weil sie, die Diener des technologischen Zeitwandels, wie informationspolitisch vernetzte «Himmelsgucker» die Sprachmodi hyperbolischer Herausforderung vereinheitlichen. Hinzukommt, dass sie die rasch verwertbare Symbolik und drastische Veränderlichkeit in Zeit-Raum-Metaphorik organisieren. Computergeleitete Simulationen menschlicher Neuronen, die neuronale Netze bilden sollen, beschleunigen virtuell die «gebirgige» Such-Popularität. Eine zentralisierte «Bergwacht» ist überflüssig, denn zur Instrumentalisierung und Relativität der subjektiven Zielsetzungen gehört eine Pluralität «sinnstiftender» Identitäten: Im neuzeitlichen Gewissensbegriff der «Großen Erwartungen» ist das «Gewissen die Kanonisierung des Relativismus» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.).

In der Kulturgeschichte haben futurologisch-optimistische «Sterngucker» ihr Selbstverständnis, ihr «Handwerkszeug» und ihre Methoden modernisiert. Seit dem «kopernikanischen Schock» (Ernst Benz) im 17. Jahrhundert verbesserten sie ihre Suche nach Bewohnern anderer Erden, den «Planetariern, und nach kosmologischen «Lebensspuren» in der Galaxis. Gibt es ähnlich denkende Planetenbewohner im Universum, dann vermag das «Raumschiff Erde» im Interesse eines «kosmischen Gemeinschaftsgefühls und Solidaritätsbewusstseins des Menschen» (Ernst Benz) gleichsam für eine «interplanetarische Religion» zu missionieren. Am 27. Dezember 2006 wurde vom kasachischen Baikonur ein europäischer Satellit mit der Bezeichnung «Mission Corot» in eine ca. 900 km hohe Umlaufbahn gebracht, um von

dort aus in störungsfreier Position durch besondere teleskopische Instrumentalausstattung erdähnliche Planeten in anderen Sonnensystemen auszukundschaften.

Die simulierende Vorbereitung einer großräumigen, intelligenten Anpassung kann für Jürgen Habermas kommunikationstheoretisch wie zivilgesellschaftlich als «Passform der Lösung» ohne Schwierigkeiten «angesonnen» werden. Adaptionsgemäß schlägt übrigens Ray Kurzweil die «Entwicklung eines evolutionären Algorithmus» vor, indem in neuronalen Netzen der «genetische» Code dem simulierten Organismus angepasst wird. Kurzweils «Modul», eine naturalistische Religions-«Universalie», strebt zunächst eine «lokale versus globale Optimierung» an, die als technische Größe eben deren «Methoden mit der Besteigung eines Berges» denkbar und «zufällig» rechtfertigt: «Doch genau wie ein Bergsteiger manchmal eine kleine Anhöhe hinuntersteigen muss, um schließlich einen höheren Punkt auf einem anderen Gipfel zu erreichen, muss das neuronale Netz (oder der evolutionäre Algorithmus) gelegentlich eine Lösung vorübergehend schlechter bewerten, um schließlich eine bessere Lösung zu finden.» Unter dem systemspezifischen Imperativ der traditionsbrechenden Ethik wäre das nicht nur ein desillusionierender Diskurs, sondern eine ständige Dekonstruktion und fristgerechte Verwertbarkeit von instabilen Sinnerwartungen. Niklas Luhmann hatte schon den an Fristen gebundenen Leistungsbegriff, der die Muße des Nachdenkens enorm bedrohte, in seinem Aufsatz «Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten» dargelegt.

Ob wissenschaftliche Spekulationen so einfach übertragbar sind auf eine Vielheit bewohnter Welten, wirft beispielsweise vermittelnde Wahrnehmungsfragen auf nach «offenen Dimensionen» (Ulrich Beuttler) der inneren Identität von geglaubter Schöpfung und erfahrbarer Welt, den Ordnungsprivilegien der Erde, der Modalstruktur der unbestimmten Zukunft und der humanen Aufnahmekapazität kosmisch-evolutiver «Groß-Erkenntnisse»: In kosmologischer Theozentrik ist an der Kontingenz von Weltall und Mensch nicht zu zweifeln, denn das Leben vollzieht sich im Ganzen offensichtlich in einer «speziellen, hochunwahrscheinlichen Welt» (Bernulf Kanitscheider). Da weder Zufallsereignisse noch Wahrscheinlichkeitsgesetze zur fundamentalen Erklärung des Makro- und Mikrokosmos ausreichen, muss sich in Fragen der Grundwerte neben einer wissenschaftsinternen methodischen Selbstgesetzlichkeit gleichsam der Eigenwert theologischer Rationalität behaupten.

Im Unterschied zu problemlösenden «Sternguckern» ist quellennahe Forschungsarbeit nicht unbedingt gleichwertig, aber gleichermaßen zweckdienlich. Sie bevorzugt weltgeschichtlich begrenzte Raum- und Zeitbezüge methodisch eher im Vergleich und bearbeitet erfahrungswissenschaftlich oder «geswicht» national-, regional-, lokal-, mental-, sozial- und kulturgeschichtliche Aufgabenfelder. Als empirische Wirklichkeitswissenschaft verdankt die lebensnahe Geschichtswissenschaft ihre strukturellen und institutionellen Fragestellungen der jeweiligen Gegenwart: Im Gegensatz zum «Spiegel» des Damals wird «Kultur» im Spiegel des Heute bestimmbarer, interessenorientierter, relativer, fordernder oder pathosgeladener. Das ist selbst für einen rückwärtsgewandten Kirchenhistoriker plausibel, denn gerade er scheut sich davor, zu einem «Gerätevorführer» (Paul Virilio) heruntergestuft zu werden. Er verzichtet sowohl auf eine suchselektive «Bergmethode» als auch auf ein «scharfäugiges» Apparate-Instrumentarium der heiligen Wirklichkeitsbewältigung. Stattdessen bemüht er sich intensiv um die Vielfalt des Vergangenen, die den «Zweikampf» der Historiker mit der historischen Quelle voraussetzt. Ertragreiche Quellenarbeit am Beispiel des erwähnten Zeitungstextes könnte verschiedene Wege in die Vergangenheit gehen. Zwei Aspekte, die sich auf die Arbeit des Historikers nicht erleichternd auswirken, weisen einerseits gesellschaftspolitisch auf globalisierende Superpositionen und andererseits auf die weltgeschichtliche Beschränktheit des geisteswissenschaftlichen Wahrnehmungswerts hin:

Quellenkritisch ist der genannte Zeitungsartikel aus dem Jahr 2004 außerordentlich interessant, denn er repräsentiert eine «wahrgenommene Wirklichkeit» (Achatz von Müller). Obwohl der Historiker seinerseits Quellen auswählt und interpretiert, kann er wohl kaum zu einer klaren, «reinen» oder «unbefleckten», mithin widerspruchslös gedeuteten, «historischen Wirklichkeit» (Johannes Fried) vorstoßen. Voraussetzung für das Geschehene in der Vergangenheit ist eine natürliche Bedingung oder eine ontische Tatsächlichkeit, deren Wirklichkeit sich im «Zeitmodus der Gegenwart» vom epistemologischen Ansatz unterscheidet. Eine sprachlich vermittelte Wirklichkeit erscheint als kultureller Code durch die «Technik der dichten Beschreibung» (Clifford Geertz) mehrfach gebrochen.

1. Sie ist als Deutung eine gedeutete Wirklichkeit. Daher ist jede weitere Aussage über die Deutung bereits wieder eine Deutung. Worte bezeichnen in ihrer Aussage einerseits genau das, was sie im Buchstabensinn auszudrücken vermögen; andererseits bilden Worte einen Schleier für Dinge, die zu enthüllen auch umstritten bis gefährlich sein könnten. In der biblischen Überlieferung, und nicht nur dort, zeigt sich Wirklichkeit immer hinter

einem «Schleier der Erinnerung» (Johannes Fried). Wahrscheinlich ist der mythische Schleier selbst das eigentlich Interessante, weil er einen suchenden Blick auf die an sich unsichtbare Wirklichkeit erlaubt. Dabei sind überlieferte Erinnerungen für den Historiker so wertvoll, weil eine «erinnerte Wahrnehmung» verschiedene Schleier aufweist, durch die hindurch vielfach gedeutete Wirklichkeit sichtbar wird. Sie wertet den Historiker zu einem erinnerungskritischen Skeptiker auf, der verschiedene Phänomene beschreibt und vergleicht, sich aber im Einzelfall eines endgültigen Urteils enthalten sollte, wie etwas «wirklich» gewesen ist.

2. Der französische Kulturhistoriker Pierre Nora lässt durch einen ein-sichtsvollen Satz aufhorchen: «Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist die Entzauberung». «Meta-Theorien» oder sog. «Theorie-Rhetorik» grenzen vorsätzlich Transzendentes aus, so dass dem «Joch der Gottesherrschaft» (Thomas Schneider) vom akademischen Schreibtisch aus kein «Berg-Recht» eingeräumt wird. Gleichwohl erlauben sie modernisierte Synthesen, die egalitär-rationale Spielräume mit einer «globalen Toleranz» eröffnen. Dieser evolutionistische Aufwertungsvorgang im Prozess fortschrittlicher «Vergleichgültigung der Inhalte» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) ist traditionsbrechend. Letztendlich bringt er in der Forschungslandschaft eine völlig «metamorphosierte Geschichte» hervor. Aus kreationistischer Sicht könnte das auf eine universell auftrumpfende Reißbrettreligion hinauslaufen, die sich gleichermaßen ihre eigenen veräußerlichten Analogisierungen schafft.

3. Differenzen im Denken, Sprechen und Erinnern erheben einen intellektuellen Anspruch auf eine kulturelle oder soziale Ursachenermittlung. Eine vermeintliche Erinnerungsrealität mit transferiertem Neuwert beruht indes auf der «Großen Transformation», die erhebliche Veränderungen, Verformungen und Verfälschungen enthält. Historische Erinnerungskritik lässt sich also nicht so einfach von einer überlieferten Wirklichkeit ohne «näherliegende materielle Erklärungen» (Wolfgang Reinhard) ablösen; deswegen muss sie interdisziplinär und neurobiologisch vorgehen, denn eine sprachlich wahrgenommene Wirklichkeit ist auch Prägung, Deutung und Konstrukt. Sie ist aber stets sinnstiftende Erinnerung, die «prästabilisierende Erwartungen» (Johannes Fried) bewirken kann. Oder: Keine Außenperspektive kommt ohne eine gemeinschaftliche Anerkennung der menschlichen Innenperspektive aus, weil historische Gegenwarts-Anpassungen Gedächtnismodulationen hinterlassen haben. Mit dem Mount Graham werden beispielhaft verschiedene Deutungen instrumentalisiert,

die als säkularisierende Modernisierung des Journalisten zu einer Religion mit eigenen Modellierungsprinzipien geworden ist.

Was soll dieser vernetzte Ästhetisierungsstand ausdrücken? Statt des typischen Gottesbergs, der Menschen von innen tragende Werte wie Licht, Heil, Kraft und Nähe des Himmels gnadenreich ahnen lässt, begünstigt er jetzt geographisch-veräußerlichte, aufgeklärt-«religiöse», ethnisch-geschichtliche und national-expansive Wirklichkeiten als einen jederzeit verfügbaren Lebensgeist irgendeines Ortes. Religionskritiker könnten auch sagen, gegenüber einem lokalen Schutzgeist behauptet sich eine säkulare Evolution des Ersatzreligiösen. Im progressiv formulierten Zeitungsartikel ist der «Mount Graham» in seinem globalisierten und figurativen» Deutungswert mindestens in drei Lebenswirklichkeiten und vernetzten «Transformationen» gegenwärtig: Er bietet gleichsam naturhaft-geheimnisvolle, religiös-funktionale und komplementär-aufgeklärte Aspekte, mit denen ein zukünftig zu erschließender Makrokosmos von kalten, «freudlosen» und bedrohlich beeinträchtigenden Welterfahrungen im Mikrokosmos «entlasten» soll. Raumausweitend ins Universum erleichtert das vielleicht einen säkularisierten «Druckausgleich» der Vorerwartungen. In dieser Dimension ist die «Entzauberung» mehr eine theoretisch ausgreifende Säkularität, denn ihre Verschiedenheit ästhetisiert eine «vagierende Religiosität» und diese kann wiederum «höhenbeweglicher» Gegenstand neuer religiöser Ermunterung sein – gleiches Zweckdenken findet aber seine Grenzen in der inneren Bestimmtheit der Person, die durch ihr transzendentes Selbstsein spricht. Im seelischen Verhältnis zwischen Gott und Mensch lässt Gott niemals über sich als empirische Größe verfügen.

Der ausgewählte Zeitungsartikel hat selbstverständlich ein Ende, denn seine Schlusssatzung weist jedenfalls darauf hin: Danach herrsche jetzt wieder Ruhe um den Mount Graham: Frieden sei eingekehrt. Die Eichhörner hätten sich munter vermehrt und der Berg sei das am besten untersuchte Rote-Eichhörner-Gebiet der Welt. Das besänftige die Naturschützer. Auch die Indianer hätten sich zurückgezogen. Vermutlich hätten sie mal wieder kapitulieren müssen. Schweigen kann der lauteste Schrei sein, der einer globalisierten Perspektive des unbegrenzten Sehens und Handelns entgegnet wird. Denn in theologischen, liturgischen wie in modernen Raumvorstellungen, die sich mit Gottes Attributen «Berg» oder «Fels» als «Quelle allen Daseins» (Yossef Schwarz) auszeichnen, sind noch immer zeitlose Werte und Wirklichkeiten der Welt und des Symbolischen vorhanden. Sie hat der «wahre Imperator» als kosmische Gestalt dem Menschen in all seinen universellen Wirkungserwartungen mitgegeben.

Insgesamt hat die «Großtechnik» der mechanisierten Kraft im «Rasenden Stillstand» (Paul Virilio) Raum, Gewissheit und Macht der «Berg-Erfahrung», des «Bergzaubers» oder der «Bergpredigt» bisher nicht mindern können. Doch die rasche Zeiterfahrung entzieht souveränen «Zeitgewinnern» den «Bereich des Hoffens und Glaubens», weil sie «*im* Leben mehr *vom* Leben» wollen (Hans-Joachim Höhn). Dieser «kinetische Imperativ» einer «Sofort-Kultur» führt nach Höhns Meinung in den lebenssatten Trend, der pilotierend auf «alle Bereiche des Alltagslebens» durchschlägt: Im Treibhaus der «Versäumnisängste» überfordern simultane Plagegeister desorientierte Menschen. Am Beispiel des «Großschriftstellers» Goethe gemessen, so schreibt Robert Musil im unvollendeten Roman «Der Mann ohne Eigenschaften» (1930/1932), konnten dieses noch einfühlende Fähigkeiten einer «diplomatischen Natur» vermeiden, mit denen nie eine Gegenwart beleidigt worden sei: «Synthetische, intuitive Geister wissen auf wunderbar geniale Weise die Mittel, die ihnen die Gegenwart bietet, so zu verbinden, dass sie dieselben zu ihrem Zwecke schnell benutzen können».

Dagegen handelte es sich in den «Großsynthesen» oder im «Gebälk und Bretterwerk» (Friedrich Nietzsche) ambivalenter «Berg-Evokationen» hauptsächlich um die «transformierende» Begleitdimension der Schnelligkeit oder um besondere quantitative Formen der Zeitwahrnehmung. «Große Erwartungen» radikalisierten in den zweihundert Jahren zwischen dem gegenwärtigen Jetzt und dem geschichtlichen Damals «fortschrittliche» Werte, die den im Schöpfungsglauben manifestierten «Heiligen Berge» und dem Himmelreich nicht eigen sind. Die Wechselwirkung von hoher Geschwindigkeit und kurzer endlicher Zeit privilegierte stattdessen ein Bewusstsein, in dem sich moderne Erwartungen von Aktionalität und Modalität aus der Einbildung «beschleunigter Geschichte» (Reinhart Koselleck) ableiteten. Fortschritt schien zunehmend raumzeitliche Standpunkte derer, die das Vergangene beurteilten, mit perspektivisch schrankenlosen Zukunftsdimensionen zu imaginieren.

Auffallend sind Metamorphosierungen in der Industriegesellschaft des 20. Jahrhunderts, die angesichts der Nähe und Ferne des «Fortschritts» immer mehr «Große Transformationen», «Transformationstypen» (Ruth Johanna Benrath), pilotierende Grenzüberschreitungen, Wissensproduktionen und «Wissensfakten» statt Bibelwahrheiten, Mythen oder Traditionen der allgemeinen Menschheitsgeschichte gelten lassen: Paradigmenwechsel sind selbst kognitive «Transformationen», deren Metaphern im «wissenschaftlichen Oblivionismus» (Harald Weinrich) das Vergessen steuern. Der technisch reduzierte «Rückblick» des auf Zukunft eingestellten

Historikers registriert besonders stürmische Paradigmenwechsel «Großer Erwartungen». Messbare Zeiterfahrungen, Zeitraffung und –dehnung als neue Wahrnehmungsdiagnosen, «Emanzipation der Zeit vom Raum», «Formen der Vergleichzeitigung» (Hartmut Rosa) und die fundamentale Beschleunigungsdynamik der Moderne bestimmen einerseits im «Akzelerationszirkel» die «Optionsvermehrung» (Hartmut Rosa) von «knapper Zeit», andererseits werden sie zu erfahrungslosen Schrittmachern der Ruhe- und Rastlosigkeit oder der gesteigerten «Handlungsgeschwindigkeit» (Hartmut Rosa): Problematische Prozessbegriffe der Zivilisationsdynamik wie «Gegenwartsschrumpfung», «Zukunftsexpansion», «evolutionäre Illaminarität» oder «empirische Apokalyptik» (Hermann Lübke) sorgen für vermeintlich sichtbare Transparenz-Perspektiven einer soziokulturellen Gegenwartsfähigkeit oder für einen evolutionär-adaptiven Mythos. Illaminarität verneint ein wirbelloses laminares Strömen, d.h. ein gleichgerichtetes Fließen mit gleicher Geschwindigkeit in allen horizontalen und vertikalen Ebenen. Diese insgesamt unbestimmte Mächtigkeit, die Konstanz im Verweilen zugunsten zeitloser Qualitäten einplant, leistet Beschleunigungseffekte, erleichtert technologieinduzierte Gleichmacherei, evoziert erhebliche menschliche Widersprüche oder bevorzugt polytechnische «Großsysteme», um weltanschauliche Erwartungen einer alles erklärenden Großtheorie zukünftig «blitzschnell» realisieren zu wollen. Dagegen sind erlebnisreiche befristete Zeiterfahrungen, deren kulturkritische Wahrnehmung zur persönlichen Position der entschleunigten Abstandnahme zwingt, in der Moderne unbedingt notwendig.

Für die zeitdiagnostische «Transformationsmaschine» beispielhaft sind sozial- wie gesellschaftsgeschichtlich drei «Groß-Transformationen», also transparente Großkonzeptionen des ideologischen Erfolgs- und Entlastungsverhaltens. «Große Erwartungen» haben unter dem Verdacht der «transzendentalen Obdachlosigkeit», so Georg Lukács 1916 in der «Theorie des Romans», in den vergangenen hundert Jahren nationale, internationale und globale Werteordnungen in ihrem ästhetischem Wahrheitsverständnis revolutioniert, radikalisiert, erheblich verwirbelt oder in Frage gestellt. Erschreckend ist die wachsende Tendenz, «unterschiedliche Dinge unzulässig zusammenzuwerfen und als Aspekte eines in sich geschlossenen, teleologisch gedeuteten Ereignisablaufs zu begreifen» (Eberhard Schmitt):

1. «Großdeutschland» (Bernd-Jürgen Wendt) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stand weltanschaulich unter dem großmäulig auferlegten Erfolgs- und Zeitdruck, nicht nur den innenpolitischen Terror einer rassistischen Beschleunigungsdiktatur durchzupeitschen, sondern auch in

der Außenpolitik die militärische Expansion des deutschen «Lebensraums» durch rassistisch-maßlose Kriegsziele «Großer Erwartungen» rasch voranzutreiben. Der selbstillusionierende Weg vom «Griff nach der Weltmacht» (Fritz Fischer) zur Utopie einer Weltherrschaft radikalisierte den Weg in die Weltkatastrophe, die als «eine der Möglichkeiten moderner Zivilisation in der Krise» (Detlev Peukert) freilich keinen Gedanken einer humanitären Metamorphosierung für eine «goldene Zukunft» (Richard Overy) entstehen ließ. Auch die Geisteswissenschaften waren in das NS-Regime verwickelt, aber das ist «mehr oder weniger bewusst verschwiegen oder verdrängt worden» (Hartmut Lehmann/Otto Gerhard Oexle). Viele vermeintlich aufklärende Transformations- und Transparenzperspektiven vermitteln kenntnisreiche Geistes- und Gesellschaftswissenschaftler, eben Ausführungen wie die Ulrike Janssens zur «Produktion der «eigentlichen Wirklichkeit» in hermeneutischen Theorien». Ihre publizierten Erkenntnisse «Heiliger Zeichen» scheinen aber in der Welt außerhalb der Universitäten weder Prozesse kultureller Permissivität noch die der Orientierungslosigkeit zu beeinflussen.

2. Seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts erfuh die Welt zusätzlich enorme Beschleunigungszwänge durch die Globalisierung, die im digitalisierten Kommunikationsprozess mit offenen Märkten die internationale Verflechtung «dynamisiert» hat und deren Wandel sich kein Staat entziehen kann. Die Tendenz zur globalen Ökonomisierung des sozialen Lebens verschärfte in der nationalen Hochgeschwindigkeitswirtschaft bisweilen den Weg in die Arbeitslosigkeit und in den sog. Transformationsdruck der beruflichen Wettbewerbs-Flexibilität. Permanente Handlungstüchtigkeit durch Computer und deren evolutionär verbesserten Programmgenerationen fordern einerseits konkurrenzmächtige Reaktionen heraus, andererseits erzeugt menschliche Unterlegenheit auf Dauer peinvolle Gemütslagen und militantes Aufbegehren. Globales Erfolgs- und Entlastungsverhalten, die auf Abmachungen gründet, bringt keine «weltweit verbindlichere Einheitskultur als heute» (Eberhard Schmitt) hervor, eher mannigfaltigere Ausdrucksformen auf nationalen Ebenen. Kulturfeindlich erklärte «Verwestlichungen» erschüttern die Welt in dem Augenblick, wenn wesentliche Eigenarten der Macht-, Sozial- und Herrschaftsstrukturen ins Wanken geraten: Antiwestliche religiöse Abwehrreaktionen, existenziell-kulturelle Selbstbehauptungen und aggressive Fundamentalismen vernetzen sich im Extremfall im internationalen Terrorismus.

3. Die Vorherrschaft der Naturwissenschaften zeigt sich sowohl im demokratischen Spektrum einer neuen Generation von Intellektuellen als

auch in den unablässig «reproduzierenden» Systemtheorien der avantgardistisch auftretenden Einheitswissenschaftler. Leicht verdauliche Lesekost der engagierten Wissenschaftsjournalisten, die auch mit investigativen Methoden zur Aufklärung beitragen, befriedigt nicht nur gehobene Orientierungsbedürfnisse, sondern in populärwissenschaftlichen Büchern mit ihren esoterischen bzw. psychologischen Selbsthilfeangeboten wird weltweit – ungezwungen und unverhohlen – über die politische Realisierung gewünschter Wegweisungen debattiert. Welche wirkliche Normativität und Anziehungskraft besitzt eigentlich die in Zeiten der Unsicherheit plakativ eingeforderte «Attraktivität und Ausstrahlungskraft einer westlichen Wertegemeinschaft» (Eberhard Schmitt) im Globalisierungsprozess? Sowohl Konvergenzmodelle als auch Globalisierungskonzepte werden von «Spieltheorien» der modellierenden Vereinheitlichung bestimmt, denn reale Ausdifferenzierungsprozesse bevorzugen die fortschrittliche «Wertigkeit» von Akzeptanz, Integration, Abgrenzung und Ausgrenzung: Virtuell agierende «Spiel-Figuren», die schnell in die vorgestellte Rolle eines wie vom Opferwahnsinn getriebenen «homo demens» wechseln, üben in digitalisierten Prozessen einerseits eine fatale Reizwirkung auf Heranwachsende aus. Andererseits können junge Menschen residuale Vertrautheiten des illaminaren «Entlastungsverhaltens» erfahren. Diese «wissenschaftsimperialistische» Form der Vereinheitlichung, die qualitativ innere Bereicherungen erfüllen will, konterkariert sinnerfüllte Traditionalität, vorbildhafte Autorität und lebendige Naturverbundenheit.

Kulturkritisches Zeitempfinden nimmt sich Zeit für das «Wesentliche» als Fülle der Zeit: Solch ein Entlastungsverhalten spiegelt tugendhafte Eigenschaften wider. Sie sind geradezu widersprüchlich für Erwachsene, die in der Arbeitswelt und in ihrer Verhaltensweise zunehmend einer temporären Logik der Evolution gehorchen, die wohlbestimmte Vergangenheitsbestände des Metaphysischen im «harten Naturalismus» (Jürgen Habermas) verdrängt. Ein interdependentes Erfolgs- und Entlastungsverhalten «kämpft» sozusagen für eine Rechtschaffenheit und Komplementarität, der heroische Problembewältiger des evolutionären Imperativs epistemologisch gern ausweichen: Wissenschaftler stehen jedoch als natürliche Subjekte der Weltordnung in der ethischen Pflicht, besonders in «ihrer» Transformationswelt der Grenzüberschreitungen die Menschenwürde zu achten – in all den medizinischen Reproduktionsverheißungen, den neurowissenschaftlichen Mehrwertkriterien, den revolutionären Zielen der Gentechnik und der Klonung, dem übertriebenen Schönheitswahn in den Optimierungslaboratorien und den Raumfahrtprogrammen «Großer Erwartungen».

«Mondreisen», China-Mission der Jesuiten und «Raumschiff Erde»: Diffusion, «Transdisziplinarität» und Goethes «Lebensrad»

Im heliozentrischen Weltbild, das Erde und Menschen den Status der kosmischen Zentralität genommen hatte, herrscht eine funktionale Ordnung. Philosoph Vilém Flusser leitete daraus ab, jeder kopernikanischen Revolution sei eine anthropozentrische Restauration auf dem Fuße gefolgt. Insofern ist die Erde mit ihren «Vernunftmenschen» das innovative Zentrum des interplanetarischen Systems geblieben. Moderne Naturwissenschaftler konstruieren das Außenstehende bisweilen ohne transzendenten Verweischarakter, denn ihre methodische Betrachtungsweise vermeidet ein «Hinterfragen» erkenntnistheoretischer Hintergründe. Sind Wahrheitsbeziehungen im Ganzheitswissen jedoch evident, dann darf der Naturwissenschaftler in seiner ganzheitlichen Verantwortung auf die Innenbetrachtung nicht verzichten.

Im Denken großer Physiker und Mathematiker war immer Religiöses oder Ehrfurcht vor der Schöpfung vorhanden. In Analogie zu biblischen Topoi trugen Menschen damit auch Verantwortung für eine kosmologische Theozentrik, deren Wirklichkeit auf Erden seit Platon die Polis-Tradition mit einer utopischen Zuversicht belebt hatte. Sie hat später Möglichkeiten eines literarischen «Gründungsmythos» auf anderen Planeten geweckt: Dafür enthält die Sprache den Möglichkeitssinn der «fantastischen» und «utopischen Gesinnung» (Wolfdietrich Rasch). Als «Conjunktivus potentialis», dessen Entsprechungslogik sich um das 16. Jahrhundert Englands mit dem «Indicativus der Wirklichkeit» (Albrecht Schöne) zu decken begann, ist er ein Seinsmodus, damit ein utopischer Entwurf, der entweder Symbol und Gleichnis für das nicht objektiv zu erfassende Transzendente oder das evolutionäre Konstruktionsinstrument rein äußerer Erfahrung ist. Menschliche Willens- und Handlungsfreiheit argumentierte mit einem «Heilsein», das auf «heiligen Bergen» und in deren «memoria futuri» im Makrokosmos eingeschrieben schien.

Scheu vor dem Unendlichen zeichnete den Astronomen und Mathematiker Johannes Kepler (1571–1630) in seiner «Dissertatio cum Nuncio Sidereo» aus, die 1610 in Prag abgeschlossen wurde. Überlegungen in der «Botschaft von den Sternen», die Fluggeräte betrafen, behandelten irrationale Aspekte, um «Kolonisten aus unserem Menschengeschlecht» ins All zu befördern - mit Schiffen und Segeln, die für die Himmelsluft geeignet seien. Ein Jahr zuvor hatte der religiöse Kepler in seinem Roman «Somnium»

eine phantastische Reise zum Mond beschrieben, die 1634 posthum von seinem Sohn veröffentlicht wurde. Zur Überwindung der irdischen Gravitation vermutete er eine sehr starke mechanische Antriebskraft. Übrigens kennt die «Gattung utopischer Weltraum-Reiseberichte» die Metaphorik der Mondreise seit der Antike: Ihre Inszenierung des geistigen Aufschwungs galt dem Aufbruch zum Anderen, indem die fiktive Gedankenreise Wert legte auf Wissen und Erkenntnis, auf Ähnlichkeiten im Unähnlichen oder auf Spiegel- und Projektionsverhältnisse, die einer analogen Selbsterfahrung dienten.

In England hatte der Impetus der Renaissance die pagane Ideenmigration, Selbstständigkeit und Rückgewinnung antiker Sprachen und antiker Texte noch verstärkt. Nach Ausführungen von Ernst Robert Curtius schien die Bindung der Dichtungstheorie an das Alte Testament, die aus der patristischen Bibeldeutung hervorgegangen war, besonders in England ausgeprägt gewesen zu sein. Ihre Kraft ist von einer Kontinuität, die zur Annahme berechtigt, dass schon das sächsische England für die hebräische Poesie des Alten Testaments außerordentlich empfänglich gewesen ist. Griechische Anschauungen, die Poesie als heilige Himmelsgabe einzuschätzen, erinnern an eine Kontinuität oder an den Urbegriff der Poesie. Doch den englischen Humanismus charakterisierte nicht nur die Heranbildung frommer und tugendhafter Christen, von Staatsbürgern oder «magistrates», sondern auch das politische Ziel, normbildende gesellschaftliche Erwartungsstrukturen zu entwickeln. Die Literatur spielte in diesem historischen Prozess des Entdeckens, Reisens und Erlebens wieder eine kontinuierliche sowie wichtige utopische Rolle: Sprachliches «Experimentierdenken» bedurfte neuer Differenzierung, um in der frühneuzeitlichen Reiseliteratur und den Erlebnisberichten das beobachtete Fremde mit der Topographie anderer Räumlichkeiten darzustellen. Eine frühneuzeitliche Subjektivität, die in der «Neuen Welt» dem verlockenden, verunsichernden und bedrohlich wirkenden Neuen und Fremden offen begegnete, entwickelte auf dem Weg in die Moderne eine ständig wachsende und um innere Geschlossenheit ringende Individualität: Mit einer methodisch stets wandlungsfähigen, aber dennoch glaubensstiftenden Religiosität, bildeten Selbstdeutungen die «Authentizitäts- als eine Zeichenfrage» (Thomas Packeiser) bis zur «Erwartungskollage» (Niklas Luhmann) aus.

Wichtige Reiseberichte erschienen von 1598 bis 1600 in den auf drei Folio-bände erweiterten «Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation» des Geistlichen Richard Hakluyt (1552–1616), die 1615 in Samuel Purchas' «Hakluytus Posthumus, or Purchas his Pilgrims» fort-

gesetzt wurden. Sie boten Informationen und dienten der Propaganda, der Motivation zur großen nationalen Anstrengung, um das Reich Gottes und seines englischen Monarchen zu erweitern. Im ganzen «Inselraum» verursachten diese äußeren Anstöße kollektive, individuelle und innere Zwänge, die aus sich selbst etwas ganz Neues «Großer Erwartungen» evozierten. Hermeneutisch hilfreich ist diese Geburtsmetaphorik, weil sie in Form von «Geburtsmythen» komplexe gesellschaftliche Beziehungsverhältnisse, deren Zusammenhänge ungesichert sind, auf dem «Weg einer Analogiebildung dem Verstehen zugänglich» (Christian Begemann) machen können.

Die Kritik innerer englischer Schwierigkeiten und philosophischer Streitigkeiten korrespondierte mit antiken Vorlagen, die dazu verhalfen, von englischen Verhältnissen der Insel abzulenken und Raumvorstellungen sozialer Organisation in der Literatur zu parodieren – nicht nur «Fantastische Welten» (Werner Dalheim), sondern auch Themen wie «Fantastische Mondreisen». Romanciers erzählten im 2. nachchristlichen Jahrhundert von fremden wundersamen Welten, dort von «großen Abenteuern und ewiger Liebe», dem «Grundmuster der Romane» (Werner Dalheim). Zeitkritisch hatte der griechische Kyniker Lukian in seinem Werk «Wahre Geschichten» pseudohistorische bzw. pseudogeographische Berichte Homers, die «Ktesias» (um 441–393/92 v. Chr.) und Herodot über ferne, fabulöse Länder und Menschen erwähnt hat, verspottet, auch wenn deren teilweise burlesken Besonderheiten und Wunderwesen beim Lesepublikum beliebt waren. Die sog. Lukianschen Lügengeschichten, die sich gegen Allerweltsschreiber richteten, die sich damit ihren Lebensunterhalt sicherten, wechselten in bunter Reihenfolge. Der erste Teil handelte beispielsweise von einer Reise zum Mond und zu den Sternen, die mit einer Gefangenschaft auf der Sonne endete. Ähnliche Motive tauchten im «Ikaromenippos» bzw. «Die Luftreise» auf, in denen mit der Hilfe von Adler- und Geierflügeln der Raumflug zum einen von der Erde zum Mond und zum anderen durch die Sternenwelt in den Himmel zu Zeus dargestellt wurde. Anlass waren Widersprüche zwischen Philosophen unterschiedlicher Richtungen über die Entstehung, das Wesen und den Bau des Weltalls gewesen, die Lukian persönlich großen Verdruss bereitet hatten. Auf dem Mond hat er die Kleinheit der Erde erlebt, deren Bewohner sich streitsüchtig, verlogen, bettelnd, ehebrechend und bestechlich verhielten, Kriege führten und Völker versklavten. Im Himmel überbrachte er dem Götterrat und Zeus eine Botschaft der Mondgöttin. Darin beschwerte sie sich über Auftreten und Verhalten der Philosophen und forderte strenge Strafen ein. Zeus war nicht unvorbereitet: Er empfing jederzeit über verschiedene

Kanäle die Vorwürfe, Klagen, Bitten und Schwüre der Menschen. Wie im Gedankenflug geleitete Hermes den Erzähler schließlich wieder auf die Erde zurück.

Ein burgundischer Bildteppich um 1450 illustriert die fabelhaftesten Aktionen Alexanders des Großen, wie er beispielsweise in einem von vier Greifen gezogenen Metallgehäuse gen Himmel fährt oder in einem gläsernen Fasse ins Meer hinabgelassen wird. Alexanders Heldentaten entsprechen dem Text des Alexanderromans, der an ein griechisches Vorbild erinnerte. Der Alexanderroman bewahrte «in etwa 24 verschiedenen Sprachen und ungezählten Handschriften im Orient und Okzident das Andenken Alexanders» (Aby Warburg). Nach der freien deutschen Übertragung aus dem Französischen beginnt Warburgs Text: «Nachdem Alexander sich die Reiche des Orients bis nach Indien unterworfen hatte, kam er an einen Berg, so hoch, dass er mit seiner Spitze den Himmel zu berühren schien, und wie er nun so diesen Berg betrachtete, da dachte er bei sich, wie er wohl über die Wolken hinausgelangen könne, um zu erfahren, was für ein Ding die Luft sei». Zimmerleute bauten für ihn einen Käfig, an den acht Greifen gekettet wurden. Alexander nahm noch wassergetränkte Schwämme mit und eine Lanze, an deren Ende er ein Stück Fleisch steckte. Als die Greifen das Fleisch an der Lanze, die er aus dem Käfig hielt, ergattern wollten, flogen sie hoch und trugen den Käfig in die Höhe. Ihr Flug ging bis in die Region des Feuers und aus Erfrischungsgründen kühlte er sich und die Läufe der Vögel. Im Blick nach unten erschien ihm die Erde wie ein kleiner Garten und das Wasser, das die Erde umschloss, wie eine kleine Schlange. Als er befürchtete, das Gefieder seiner Vögel könnte verbrennen, richtete er ein Gebet an den allmächtigen Gott, ihn gesund und heil zurückkehren zu lassen. Die göttliche Allmacht umwölkte den Käfig und die Vögel während der Rückkehr. Nach der sicheren Landung dankte Alexander dem Herrn für die Ehre und Wohltat. Als er wieder auf sein Heer traf, wurde er mit großer Freude und vielen Ehrenbezeugungen begrüßt. Die Barone priesen ihn und riefen: »Es lebe der König Alexander, Herr und Gebieter der ganzen Welt sowie der Luft und der Erde« (franz. «*Vive le roy Alixandre, seigneur et gouverneur de tout le monde aussi bien de l'air que de la terre*»).

Dass England um 1600 eben ein Land des Aufbruchs in mehrfacher Weise war, belegt insbesondere die Reiseliteratur zum Mond. Mit Bischof Francis Godwin (1562–1633) begann eine Folge von literarischen Werken, deren Gedankenreisen die Mondreisen ausführlich vorstellten. Godwin verfasste als Befürworter des kopernikanischen Systems bereits um 1600 in London sein Buch «*The man in the moon*», das dann 1638 erschien.

Ein Gespann von Wildschwänen, das dem Vorstellungsbereich des Irrationalen entstammte, wirkte wie ein naturmagisches «Triebwerk», das den fiktiven Held Domingo Gonzales mit einem bestimmten «Geschwindigkeitsgrad» (lat. «gradus velocitas») zum Gipfel des Pico de Teide auf Teneriffa und von dort dann zum Mond bzw. auf den Mondberg trug. Die Schilderung einer idealen Gesellschaftsordnung auf dem Mond, in der sich pikareske Erzählelemente und utopische Züge verbinden, gehört in die Gruppe der «imaginary voyages». Der spanische Abenteurer lernte den ganzen Mond kennen und studierte das Leben der Bewohner. Mit dem Schwanenvehikel endete der neuntägige Rückflug zur Erde auf einem hohen «profanen» Berg nahe bei Peking. Der Fremdling Gonzales erlebte die Landung in China und durfte dort seine Landsleute, die Jesuiten, besuchen: Die fiktive Mondreise und reale Jesuitenmission weisen kongenial auf Möglichkeiten einer universalen Kombination, an deren Anfang die Synthese und Umformung zu neuen Methoden stand.

Die scheinbar miraculöse Landung – nach der Mondreise auf einem «Berg» Asiens – leitet über zur Europa- und Chinamission der Jesuiten sowie zum «Chinesischen Ritenstreit» (1615–1744), die in der Literatur interpretative, perspektivische und terminologische Organisationsmuster zu einem narratologischen Strauß «luftiger» bis verwirrender Thesen «Großer Umdeutungskunst» bündelten. Der Geist poetologischer «Mondreisen» und transkontinentaler Jesuitenmissionen konstituierte Leitgedanken literarischer Weite: Changierende Zusammenhänge zwischen Phantasie und Wirklichkeit, Belehrung und Unterhaltung, Wissenschaft und Technik oder «Imagination und Empirie» (Jürgen Osterhammel), die eine literarisch-historische Approximation objektiv zu verdichten schienen, konstruierten europäische Schriftsteller zum einen fiktiv-narrativ und polyvalent-funktional in Thesen und Argumenten. Jesuitenmissionare zum anderen legitierten ihren Respekt, ihre Wissbegier und ihre «Neugier auf das *ferne* Fremde» (Jürgen Osterhammel) gemäß ihrem Selbstverständnis und ihren Praxismodellen mit dem Wahlspruch «Zur größeren Ehre Gottes» (lat. «Ad maiorum Dei gloriam») und der ignatianisch-spirituellen Losung «Gott in allen Dingen finden».

Mit welcher Intention die Jesuiten ihre Aufgabe vorbereiteten, beschreibt Matteo Ricci SJ (1553–1610) im «Historia»-Buch von 1617 deutschen Lesern: Danach sollten die «Nachkömbling wissen und durch was mittl/ diese Societet in das so lang und scharpff verschloßne Königreich China/ den süßen Namen JESU eingeführt/auch was sie gethan uñ gelitten/den wüsten Wald deß Unglaubens aufzureutten/und Gott ein fruchtbarn Acker

zu richten» (S. 2). Lesererwartungen werden im Einzelnen kaum erfüllt, wenn «Gelehrter Ricci», ein «Prediger deß Gesatz», schreibt, er habe vor Chinesen in der alten Hauptstadt Nanjing «den ersten Confutium ihren ersten Lehrmeister gelobt» und «allen fleiß angewandt beide Götzen Secten (Buddhismus und Taoismus, d. V.) zu widerlegen» (S. 296). Ist die Authentizität seiner Aussagen vereinbar mit der alltäglichen Aneignungs-, Anpassungs- oder Akkommodationspraxis?

Den «Konfuzianismus, die Weltanschauung der geistigen Elite», wählte Ricci zum «Ausgangspunkt der Glaubensanbindung», den Rita Widmaier in der Einführung zu Leibnizens «Briefwechsel mit den Jesuiten in China» erwähnt hat. Kritisch fragt Widmaier nach: «Entsprach der chinesische Name für Gott tatsächlich seiner christlichen Bedeutung?» Sektentum, Vielgötterei und Vergötzung verschärften Ricci's Widerspruch im Vorwurf der Gottlosigkeit. Seine Aussagen über «Platon und andre heidnische Philosophen» bestätigten Leibnizens Überzeugung, der im «Ritenstreit stets für die Akkommodationsmethode Riccis Partei ergriffen» hatte: Ihm ging es darum, das von den «Schlacken der Irrtümer gereinigte Gold ihrer Lehren» nicht nur zu bewahren, sondern ebenso in Fragen des Konfuzius ähnlich großzügig zu reagieren, da doch nach dem Probabilismus der Jesuiten ««offenbar keine fromme Täuschung unschuldiger sein» könne. Leibniz reagierte im Jahr 1700 zum Ritenstreit mit einem kleinen Traktat, den er unter dem Titel «De Confucio cultu» (Claudia von Collani) verfasst hatte. Die Ansichten zugleich über den Ritenstreit, die Europa und China gleichermaßen betrafen, markieren somit das Zusammentreffen zweier «Periodensysteme» und leiten über in die landeskundliche Geschichte Chinas, die in der Wissenschaft durch Aneignungsversuche «Großer Umdeutungskunst» gewürdigt wird.

Jesuiten in China charakterisierten nicht nur die «Begegnung zweier gleichwertiger Partner», sondern nach emphatischer Ansicht Collanis auch pilotierende «Vermittler in einem gelenkten Kulturaustausch» – in einem «Austausch von Geben und Nehmen, der sich gegenseitig [!] die Waage hielt». Sicherlich symbolisierte die «Waage» wie eine Ordnungsmacht geistliche Funktionen des Wägens, des Ausgleichs und der Mäßigung. Im Folgenden würde diese scheinbare Egalität theoretischer Fremderfahrung, das schwierigste Problem der Phänomenologie und Philosophie überhaupt, in ihrer historiographischen Positionalität eher eine praktisch-disparate Außensicht widerspiegeln. Denn das Christentum wäre aus römischem Blickwinkel sozusagen ««orthodox»» gewesen, jedoch nicht – was spräche dagegen – in chinesischen Augen. Mitnichten hätten Ordensangehörige

und Kongregationen als «Übermittler und Grenzgänger zwischen den Kulturen» durch ihre Glaubenshaltung der «christliche[n] Identität» (Claudia von Collani) aufgegeben: Waren nicht nach Collanis subjektiv-wertender Strategie der «Glanz und die Kultur Chinas sogar nur äußerliche Dinge, die ohne Christentum völlig wertlos und schal waren und die man am besten verachtete oder besser noch beseitigte»?

Was in Gottes Namen willentlich geschah, wäre im Kern – meint Wenchao Li in sozialer Distinktion – ein «frommes christliches Wunschdenken» geblieben. Denn im «Ringens um ein gegenseitiges Verständnis» standen sich – allerdings in beschreibender Tendenz zum «philosophisch» Allgemeinen – wie in sozialer Blockbildung «chinesische Xenophobie und christlicher Dogmatismus gegenüber» (Wenchao Li). Im Ringens um eine einfache Sprache und ein zielgerichtetes terminologisches Verständnis, das in «spielerische» Aufmerksamkeit eingebettet zu sein schien, existierten jedoch in der gemischten Vorstellung «Spiel und Wettstreit» abweichend-semantische Tätigkeiten, von denen sich der «Wettstreit» (chin. «tscheng») als «psycho-biologischer Wesensunterschied» (Johan Huizinga) vom «Spiel» stärker abzuheben schien. Im Chinesischen drückte der Begriff «Spiel», dem die zusammenfassende übergeordnete Benennung fehlte, viele Konzeptionen aus, so dass der bei vertiefter Unbeschwertheit kontemplativ-gestiftete Gottesbegriff durch ein weiteres spezifisches Spielwort kultisch hätte normiert sein müssen: Drückte es etwa eine andere Qualität des Sprechens und Handelns aus? Li's Synkretismus und die jesuitische Akkommodation differenzieren unter Vergleichsbedingungen verschiedene Mehrwerte: Die Repräsentativität der Jesuiten am Altar demonstrierte eine sino-liturgische Gottesliebe und theophile Komplementarität. Ob das substanzielle Kulturphänomen «Heiliges Spiel», das den Wert des heiligen Mysteriums symbolisierte, in «aufgepfropfter» Sprache – wie Rita Widmaier «chimärisch» gemeint hat – die Gottesverehrung, Ritualität und Personalität buchstabierte, war für Menschen, die sich mit Eifer ihrem Gott widmeten, scheinbar keine schwierige Frage. Der Glaube blieb dem kultischen Spiel inbegriffen, so dass der Komplementarität an Heiligkeit nichts verloren ging.

Intellektuelle Anpassung, rhetorische Flexibilität und Freiheiten semantischer «Übersetzungen» wurden von den Jesuiten allerdings genutzt, um ihre effizienzorientierte Mission vorwiegend mit engagierten, überzeugungskräftigen und glaubensstarken Spitzenleistungen – allerdings immer angereichert mit Berichten von Bekehrungserfolgen – in Rom im besten Licht erscheinen zu lassen. Vieles beurteilt die wissenschaftliche Nachwelt aus dem Rückblick zum «Synkretismus» und «Ritenstreit» generalisiert,

überzogen oder unabgeklärt: Während Li's «einführende» Themafrage vielversprechend ein «ganzes» oder «vollwertiges» Menschsein vorträgt, entweichen in der «Ausführung» viele der «multidisziplinären» Argumente ins Ungefähre aus, wirken ohne Systematik und ohne wissenschaftliche Stichhaltigkeit widersprüchlich-polyvalent, zweckgerichtet-beliebig, einseitig oder bisweilen kompromisslos. In der Geschichte der Philosophie und Theologie hatte der Synkretismus Tendenzen einer Fehlentwicklung neben der Lebensweise organischen Wachsens nuanciert – in der Philosophie ein unausgeglichenes Gemenge von Systemen oder in der Religionsphilosophie die Integration wesensfremder Lehren. Unterschiedenes zu einen, war immer ein Verfahren von Menschen, um Frieden zwischen Konfliktparteien zu erreichen. Jede Partei sollte jedoch ihre eigenen Meinungen und Lehren in den Erklärungen als höhere Einheit wiederzufinden glauben. Im 16. Jahrhundert wurden Philosophen, die zwischen Platos und Aristoteles' Philosophie vermitteln wollten, «Synkretisten» genannt.

Philosoph und Autor Wenchao Li vergleicht den «chinesischen Synkretismus» im Beieinander «Dreier Lehren» mit der universalen, einheitlichen «Katholizität» (griech. «katholikós»: «das Ganze betreffend», »allgemein») päpstlicher Missionsziele im Zeitraum der Kirchenspaltung. Er verliert kein Wort über den «Synkretismusstreit», der in den Jahren von 1639 bis 1656 aufgrund theologischer Bemühungen des Helmstedter Theologen Georg Calixt (1586–1656) zwischen Lutheranern, Reformierten und Katholiken entbrannt war. Die Gegner, die eine Annäherung zwischen den Streitenden erreichen wollten, verurteilten aber diese Bestrebungen als Religions*vermischung* verschiedener gläubiger Auffassungen. Manches spricht dafür, dass Wenchao Li's Disparität zwischen der konzeptionellen «Einführung» mit den «Gottesverständnissen und Gotteserfahrungen» sowie seiner synkretistischen «Ausführung» zum «Chinesischen Ritenstreit» zum einen ein Versuch zu sein scheint, die Relevanz des Sachgegenstands in seiner unausgleichbaren Vielfältigkeit geradezu zu betonen. Zum anderen fehlt ein aus der Argumentation folgerichtig entwickeltes Urteil – von Anfang an wird Verschiedenes zwischen Katholizismus und Konfuzianismus weder genau differenziert noch Vergleichbares überzeugend-beispielhaft in einem Gottesbegriff zu *einen* versucht.

In seiner Recherche reduziert Li die komplexe und widersprüchliche Vielfalt des «Religiösen», «Philosophischen», Kulturellen und Historischen auf scheinbar-egalitäre, begriffliche Zusammenhänge des Denkens und Sprechens, so dass sein europäisch-chinesisches Kategoriensystem in seiner Gedankenführung, Begründung und Differenzierung viele Fragen nach

der Triftigkeit, Sachangemessenheit und Genauigkeit aufwirft. Claudia von Collani erwähnt zeitgenössische Probleme, ohne die darstellerische Ebene der wissenschaftlichen Termini, vergleichsweise die Rationalität begrifflicher Leitformen, genauer oder anwendungsorientierter am Beispiel «Chinesischer Gottesnamen» zu erörtern. Für sie ist das einerseits mehr eine archivalische Frage, andererseits ein «selektiertes» Überlieferungsthema: «Der Ritenstreit und die Frage der Terminologie brachten Diskussionen mit sich, die gut dokumentiert wurden» – oder sie schreibt ausweichend, die «meisten der damals verfassten Manuskripte wurden vernichtet»: Was bisher im Ansatz fehlt sind Analysen und Auswertungen einer grundlegenden vergleichenden Archivarbeit.

Jesuitische Werte, die Ordensangehörige mit der «Ehrfurcht» vor der chinesischen Kultur stets mit dem Anspruch «chinesisch lesen, schreiben und sprechen» (Wenchao Li) können verknüpfen, als wäre bereits diese «personal» bewusste Mimesis ein erreichbares Anpassungsfaktum bewältigter Normdifferenzen gewesen. Jedoch für das anschaulich «geordnete dramatische Spiel» benutzte der Chinese Wörter, die der Lebenskategorie von «Lage, Situation, Aufstellung» (Johan Huizinga) genügt hätten. Jesuiten feierten die Messe am Altar, vereinfachten Sprachbarrieren religiöser Unterschiede und trugen in profanen Bereichen zur erfolgreichen Arbeit in China bei. Konfuzianische Gelehrte, buddhistische Meister, Polizeichefs, hohe Regierungsbeamte und einige Kaiser bildeten in der Mitte des 17. Jahrhunderts einen Kreis des «erbitterten Widerstand[s] und [der] scharfen Kritik» (Wenchao Li): Das Zeremonielle der sino-christlichen Akkommodation übertrug sich psychologisch auf Haltungen und Denkweisen im Spiel öffentlicher Auftritte, wollte es das Gelingen einer kulturanthropologisch austarierten Wertesemantik demonstrieren. Ihre Einbettung im akkommodierten Kontext alltäglicher «Heiliger Riten» hätte Moralfragen im «Großen Maßstab» eigentlich nicht natürlicher, erfolgreicher, genereller und sichtbarer normieren können.

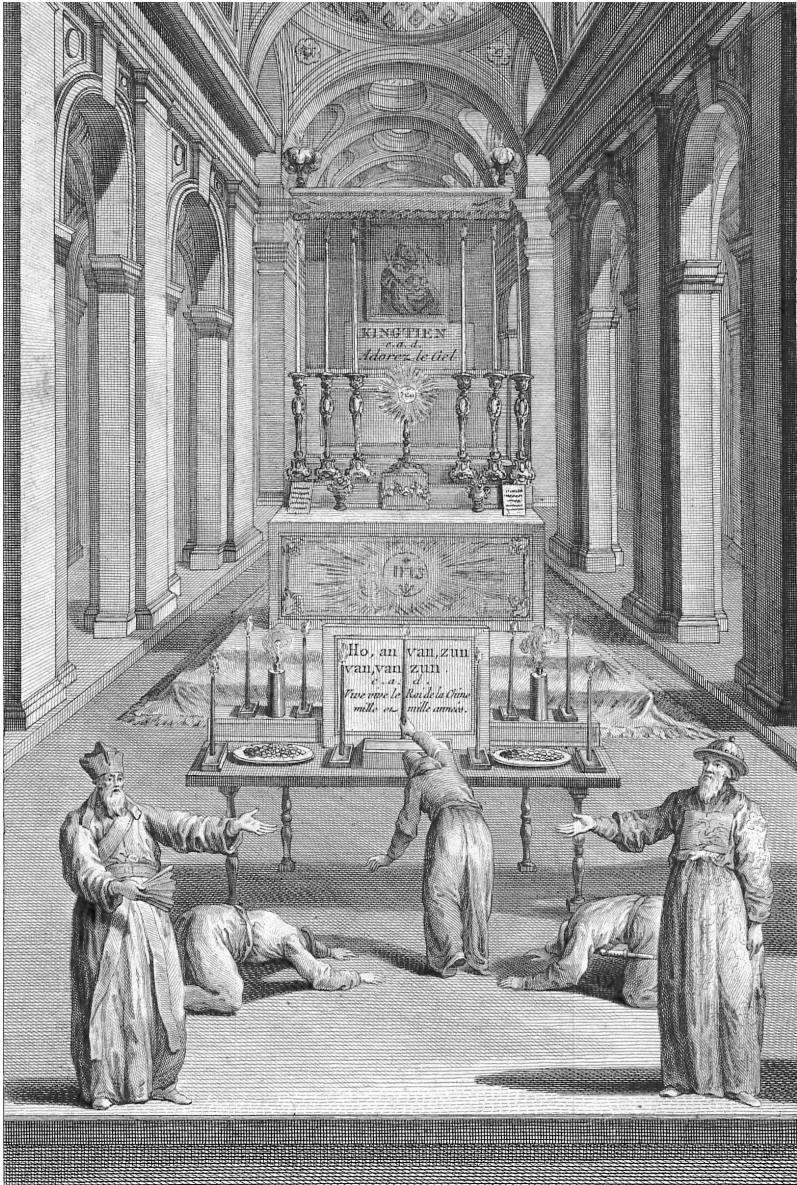


Abbildung 6: Kupferstich mit der Innenansicht einer Jesuitenkirche in China, wahrscheinlich um 1767 (Privatbesitz)

Li beschäftigt das Problem, ob Chinesen überhaupt einen Glauben hatten. Lässt sich eventuell mit einer «religionsfreundlichen Gottlosigkeit» (Johann Baptist Metz) argumentieren? Hilfreich hätte die «übersetzte» Vielfalt der Werte im jesuitisch-rituellen Umdeutungsprozess entweder kategorisiert, «ausbalanciert» oder lebensklug interpretiert werden müssen: Ein Zaubermittel, das alles mit allem veränderungsanfällig zusammengefügt hätte, konnte die «Große Umdeutungskunst» nicht sein. Li ist der Auffassung, dass Chinesen «anscheinend keinen großen Wert auf die Exklusivität ihres Glaubens» (Wenchao Li) gelegt und vielmehr Interesse an Dingen der Praxis und Nützlichkeit gezeigt hätten. «Heilige Riten», im Kern eine Anwendung von «Sprache» und «Ethik», wären auch «Verhaltensregeln, Umgangsnormen, Anstand und Grußformen» (Wenchao Li) gewesen. Daher hätten staatliche Einrichtungen aufgrund kultischer Riten im religiösen und im «chinesischen Alltagsleben eine wichtige Rolle» gespielt. Nach dem «Universalitätsanspruch» der Christen und Konfuzianer hätte es demnach – was nicht unbedingt überzeugen kann – den Begriff «*Fremdheit* theoretisch gar nicht geben» (Wenchao Li) dürfen. «Fremdheit» ist ein schillerner Begriff, den Sinologe Oskar Weggel (geb. 1935) – je nach inneren Gegensätzen, Dynastien-Gründern, Gemeinschaftsbezogenheit, Beobachtern, Sprache oder «Aneignungen» – rechtshistorisch für die Ch'ing-Dynastie (1644–1911) in Anspruch nimmt. Der Begriff «Fremdheit» konstituiert ihm zufolge Merkmale der Erobererkultur, der «neuen Herren, die Einheit des Reiches und den Neuen Frieden».

Vielmehr sind für Wenchao Li vier Riten-Aspekte synkretistisch-lebensweltlich entscheidend, deren Zusammenhänge auch Jesuitenmissionare in der «chinesisch-konfuzianischen Gesellschaft» durchschaut hätten: 1. «Als Signifikanten der menschlichen Ordnung liegt ihnen ein bestimmtes kosmologisches und anthropologisches Verständnis zugrunde». Objektiv wären «Riten Normen mit Zwangscharakter», die subjektiv der sittlichen Verinnerlichung bedurft hätten. 2. «Als Tradition tragen Riten gewisse religiöse Züge; als Gesetze fungieren sie als Stützsäulen der gesellschaftlichen Ordnung und sind, funktional gesehen, zivil». Ebenso seien Riten «Ausdrucksformen der inneren Humanität» gewesen. 3. Unter den verschiedenen Ordensangehörigen hätte wenig Einigkeit darüber geherrscht, ob sich hinter den «chinesischen Riten ein ganz anderes kosmologisches und anthropologisches Verständnis» verborgen hätte, das «von der christlichen Vorstellung unterschiedlich» gewesen wäre. 4. «Die Duldung des Konfuziuskultes setzte theologisch [!] voraus, daß Konfuzius trotz seines Todes vor der Ankunft Christi erlöst worden sein müsse, sonst wäre diese

Duldung theologisch nicht haltbar und der Kult an sich ein Götzendienst». Wege des methodischen Vergleichens, die «erneut» Gegenstandsnahe heuristisch darbieten, würden theologisch-ähnliche Gemeinsamkeiten nicht ergeben, dafür aber Binnendifferenzen. Grundbegriffe der deutschen Reformation – wie beispielsweise der Begriff «Synkretismus» – werden dem sino-liturgischen Problem nicht gerecht.

Jesuiten wollten Chinesen, deren «Bekehrung der unteren sozialen Schichten» dagegen «weitgehend eingeschränkt bleiben» (Wenchao Li) sollte, erfolgreich christianisieren. Abweichend davon kommt Claudia von Collani in ihrem Überblick zu dem Urteil, von 1600 bis zur Wende zum 19. Jahrhundert wäre in China das Christentum «allmählich zu einer Religion des niederen Volkes» geworden. Li ist der Auffassung, primär hätten sich Jesuiten auf den Konfuzianismus konzentriert, indem sie der inneren lebendigen Kraft gegenseitigen «Wohllollens» – im Austausch zwischen chinesischer Tradition und christlichem «Exklusivitätsanspruch und Reinheit» (Wenchao Li) – offensichtlich vertraut hätten. Der amerikanische Jesuit George H. Dunne (1905–1998) legt großen Wert auf die Heilsenergie des «Heiligen Geistes»: «Mittels der friedlichen Vorgänge der Infusion und Diffusion, des wirkenden christlichen Sauerteigs, sollte diese Umwandlung erzielt werden». Wohlweislich wurden zum Thema «Synkretismus» – wenn es der Argumentationsgang erforderte – der Buddhismus und Daoismus ausgespart: Wenig ertragreich für jesuitische Absichten hätten sie sich «zum Christentum wie Feuer und Wasser» (Wenchao Li) verhalten. Was hatten bisher Europas zeitgenössisch interessierte Leser, deren überlegende Präsenz bei Schriftstellern außer Frage stand, überhaupt erfahren? Fremdheit, Andersartigkeit und Besonderheit hätten bei ihnen Erstaunen und Neugier geweckt, auch wenn sie ihnen nur durch «rhetorische Strategien und semantische Prozeduren» (Jürgen Osterhammel) vermittelt wurden. Was aber hat in China angesichts des möglichen, richtigen oder religiösen Selegierens die kulturanthropologisch-hypostasierende Sichtweise vom «christlich oder konfuzianistisch dominierten Universalismus» (Wenchao Li) ausgelöst? Leibnizens Vorstellung von einer «soliden Philosophie für China» – so die «Einführung» Rita Widmaiers – hatte einiges dazu beigetragen.

Den Indizienwerteuropäischer Bewusstseinslagen repräsentierte einerseits das narratologische Schrifttum der Fantasien und Utopien. Andererseits ist fraglich, ob das jesuitische Lebensbild moralische Lehren des sog. «chinesischen Synkretismus» von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus anpassungsfähig so zu respektieren hatte. Den Jesuiten wäre eine amorphe und synkretistische Religionsmischung, die jegliche Vergleichbarkeit

ungemein durchkreuzte, nicht entgangen. Immerhin erleichterte sie Li einen Slalom argumentativ zu körpergeschmeidigen «Schwungtechniken». Da sich die Missionare merkwürdigerweise auf die «eher vage Vermutung eines Plagiats eingelassen hatten», wäre ihnen ohnehin der Buddhismus als «Tor zu dieser bedeutendsten Lehre Asiens verschlossen geblieben» (Wenchao Li). Jesuiten hätten aber viele ihrer moralischen Lehrinhalte bewundert. Was leistete der Vergleich, der den hermeneutischen Stil des Typologischen nicht ausgrenzte, um Gottes Gegenwärtigkeit in seiner Trinität wiederzufinden?

Friedrich Ohly schreibt in seinem Aufsatz «Tau und Perle» von der «Möglichkeit des Wiederfindens», weil sie als Erinnerung und Erneuerung eine «Bedingung für Kultur» sei. Was spricht dann gegen den Begriff der Typologie, wenn er verstanden wird als «schöpferische Zusammenschau der Zeiten unter dem Aspekt der steigenden Verwandlung auf der Zeitschwelle»: Von welcher Verwandlungsqualität wäre der Antitypus zum Typus des Mittelalters, auch wenn die moderne Typologie am «Fehlen von Farbe» (Friedrich Ohly) gelitten hätte? Das «heilig öffentlich Geheimnis» in Goethes Altersgedicht «Epirrhema» besaß indes Symbolwert, der wie «auf der Zeitschwelle» moralische Bereiche der buddhistischen Lehre möglicherweise inkludiert hätte, da ohne Angaben angeblich die «meisten der christlichen Morallehre nicht widersprachen» (Wenchao Li). Seit den (paläo-)anthropologischen «Fusionen» hatten «Geheimnisse» die Richtschnur des Zusammenlebens geprägt: Wie in der altchinesischen Lehre, die durch Tanz und Musik die Welt harmonisieren sollte, war die ehemals bezaubernde Handlungsqualität in der «Spielwelt» für Kultteilnehmer immer ein gewisses Heil, das erst die dauernde «Spielgemeinschaft» (Johan Huizinga) konstituierte. «Wiederholung» bestimmte Spiel und Kult auf der Grundlage theoretisch-konstruierter Einsicht oder in kulturanthropologischer Entfaltung auf dem begrenzt-geweihten «Spielplatz» (Johan Huizinga). Heiliges Einüben wirkte sich auf gutes oder schlechtes Handeln aus, indem es subjektiv-freie Einstellungen normativ-wiederfindend als «Moral» ordnete.

Biologie und Ethik vermögen weder den Sinn des Seins noch ein universaltheoretisches «Personkonzept» (Alexandra Grund-Wittenberg) des Herzens zu bewahrheiten. Wenchao Li scheint vielmehr Goethes Aphorismus der «Maximen und Reflexionen» (1207) zu beherzigen: «Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren». Einem heiligen Bewusstsein hätte Li zufolge der konfuzianischen Ethik auch die «Liebe zu Gott» als

«Grundlage der Menschenliebe» gefehlt. Die Trinitätslehre, der Glaube an den dreieinigen Gott oder an ein Wesen in drei Personen, ist regulativ eine universelle Wahrheit, die im Wesentlichen ein existenzielle Parteinahme verlangt: «Komplementaritäten» eröffnen in Wirklichkeit befreiende Einsichten, die zur Überwindung leidhaften Daseins beitragen. In Li's Antwort herrscht eine konsequente Eindeutigkeit: In der Gottesfrage wäre eine «Verständigung zwischen Christentum und Buddhismus» nicht möglich gewesen. Ohne einer Idealisierung das Wort reden zu wollen, wären auch grundsätzliche Bedenken unter zeitgenössischen Lesern aufgekommen, ob Jesuiten die Tiefenschärfe der «fremdkulturellen Realität» (Jürgen Osterhammel) überhaupt zu erahnen vermocht hätten.

Ähnliches bezog sich auf das Europa-Bild des chinesischen Kaisers und gelehrter Peking, denen Jesuiten erst beibringen mussten, dass außerhalb des Reiches der Mitte in Europa auch Zivilisationen existierten. Ricci schreibt in seinem Buch: «Ihren König nennen die Chinesen Herrn der ganzen Welt» (S.5). Jesuiten mit ihrem «Selbstverständnis einer kosmopolitischen Elite» (Jürgen Osterhammel) erreichten im Reich der Mitte im Zeitraum von 1601 bis 1775 eine zunehmende Ausnahmestellung. Ihren Chinaberichten wurde gegenüber allen anderen Berichterstatlern, vor allem denen aus den Reihen der protestantischen Gegner, ein hoher informeller und literarischer Stellenwert eingeräumt. Jesuitische Gelehrsamkeit – «nicht ganz zu Unrecht» – hatte schon früh in China dafür gesorgt, die «Berichte von Seefahrern und Kaufleuten pauschal ins Zwielflicht zu rücken» (Jürgen Osterhammel). Dieses Genre erlebte eine Blütezeit, da Beobachtungen und Erlebnisse «tatsächlicher Berichte» immer im mutmaßlichen Weitwinkel den Inhalt und Wert personaler Perspektiven variierten. Jesuiten äußerten erstens daran Zweifel, weil sich ihre Überlegenheit an der göttlichen Autorität eines geoffenbarten Weltbilds orientierte. Zweitens agierten sie als konservative «Übersetzer» oder philologisch versierte Kulturvermittler, wenn es darum ging, wie man die historische und philologische Kritik – nicht immer konform mit Humanisten – exegetisch auf Hl. Texte und Lehren anwenden sollte. Drittens standen sie prinzipiell lateinischen Übersetzungen der Hl. Schrift vorsichtig oder sehr kritisch gegenüber, um – wie Jerónimo Nadal (1507–1586) hervorgehoben hatte – «die *editio vulgata*» heilig zu halten» (John W. O'Malley). Nadal wollte sie gegen Verleumder mithilfe der griechischen und hebräischen Sprache im Geist spitzfindiger Kirchenväter verteidigen. Viertens ist hier der Ort, an Funktionen der Metaphernverbindungen zu erinnern, deren Wirkung keinem Wortelement Vor- oder Nachteile vermittelt hat:

Die Metapher ergreift zwar keine Partei, aber sie «vermischt» dissonante Bedeutungen in der Weise, dass sie einander wechselseitig, nämlich im semantischen Vorgang durch Assoziierung das Ganze verändert. Metaphern sind kreative Denkwerkzeuge der Sprache, sie verzerren, formieren, mildern, vereinfachen, verschmelzen oder werden nuancierter, reicher und fragiler.

Besonderheiten des Jesuitenordens formten das innere Selbstverständnis ihrer Rangordnung: Jesuiten übten in der Ordensgemeinschaft eine straffe Disziplin und einen strengen bis vollkommenen Liebesgehorsam, der sie für Ziele der Ordensstrategie – praktisch an jedem Ort – zu mobilen glaubensstarken Einsätzen befähigte. Entscheidende Grundlagen waren ihnen wegen der langjährigen Ausbildung, die zur Festigung der apostolischen Intention und Methodik beigetragen hatte, in disziplinierter Schulung an-erzogen worden. Die Zentralisation des Jesuitenordens, die vom «Heiligen Stuhl» absolut abhängig war, unterstellte die Ordensoberen päpstlicher Führung. Die «Generalsuperioren» waren damit dem «Heiligen Stuhl» gegenüber widerspruchslos weisungsgebunden. Insofern steigerte die Einheit von «Heiliger Vater», römischer Zentralisation und hierarchischer Ordensgliederung die Effektivität und Wirksamkeit der Jesuiten, so dass diese monopolisierte Bevorzugung auch häufig Konflikte zwischen den Orden verursachte.

Dem französischen Ordensmitglied Nicolas Trigault SJ (1577–1628), der 1609 nach China bzw. Peking aufgebrochen und 1614 nach Rom zurückgekehrt war, wurde 1615 – entgegen Osterhammels Interpretation – weder direkte Zugeständnisse vom Papst Paul V. (1552–1621: 1605–1621) zur religiösen Akkommodation erteilt noch hatte Trigault – unabhängig vom fünften Generalsuperior Claudio Aquaviva (1543–1615) – im Jahr 1615 den entscheidenden Impuls ausgelöst, dass der Generalsuperior das Missionsgebiet China ordenspolitisch von dem Japans abtrennte. Das hätte den hierarchischen Ordensregeln widersprochen, zumal «Trigaults denkwürdige Reise nach Europa [...] ein seltsames Gemisch aus strahlendem Erfolg und völligem Mißlingen» (George H. Dunne) gewesen war. Nicolas Trigault, übrigens nach Dunne ein «Mann der Überredungskunst», reiste 1618 mit 22 Gefährten von Lissabon aus auf dem Seeweg um das Kap der Guten Hoffnung nach Indien (Goa), um dann von Macao in der südchinesischen Provinz Sichuan nach Peking aufzubrechen. In kurzer Zeit danach – so lauteten regelmäßige jesuitische Erfolgsmeldungen in optimistischen Zahlenangaben nach Rom – habe es schon 150.000 Christen in China gegeben.

Seit 1581 hielten sich übrigens erste Jesuiten zur Fühlungnahme in China auf, 1601 kam Matteo Ricci nach Peking, der «erst nach mehr als 10 Jahren [!] Aufenthalt in China das eher buddhistisch anmutende Mönchsgewand ablegte und sich wie ein konfuzianischer Gelehrter kleidete»: Seine Person verkörperte jene «Problematik, die zu Fehleinschätzungen führte und den Missionserfolg von Anfang an in Frage stellte» (Wenchao Li). Gehörte dazu das dialektische Zusammenspiel zwischen dem europäischen Konfessionskonflikt und der jesuitischen Chinamission, deren Erfolg – wie Ronnie Po-chia Hsia behauptet hat – die konfessionelle Strategie des selbstbewussten Katholizismus stimuliert hätten? Dagegen zeichnete Dunne erstens Ricci als «Pionier der Mission» aus, der sowohl den «Grundsatz der mittelalterlichen Mission, von oben her zu missionieren», als auch die «maximale Anpassung an die Kultur der führenden Elite», eine zwingende Konnotation «seiner Methode» (Claudia von Collani), zur Richtschnur ausbaute. Allerdings habe Ricci in seinen Werken – wie Wenchao Li betont – selten von Offenbarung, Trinitätslehre, Erbsünden- und Inkarnationslehre gesprochen. Angesichts dieser bewussten «Reduktionen» wäre Ricci's Akkommodationsmethode dennoch eine «sehr glückliche und fast gelungene Kombination von persönlicher Überzeugung und praxisbezogener Zweckmäßigkeit» (Wenchao Li) gewesen. Mit ihr hätte Ricci «praxiologisch» schwierigste Probleme gemeistert, dessen semantisches Deutungsspektrum er für «synkretistische» Übertragungen so skizzierte, «chinesische Wörter zu finden, um damit christliche Gedanken auszudrücken» (George H. Dunne): Reichte dieser didaktische Maßstab «Reduktion», ein sino-liturgisches Sprachenproblem, für einfachste geistliche Verständigungen aus?

Collanis zweiter Gesichtspunkt war ein geoffenbarter, kirchenrechtlicher und zentraler Stachel: «Ricci vermied für nichtchristliche Chinesen anstößige Themen wie die Kreuzigung Jesu Christi». Kritiker unter den «Mendikanten» (lat. «mendicare»: «betteln») hätten verleumderisch argumentiert, die «Jesuiten [hätten] die Lehre von der Kreuzigung Christi verschwiegen» (George H. Dunne). Drittens behauptete Dunne, Jesuiten hätten bildliche Darstellungen des Kreuzes in der Öffentlichkeit vermieden, um dieses Symbol nicht als «taoistischen Zauber» zu blasphemieren. Insbesondere das Kreuz war und ist – in der Auseinandersetzung der Leidensgeschichte zwischen Glaube und Unglaube – das absolute, unwandelbare und universelle Sinnzeichen christlichen Glaubens und Lebens. Am «Besonderen, Relativen und Adaptierbaren» (George H. Dunne) schärfte sich auch die Unterscheidung. Viertens galt im Besonderen, dass – wie Claudia von Collani

betont – die «Bibel in die chinesische Hochsprache übersetzt werden durfte». Das war als Rechtsakt niedergelegt in der päpstlichen Bulle «Romanae Ecclesiae Antistes» von 1615. Aber es hätten sich keine «geeignete[n] Übersetzer» (Claudia von Collani) gefunden: «Das Problem der christlichen Terminologie» (George H. Dunne) war das Eine und die schwierige Definition chinesischer Ausdrücke bzw. das präzise Ergründen chinesischer Vorstellungen das Andere, wie Wenchao Li ausdrücklich in seiner vergleichenden Analyse bestätigt hat. Insbesondere die «Vorstellung von der radikalen Verschiedenheit der chinesischen Sprache von den europäischen Sprachen» habe wiederum – wie Joachim Gentz ausführt – die «Vorstellung von der Fremdheit der chinesischen Kultur als ganzer» in reflektierter vergleichbarer Wahrnehmung nicht nur ins Inkohärent-Metaphorische gesteigert: Hatte das «unbehauste» Wesen der «Fremdheit» – vielleicht ein völlig unvertrautes, ungreifbar wirkendes Unbekanntes – der «Inter-Subjektivität» eine inkompatible Distanz auferlegt?

Während Collani Jesuiten in die Pflicht nimmt, sie hätten «Konfuzius zu einem Mittler zwischen chinesischer Philosophie und Christentum» bis zu einer «Art von Prophet für das künftige Christentum» – was Leibniz sicherlich akzeptiert hätte – umgeformt, bemerkt Li: «Zu sagen, daß China keine traditionelle *griechische* Philosophie oder eine bestimmte, mit bestimmten Fragestellungen und bestimmten Denkformen verbundene Philosophie habe, ist legitim und richtig». Sicherlich sind Religion und Philosophie ureigene Grundbestandteile jeder hochentwickelten Kultur, die Li jedoch auf der wissenschaftlichen Weltbühne wie mit der Dramaturgie eines choreographischen Auftritts zu regeln scheint: «Die chinesische Philosophie legt besonderen Wert auf das Subjekt und dessen innere Moralität». Glauben zwischen Menschen zu wecken, ist das Phänomen einer Verhaltensänderung, um neue «richtige» Beziehungsnormen zu schaffen, die zu Würde und Akzeptanz ermutigen. So hat dem ritualisierten Menschenbild zwar nicht die persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch gefehlt, aber der «chinesische Synkretismus», dass «ein Mensch gleichzeitig Konfuzianer, Buddhist und Daoist sein kann», war eigentlich für «Missionare unvorstellbar und absurd» (Wenchao Li). Philosophiert Li in seiner «Einführung» bis zur Ausführung des Ritenstreits über scheinbar gleichwertige «Gottesverständnisse» oder wollte er nur Spielformen theatralischer Inszenierungen abhandeln? In der Analyse von Li's Gedankengang überwiegen kaleidoskopische Eindrücke einer «synkretistisch»-heterogenen und begrifflich-diffusen Personalität.

Der portugiesische Jesuit Joao Monteiro (1603–1648) hatte in seinem Buch «Compendium Legis Divinae» von 1642 eine Glaubenslehre verfasst – «eine Mischung von scholastischer Theologie und konfuzianischer Kosmologie» (Wenchao Li). Danach wäre einem Konfuzianer diese Seelentheorie «unannehmbar» gewesen, «weil sie der (konfuzianischen) These von der Wesensgleichheit von Menschen und Tieren» (Wenchao Li) widersprochen hätte. Die Christologie konstituiert hingegen eine eigene, «reine» Maßstäblichkeit des Herzens, so dass ihre Norm als Ganzes selbst «Weg», «Ziel» und «Mitte» ist. Etwas Weiteres kommt hinzu: Das «Nichtverkündigen der Kirchengebote» (Georg H. Dunne) wurde redestrategisch akkommodiert einem Gebot der Nächstenliebe, das aus der Sicht des portugiesischen Jesuiten Francisco Furtado (1587–1653) vorzüglich zur Verteidigung gedient hätte. Während für den Konfuzianismus das Leben des Konfuzius – wie Li meint – kaum von Bedeutung gewesen ist, bildet Jesus Christus das geoffenbarte «Heil» des Christentums: Der Auferstandene ist «Gottes Sohn», «Mitte» und Religionsstifter, während von der Qin-Dynastie (221–207 v. Chr.) bis ins 17. Jahrhundert hinein die Missionare in dem Neokonfuzianismus eine «*Verfalls*-Geschichte der chinesischen Kultur bis zum Atheismus» (Wenchao Li) erfahren hätten.

Im Jahr 1629 erreichte die zweite Missionswelle unter Adam Schall von Bell SJ (1592–1666) das Reich der Mitte, darunter viele Personen als «begabte» und professionelle Kenner der Kunst, Geographie, Kartographie, Astronomie und Mathematik: Adam Schall wurde zu einem «persönlichen Freund und Berater des ersten Mandschu-Kaisers im chinesischen Reiche» (George H. Dunne). Die von Jesuiten angeregte chinesische Kalenderreform bot Chancen mächtiger Einflussmöglichkeiten und Kontrollen: Papst Gregor XII. (1502–1585; gew. 1572) 1582 hatte die Kalenderreform für die Kirche mit den Tridentiner Beschlüssen verknüpft. Da sie in China nicht ohne Hilfe der Jesuiten durchgeführt werden konnte, verfügte der Kaiser 1629 die Beschäftigung der Jesuiten im Kalenderamt. Damit konnten sie nicht nur die Kontrolle über das Handeln der Menschen rechtfertigen, sondern sie hätten die «Zeit des Alltags beherrschen» (Jacques Le Goff) können.

Mit ihr begann der «Beginn der fabelhaftesten Periode der Jesuitensaga in China», denn ein fehlerfreier Kalender hätte auch die Grundlage für die Verwirklichung des «konfuzianischen Ideals» im Sinne eines «Ideal[s] der Ordnung» (George H. Dunne) gelegt. Die im Prinzip metaphysisch defizitäre Vorstellung der konfuzianischen Welt hätte sich auf diesem Wege der idealistischen «Harmonie» wie der einer transzendentalen Wende angleichen können. Zwei Bereiche sind eventuell maßgebend: 1. Die christliche

Universalität als Ganzheit der Welt und ihres Ursprungs, die Aspekte der Bedeutung und Reichweite transkategorialer Begriffe verschärfte, konzentrierte sich auf Lebensformen philosophischer Vernunftthemen wie die von Glauben, Individualität, Materialität und Geschichte. 2. Handelnde Personen, die von Gewissen und Vernunft eigene Impulse erhielten, überprüften ihre Transzendentalität und Moralität, indem sie Ethik und Politik aus dem Glauben heraus mit dem christlichen Denken und Sprechen anderer Menschen abstimmten. Theologie und Philosophie ordneten die Glaubenseinsicht in Satzeinheiten, indem sie das sprachlich Antreibende der neuen Spannungseinheiten wie eine Modallogik der Wahrheit intendierten.

«Fremdbilder in der Geschichte» (Jürgen Osterhammel) sind eingebettet in historische Zusammenhänge oder greifbar in intersubjektiven «Kontexten» – in der «Wie»-Verbindung, die in dem Erkenntnis- und Aneignungscharakter von Wissen das Interesse des Historikers hervorruft. Dunne's philosophischer Agnostizismus, der Möglichkeiten natürlicher Gotteserkenntnis und den «motiva credibilitatis» ausweicht, macht den Glauben an Gott in seiner sinnlichen Wahrnehmung sehr vordergründig: 1. Der zeitfremd-rückprojizierte Begriff «Agnostizismus», wie ihn Thomas Henry Huxley (1825–1895) modern-begrifflich geprägt hatte, würde dem «geordneten Ablauf des bürgerlichen Lebens» in «Übereinstimmung mit der Natur» (George H. Dunne) – allerdings normiert aus der Sicht verschiedener Menschen – einen philosophischen Relativismus auferlegen. 2. Übernahme «Gott» – wie in den heterogen-«übersetzten» Möglichkeiten des Erkennens und Handelns – regulativ die Stelle der Natur, würde sie dann einfach einer der «fundamentalen Thesen der katholischen Moralphilosophie» (George H. Dunne) gleichen? Erst das Vatikanum I distanzierte sich vom vereinfachten Pantheismus. 3. Welcher allwissende, vollkommene und «reine» Gott würde zwischen «wahr» und «richtig» absolut richtig entscheiden können, wenn er nicht ein geoffenbarter Gott wäre, der dem Widerspruch Grenzen setzt: Religion ist Glaube und Gottes «Wesen» («quomodo sit») ist nur analog erkennbar.

Mit dem kreativen Programm der jesuitischen Riten-Akkommodation, einem «*Selbsterfleischungskampf*» (Wenchao Li) bis ins 18. Jahrhundert hinein, hatten die Erfolge «heilssozialer», wahrscheinlich innerer und ungebrochener Katholizität nicht nur Konversionen bis 1664 auf 320.000 Christen rasch anwachsen lassen, sondern das Jahr 1692 signalisierte insofern einen Fortschritt, weil seitdem in China mit ca. 130 Millionen Menschen die katholische Glaubenslehre geduldet und offiziell überall verbreitet werden durfte. Jesuitische Modernität, die Ordensmitglieder als missionarische

Bahnbrecher auszeichnete, tangierte jederzeit Grenzen theologischer Duldsamkeit. Während chinesische Beamte – darunter viele «bürokratische Eunuchen» (George H. Dunne) am Kaiserhof – nicht geneigt waren, eigene Positionen durch neue Ideen zu gefährden, entbrannten Kontroversen über Sinn, Einfluss und Tragweite der missionarischen Akkommodation zuerst in China zwischen Jesuiten. Dann fand der Widerspruch nachhaltigen Ausdruck in den Reihen der Dominikaner, Franziskaner, Lazaristen und Weltpriester des Pariser Seminars für auswärtige Missionen. Antijesuitische Haltungen haben im 17. und 18. Jahrhundert immer wieder konkurrierende Ordensleute gegen chinakonforme Verhaltensweisen angestachelt, so dass 1707 nach dem ersten päpstlichen Verbot der «Chinesischen Riten» 1742/43 nicht ganz überraschend das endgültige Verbot folgte. Seit 1710 hatte sich übrigens die Stellung der Jesuiten am Pekingener Hof verschlechtert, von dessen «Patronage sie vollkommen abhängig waren» (Jürgen Osterhammel).

Denkart und Terminologie in der Ritenfrage, Wesentliches über die akkommodierte «Toleranz der Riten» (George H. Dunne) zu regeln, hatten wahrscheinlich in kleinen Bereichen Chinas Grenzen dogmatischer Definition und dialogischer «Subjektivationen» (Andreas Reckwitz) unmerklich «verschoben». Daraus entstanden unbeständig-substanzielle, sino-christliche Opportunitäten, die wiederum in der jesuitischen «Propaganda»-Wirklichkeit gegen den Vorwurf von «synkretistischen» Konzessionen heruntergespielt wurden. Die zwischenmenschliche Dialogfähigkeit von Sprache und Begrifflichkeit stieß offensichtlich auf Widerstände, die ihre «Übersetzungs-Valenz» betraf, weil sich die Wirklichkeit trotz kultureller Apostolatsmethoden in sprachlich «unüberbrückbaren» bzw. «unübersetzbaren» Glaubensbedeutungen abbildete: Die chinesisch-konfuzianischen und römisch-katholischen Spielwerte ihres Menschenbildes, anscheinend eine von Menschen angestrebte Konvergenz mit innewohnender «Würde-Differenz», reichten vom sino-liturgischen Gottesdienst bis zur jesuitisch-praktizierten Eigenart und Realität des Glaubens. Ihre sinntragenden Funktionen wirkten sich aus im «weitestgehenden» (George H. Dunne) sino-christlichen «Akkommodations-» bzw. «Ritenstreit».

Die Absicht, die essenzielle Wahrheit des christlichen Glaubens den Chinesen in überzeugender Seinserfahrung nahezubringen, bezog sich auf eine vermeintlich urspüngliche, frühkonfuzianisch-christliche Konformität. Sie sei durch «Sinosierungen» «Brüche», «Unverständnis», «Missverständnis» und «Verschiebungen» jedoch «verlorengegangen» (Wenchao Li). «Sub specie ludi» hatten Jesuiten auf der großen Weltbühne des

17. Jahrhunderts – missionarisch auch im chinesischen Kulturleben – allerdings die Unantastbarkeit der Autorität und «Heiligkeit» des Papst- und «Propria»-Prinzips zu verteidigen. Was die formal-einigende, jesuitisch-offizielle Doppelexistenz anbelangte, die ihren Status als «Angehörige einer supranationalen Großorganisation» und als «Fachleute im Dienste einer außereuropäischen Regierung» (Jürgen Osterhammel) festigte, scheint ihnen erhebliche Experten-Vorteile verschafft zu haben. Relativierte der «sino-liturgische» Sprachenstreit den Gottesdienst als *die* alte Disziplin der Kirche? Der Optimismus von Konversionen war davon nicht betroffen, obwohl sich nur wenige der chinesischen Gelehrten tatsächlich hätten taufen lassen.

Maßstäbliche «Gesetze einer gesunden [!] Akkommodation» (P. Johannes Bettray) – im Wesentlichen intellektuelle und religiöse Konzessionen – schienen «gottesfürchtige» Methoden der Riten-Akkommodation zu unterstützen. Im engeren Glaubensverständnis nuancierten «neue Töne» das Deutungsspektrum und scheinbar kokohärente Spielräume akkommodierten die Unfehlbarkeit der Werte und Wahrheit: Liturgisch «Schwebendes» und autoritär «Unentschiedenes» hätten weder ein oberflächliches Missbehagen noch – was semantisch nicht überrascht – dem «Depositum fidei» der Kirche durch die scheinbar «bivalente» Begrifflichkeit «wie *Linghun* für die Seele und *Tianshen* für gute Geister» (Wenchao Li) Schaden zugefügt: Jedoch hatten sie im «Konfuzianismus ganz andere Bedeutungen als im Christentum» (Wenchao Li). In Roms Kirche regulierte dogmatisches Glaubensgut die universale Einheit und Latinität der Kirche, ihre Lehre und Leitung sowie die Sicherstellung des Seelenheiles. Zusammen mit Instruktionen, für die Papst Gregor XV. (1554–1623; 1621–1623) – ohne offiziell den Jesuitenorden in seiner päpstlichen Abhängigkeit in Frage zu stellen – die «*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*» 1622 zur Evangelisierung der Völker ins Leben gerufen hatte, wurden sie in Europa vom kirchlichen «Missionsorganismus» (Erwin Ruck) zuweilen durch eine elitäre «Konvertitenfürsorge» (Jürgen Stillig) begleitet. Nur wenige vom «heiligen Eifer erfüllte Ordensleute», denen «habgierige Kaufleute» von Macao «keinerlei Anteil an den Handelsgewinnen einräumen wollten», hätten dagegen nicht von einer «vorbildlichen Art der Missionsversorgung» (George H. Dunne) in China gesprochen.

Gottesdienstliche christliche Handlungen wurden seit dem 16. Jahrhundert als gewohnheitsrechtlich geregelter, öffentlicher Kultus mit dem «Begriff Liturgie bezeichnet» (Arnold Angenendt). Zeitbezogene Liturgie, im historischen Spannungsverhältnis zwischen Vergangenheit und

Zukunft verstanden, wäre nicht «als ein statisches ‹Gegebenes› zu begreifen», sondern in der vergleichenden Liturgiewissenschaft – nach dem Vorschlag des amerikanischen Jesuiten Robert Francis Taft (geb. 1932) – als Ritualität eines relativ «beweglichen Standpunkts». Wie hätte sich diese Art der «Beweglichkeit» transkontinental in den «Werten» oder in den «fünf konfuzianischen Kardinaltugenden» von «Humanität, Rechtschaffenheit, Sittlichkeit, Weisheit und Glaubwürdigkeit» (Wenchao Li), deren innere Verbundenheit «Humanität» legitimiert hätte, auswirken können? Das hätte Leibnizens rationalistisch-konstruierende Vernunft zur harmonischen Philosophie erklären können, wenn auch mit terminologischen Schwierigkeiten. Ob dann autoritative Auslegungen des «Vierfachen Schriftsinns» mit ihren semantischen Sinnebenen biblischer Wortprophezie, denen spirituelle «Wortbedeutungsräume» der «Liturgie-Allegorese» (Arnold Angenendt) entsprachen, in China der sprachlich-akkommodierten Sinisierung gleichgekommen wären, bleibt höchst fraglich. Was war im theologischen und moralischen Brennglas der Wahrnehmung vereinbar mit Formen und Inhalten neokonfuzianischer Religiosität? Jesuiten beantworteten die «Frage nach dem ewigen Heil des Konfuzius nicht apodiktisch» (George H. Dunne), vielmehr hypothetisch, flexibel oder «wie im Fluss». Auf welche Weise sollte dann das zeitgenössisch-spekulativ Akkommodierte in der Akkommodation oder – ähnlich bzw. moderner ausgedrückt – das Transformierte in der Transformation eindeutig definiert oder kognitiv-überprüfbar gemacht werden? Claudia von Collani entzieht sich präventiv einem historisch «konsensfähigen» Lösungsweg: «Der praktizierte Konfuzianismus im China des 16. und 17. Jahrhunderts sah jedoch ganz anders aus».

Schon Augustins gottlobende Augenzucht, die für die theodramatische Anschaulichkeit der Heilsinhalte empfänglich war, vertiefte ihre Theonomie im «Heiligen Spiel» theatralischer Mimesis, das direkt und regelrecht augenfällig sowie mächtig wirksam wurde. In der Anbetung Gottes wirkte sich einerseits die überragende, spezifische Spiritualität als «hochkulturelle Elitenperspektive der späteren Jesuiten» (Jürgen Osterhammel) aus, andererseits hätte primär die Himmelskraft in Glaubensformen der Frömmigkeit, Devotion, Demut, des Wunders und des Zaubers «erstrahlen» können. Jesuiten verhielten sich akkommodiert gehorsam und diplomatisch zurückhaltend, aber auch weniger selbstkritisch, wenn es darum ging, ignatianische «Regeln zum Denken und Fühlen mit der Kirche» um des Erfolgs willen anzuwenden. Bewertungen der Jesuiten, deren Orden von Papst Clemens XIV. (1705–1774; 1769–1774) durch das Breve «Dominus

ac Redemptor» 1773 aufgehoben wurde, erscheinen oft in modernen Kommentaren des 21. Jahrhunderts «entzaubert», undifferenziert, verflacht oder mit pauschalen Wertungen: «Offizielle traten ihnen nicht selten ohne amtliche Charaktermaske entgegen, Gelehrte hatten wenig Interesse an ihnen, und von den städtischen Mittel- und Unterschichten sowie erst recht von der bäuerlichen Bevölkerungsmehrheit nahmen sie kaum mehr wahr als eine kollektive Masse» (Jürgen Osterhammel).

Dem «Außen und Innen» oder der «Ritualität und Intentionalität» (Arnold Angenendt) scheint es im visionären Aufbau zu einer «sino-christlichen Gesellschaft» (George H. Dunne) bisweilen an einer Sprachreglung mit wortasketischer Deutlichkeit gemangelt zu haben. Sind konstruktive Kritiker der «Großen Umdeutungskunst» keine «freudigen Geber» (Sir 35, 11)? 1. Der christozentrische Gottesdienst, die Eucharistiefeyer, wurde nicht in der lateinischen Liturgie, sondern wie in chimärisch-«aufgepfropfter», chinesischer Landessprache von Jesuiten gefeiert. Sowohl der «Ordo Missae» nach dem Tridentinum als auch die ignatianischen Anweisungen zur Gewissensforschung – festgelegt in den «Geistlichen Übungen» – hätten in ihrer Fassungskraft nicht die Aufspaltung der Verstandeseinsicht gefördert: Was hätte die sino-christliche Akkommodation als ausgleichende liturgische Waage bewirken können, um die Seelen der Gläubigen – angesichts der morgenländischen Leidensorte Jesu – zur Liebe Gottes und seines Lobpreises zu entflammen? Das typologische Denken war der Theologie seit Origenes und den Kirchenvätern vertraut – es bestimmt bis heute die Liturgie. 2. Die sino-liturgische Bekleidung kompensierte weder die Autorität der Tradition noch «in persona Christi» vollkommen den Opfercharakter. Ritusgerechte Zelebration, die in jesuitisch-gelehrter Methode bewusst die missionarische Akkommodation in chinesischer Landestracht integrierte, schien sich in sino-liturgisch entzauberter «Mischform» gegenüber der Einheitlichkeit heiliger Handlungen zu veräußerlichen: Das «Beten in Geist und Wahrheit» (Joh 4, 23) und das «verbum Dei» in Schrift und Tradition hätte in aristotelisch-scholastischer Fixierung von keiner Missionsmethode relativiert werden dürfen.

3. Chinesische Konvertiten durften nicht nur an Riten ihrer tradierten Religionen teilnehmen, sondern sie waren auch «gleichzeitig Christ und Konfuzianer» (Claudia von Collani). Insbesondere Leibniz, der «erste europäische Sinophile», sah keinen Unterschied zwischen dem Konfuziuskult und dem «Heiligenkult in Europa» (Rita Widmaier). Chinesische Konvertiten kannten keine Vorbehalte gegenüber der konfuzianischen Ahnenverehrung, dem Opfer für Konfuzius oder der Frage nach dem «Himmel» bzw.

ihrem «allerhöchsten Gebieter im Himmel», dem «chinesischen *Shangdi*»: Seine «gravierende Inkompatibilität» (Wenchao Li) mit dem christlichen Gott hob die Achtsamkeit der säkularen «Selektion» auf: Eigene Ansichten wurden «niemals zur Disposition» gestellt, denn das «Christentum blieb stets das einzige Kriterium und der einzige Maßstab» (Wenchao Li). 4. An die Stelle von *Shangdi* trat noch im Frühkonfuzianismus der als Naturmacht verstandene «Himmel» (chin. «*Tian*»), im Neokonfuzianismus wurde dann aus dem «Himmel das universale Prinzip (Li)» (Wenchao Li). Wie «erlebten» chinesische Konvertiten «reine» Frömmigkeitsakte in «heilsgeschichtlicher Wiederholung» im jahreszeitlichen Rhythmus? In welchen Konflikt gerieten chinesische Christen, die an konfuzianischen Riten teilnahmen, da sie ihre Huldigungen nicht einem Götzen, sondern ihrem einzigen wahren Gott zu erweisen hatten? 5. Claudia von Collani ist um eine Antwort nicht verlegen. In der Praxis habe es keine Schwierigkeiten gegeben: Das Christentum wurde für die «chinesischen Gelehrten zu einer annehmbaren Religion, die sie nicht in Konflikt mit ihrer eigenen Tradition und Kultur brachte».

Mythen, Wunder und Wahrheit in der Realpräsenz Christi schienen im Licht aufgeklärter Europäisierung, vatikanischer Meinungsverschiedenheiten, gemeindegerechter Aktualisierung und kirchenkritischer Rationalität offenbar stärker voneinander abzuweichen, als der Jesuit George H. Dunne selbst zugeben wollte. Der abendländischen Kulturform – der er pauschal auswich – habe zum einen «kein absoluter Wert» innegewohnt und zum anderen bewertet er in seinem Buch ziemlich spät etwaige Folgen der Akkommodation: Danach hätten sie – unter dem «mainstreamigen» Aspekt des Erfolgs – römisch-katholische Wirkungen gezeitigt, «ohne das Wesen des Christentums als geoffenbarte Religion zu beeinträchtigen». Ob das pauschal so stimmt und wie das sich hätte auswirken können, führt er nicht aus. Historische Urteile, die mit universalen Perspektiven dem europazentrischen Erkenntnisanspruch den Rang ablaufen, fordern insbesondere Forscher heraus, bedingen Konzepte vieler Perspektiven und Kommentierungen, aber auch anachronistische Machinationen modernistischer Zynismen und zurückprojizierter Kritik.

Jesuiten als Sinologen erbrachten beachtenswerte Leistungen aufgrund von Übersetzungen chinesischer Klassiker oder erreichten sinophile Anerkennung durch das «Apostolat des Buches» (Claudia von Collani) in übersetzter Sprache, die das außereuropäische Volk im Horizont Europas enorm bekannt machte. Auch wenn Dunne's jesuitische Parteinahme nicht aufdringlich ist, bietet sein Gedankengang zum «Großen Exempel», dem

Ritenstreit, keine theologisch oder sino-liturgisch erkennbare Diffusion. Seine kognitive Positionalität gleicht eher einem Brillantschliff, der ihn zum einen geschichtlich und kirchenrechtlich, zum anderen kontextüberlegen und hochkarätig wie einen «lupenreinen» Solitär auszeichnet: «Eine Verwässerung des Corpus dogmatischer und moralischer Wahrheiten, die das Pfand seines Glaubens bildeten, war ausgeschlossen». Wegen der Akkommodation, die den Vorwurf dogmatisch förderte, ein «konfuzianisches Christentum oder einen christlichen Konfuzianismus, also kein reines Christentum, zu verkünden» (Rita Widmaier), hätte der Riten-Konflikt zwischen Jesuiten und anderen Orden in Europa und in China einen Sturm der Entrüstung entfacht: «Die Debatte ging wie ein Wirbelsturm durch die Hörsäle europäischer Universitäten» (George H. Dunne). Was akademisch aufhorchen ließ, hätte im Allgemeinen gefehlt, wie Wenchao Li kommentiert hat: «Eine kritische Selbstreflexion ist dem Christentum nicht gelungen und aus diesem Konflikt nicht hervorgegangen».

Dunne, Osterhammel, Collani, Li und Küng kommen trotz perspektivischer, literarischer, philosophischer und religiös-proklamierter Leitdifferenzen, die von Konflikten einer ungeklärten Katholizität der sino-liturgischen Terminologie überlagert werden, appellativ zu idealistisch-funktionalen Ergebnissen. Zahlenmäßig wenige Jesuiten – schreibt Dunne – «erweckten den echten Begriff von der Weltmission des Christentums zu neuem Leben und erhoben die Tradition früherer Jahrhunderte wieder auf den ihr angemessenen Platz». Sie halfen nicht nur die «Kluft zwischen Orient und Okzident» zu überbrücken, sondern leisteten auch zu dem «Ideal weltweiter Brüderlichkeit einen großartigen Beitrag». Osterhammel argumentiert ungeduldiger im Geist einer «*mission civilisatrice*»: «Die Zivilisation, die sich für die leistungsfähigste und humanste auf der Welt hielt, wartete nicht, bis Asien sich für sie interessieren würde. Sie gab Asien ihre Gesetze». Claudia von Collani qualifizierte den transkontinentalen Brückenschlag zwischen Europa und China von 1580 bis 1780 mit einer übertriebenen Voreingenommenheit: «Die Überlegenheit der christlichen Lehre vor den einheimischen chinesischen religiösen Systemen wurde dabei durch die Überlegenheit der westlichen Wissenschaft und Technik untermauert». Mit der selegierenden Instrumentalisierung der «Wissenschaft und Technik für die Mission», die schon Dunne und Wenchao Li erkannt hatten, proklamierte Collani den «Protoptyp eines gegliückten Kulturaustauschs». Reichten die von ihr projizierten Umformungen aus, um historisierte Umdeutungen als «Realität dem Ideal eines Kulturaustausches so nahe» zu bringen? Auch die Phrase «*Instrumentarium oder «propagatio fidei per scientiam»*» war für Wenchao

Li kein «*Gütesiegel* des Glaubens», denn seiner Meinung nach hätte das die «Missionsbewegung freilich nicht bezweckt». Während Leibniz seine Korrespondenten immer wieder vor dem «Ausverkauf westlicher Ideen» (Rita Widmaier) gewarnt hatte, klingt Collanis erlösende Wertschätzung wie das rechtgläubige Verkünden des heilbringenden Wortes oder wie ein Experiment gelingenden Lebens: «Jede richtig vorherberechnete Sonnenfinsternis war für die Jesuiten auch ein Sieg des Christentums über das Heidentum, eine Art von Gottesurteil». Ein «Gottesurteil» (lat. «*iudicium Dei*») wäre ein religiös gefärbtes, verborgenes Zeichen, als hätte Gott zum Beweis einer Tatsache – göttlich entscheidend mit den Mitteln höherer Gewalt – in das Berechnungsverfahren eingegriffen.

Weit umfassend und selegierend, aber auch widersprüchlich, hat Li seine politisch-kirchliche und «geistesgeschichtliche Studie zu Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus» mit der «christlichen China-Mission» verglichen. Als synkretistischer Kenner der chinesischen «Drei Lehren» und Beurteiler der Abläufe christlich-theologischer Dispute erinnert er sich des Religionsphilosophen, Mathematikers und Physikers Blaise Pascal (1623–1662). Ihm überlässt Li die «treffsichere» Beantwortung der paradoxen menschlichen Geisteshaltung – angesichts ihres Elends und ihrer Größe wird sie zur Entscheidung erlösender göttlicher Wahrheit. Danach hätten Europa und China Konfliktfelder mit anfechtbaren moralischen Schauplätzen demonstriert: Spannungsvoll formuliert Pascal in seinen unvollendeten «*Pensées*» (IX, 593) im aphoristischen Stil die Frage: «Welches Phänomen der beiden, Moses oder China, ist glaubhafter?» (franz. «*Lequel est le plus croyable des deux, Moïse, ou la Chine*»)? Pascal erwies Jansenisten, die ihm die Verteidigung des Philosophen und Theologen Antoine Arnauld angeboten hatten, einen erfolgreichen Dienst: Der Jansenismus, so genannt nach dem Bischof von Ypern, Jansenius (1585–1638) mit seinem Zentrum Port-Royal nahe Versailles, forderte als bestimmende kulturelle Strömung u.a. die Askese, Abkehr von der Welt sowie Beschränkung der Priester auf ihre geistliche Tätigkeit: Im Streit zwischen Jansenisten und Jesuiten ging es um die Wahrheit der Kirche, die sich einen bedeutenden Einfluss im Staatsleben gesichert hatte. Weniger erheblich scheinen offensichtlich konkurrierende und weitgespannte Prozessdynamiken zu sein. Rezeptionsgeschichtlich war beispielsweise nach dem Westfälischen Frieden von 1648 das Papsttum als «völkerrechtliche Regulativinstanz ausgeschieden» und ein «eurozentrisch-kolonialistisches Paradigma» (Hans Küng) im Aufbruch.

Pascal wandte sich 1656/57 in seinen «Provinzialbriefen» (franz. «*Les provinciales ou les lettres écrites*»), einer Sammlung von 18 Briefen, scharf-

zünftig gegen die von ihm beanstandete anstößige Gesetzesmoral und Politik der Jesuiten. Unter dem Pseudonym Louis de Montalte griff er sowohl die jesuitische Allmächtigkeit und ihre Gnadenlehre als auch ihr lockeres Spiel zwischen Glauben und Wirklichkeit an: Im praktischen Probabilismus und der spitzfindigen Kasuistik, darunter unausgesprochen das Prinzip der Akkommodation, attackierte er Grundübel jesuitischer Moral. Was er gegen sie ins Feld führte sind biblische Beweise, mit denen sich Mose in der «Glaubwürdigkeit des Christentums» angekündigt hätte, indem sie unanfechtbar und konzis auf die «Typologie der menschlichen Natur in Christus verweist» (Wilhelm Schmidt-Biggemann). Der Theologe Hans Küng steigert letztlich die Faktizität programmatischer Klarheit, weil die «zunächst erfolgreiche katholische Chinamission des 16. und 17. Jahrhunderts» durch eine «päpstliche Fehlentscheidung von historischem Ausmaß gestoppt» worden sei. Während Küng schon für die «Relativität des eigenen europäisch geprägten Christentums» eintritt, verteidigt er das Pontifikat als höchste normative Instanz. Sein apologetisches Urteil eignet sich die politisch-unbeirrbar Sprache eines «Global Player» an: «Wer in der Zukunft Christ bleiben oder werden will, muss aufhören, ein Chinese zu sein». Unter diesem Vorzeichen hätte die «katholische Identität» dann «kaum eine Verwurzelung mit China» (Claudia von Collani) zustande gebracht.

Im transkulturellen Weltgeschichtediskurs, der zwischen Amerika, Europa und Asien verbreitet ist, hat schon lange das Ende marginaler Episoden und vorgestanzter Schemata begonnen. Im Zeitalter digitaler Welteroberung geht es um Intellektualität, Synthesen, Generalisierungen, Ökonomie und Weltwissen, aber auch um Komplexität, Renationalisierungen, Begrifflichkeiten und Gegenprinzipien. Der «Chinesische Ritenstreit» weckte einst «Große Turbulenzen». Traditionsbewusst vor Ort hatte Chinas Kaiser Yongzhen (1678–1735) das Christentum 1724 verboten. Im Jahr 1704 wurde den Riten – gemäß dem Dekret des Papstes Clemens XI. (1649–1721; 1700–1721) – ein Verbot gegen den «Himmelskult, den Konfuziuskult und den Ahnenkult» (Wenchao Li) erteilt, 1715 bestätigte Papst Clemens XI. in der Bulle «Ex illa Die» das Dekret und 1742/44 beendete Papst Benedikt XIV. (1675–1758; 1740–1758) in der Bulle «Ex quo singulari» erneut die «Toleranz der Riten», um nicht – George H. Dunne zufolge – die «Integrität des christlichen Glaubens» zu verletzen: Rom hatte mit der Bulle auch die «Bezeichnungen «Himmel» und «shangdi» für Gott» (Joachim Gentz) untersagt. Trotz aller Schuldzuweisungen, die am «Heiligen Stuhl» kursierten, entschied der Papst, dass die Verwendung der sino-liturgischen Sprache im Dekret vom März 1615 in derartiger Weise «niemals nach China abgesandt worden» (George H. Dunne) sei.

Institutionell wurden schließlich die Dikasterien der «Congregatio de Propaganda Fide» – wie Dunne ergänzend formulierte – zum zeitfressenden «Felsen, an dem die chinesische Liturgie zerschellte». Erst als Papst Pius XII. im Dezember 1939 die Aufhebung der Bulle «Ex quo singulari» verfügt hatte, wurden Collani zufolge die Schriften zum Ritenstreit der Öffentlichkeit in den Archiven zugänglich gemacht.

Am Hofe zu Peking hatten sich Jesuiten mit ihrem missionarischen Akkommodationsgeschick, das auch wegen ihres Einflusses ständig die Akzeptanz chinesischer Sitten und Gebräuche verlangte, gegenüber dem Konfuzianismus von Anfang an weit vorgewagt. Dieses Verhalten galt in innerkirchlichen Kreisen als «Beweis für verwerfliche Heterodoxie» (Jürgen Osterhammel): Im Jahr 1773 hatte in China der holländische Historiker und Kulturphilosoph Cornelis de Pauw (1739–1799) die «Glaubwürdigkeit der Jesuiten» (Jürgen Osterhammel) und ihre Anfälligkeit für «Wundergeschichten» angeprangert. Der nordirische Sir John Barrow (1764–1848), der «schärfste China-Kritiker» unter den Teilnehmern der Macartney-Mission (Earl Macartney, George:1737–1806) von 1793/4, sagte der Jesuiten-Mission eine Konfessionspolitik von «Taktik und Opportunismus» nach. Nach seinem philosophischen Verständnis, das ihn vom Betrachter zum «vurteilsfreien Vernunftmenschen» aufwerten sollte, seien Kommentatoren und Leser der appellativen «Selbstinterpretation der Jesuiten aufgefressen» (Jürgen Osterhammel).

Narrative Perspektivenwechsel förderten die literarische Differenzwahrnehmung und Mehrsinnigkeit als «Polyvalenz der großen frühneuzeitlichen Asienbeschreibungen»: Ihre Texte sind «Entwürfe europäischer Einbildungskraft und Versuche, Wirklichkeit mit den Erkenntnismitteln der jeweiligen Zeit zu erfassen» (Jürgen Osterhammel): 1. Nahtstellen und Kontaktzonen des zurückprojizierten Begreifens wären selektiv dem generalisierenden «Autismus-Modell», das eigentlich einen Gendefekt als «Schwachstelle» der angeborenen menschlichen «Wahrnehmungsstörung» ausdrückt, redestrategisch untergeordnet worden. Folglich müsste es den wissenschaftlichen Aussagen zum 18. Jahrhundert geradezu an «Richtigkeit und Wahrheit» (Jürgen Osterhammel) mangeln. Insbesondere in der selektierenden Auswertung anschaulich narrativer Reiseschilderungen, denen theoretische Selbsttäuschungen und deklarierte «Brüche» anstelle vertuschender «semantischer Verschiebungen» vorausgingen, seien die geistigen Ursachen zu suchen, die angeblich «ganzheitlich» das «Modell des enttäuschten Humanismus» bestimmt hätten. 2. Deskriptive Fiktionen fantasiebegabter Mondreisen zum einen und sprachliches Begreifen biblischer Wirklichkeitsbezüge in

China zum anderen sind Versuche, ihre Sach- bzw. Glaubenswelten mithilfe literarisch-opportuner Approximationen und liturgisch-missionarischer «Akkommodationen» zu konkretisieren: Dem zeitgemäßen Asienbild fehlte aus dem Grunde ein abstrakt-vergleichendes Sprachenmodell sinnstiftend-begrifflicher und politischer Brauchbarkeit. 3. Der literarische Diskurs spekulierte mit gehaltreichen Reflexionen über «Welten», entwickelte einen interkontinentalen Kommentierungsmodus oder weckte wiederum bei zeitbewussten Schriftstellern individuell-narrative Wahrnehmungsstrategien, die sich speziell im bunten «Breitwand»-Thema «Der Nahe Osten: Antikenpilgerschaft» (Jürgen Osterhammel) bemerkbar machten.

Das elitär-stilisierte «Epochendenken» der europäischen Gelehrtenrepublik hatte im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert anderen Welten gegenüber zunehmend einen ideellen Status selbstbezogener Wertigkeit angenommen. Intellektuelle Betrachtungsweisen begutachteten «Amerika» und «Asien» in einem geistig-religiösen Sinne und erörterten gesellschaftliche Problemlösungen. In den Mittelpunkt rückten kontroverse mehrdimensionale Interdependenzen, für die das autistisch reduzierte Sinnfeld indes nicht ausreichend gewesen wäre: Generalisierende Sichtweisen verhalfen dem Europazentrismus zur kulturell-pilotierenden Leitlinie. Was zwischen real unaufhaltsamen und ungeklärten, «semantischen Verschiebungen» und wirkmächtigen Bild-Begriff-Verfügbarkeiten mühsam oder gar nicht vermittelbar war, kam scheinbar den Schemata veränderter bzw. reduzierter Sinnschätze zugute – vielleicht in zweckvollen Reduktionen, Mischformen oder in vage aufgeklärten, begrifflichen Konturen. So wäre Asiens kulturelle Komplexität vielversprechend um 1800 durch ein vermeintlich binäres Spannungsfeld zwischen «Entzauberung» und «Wiederverzauberung» oder «Harmonie und Konflikt» (Jürgen Osterhammel) belebt worden. Zivilisationsvorgänge, die Europa und Asien gemeinsam betrafen, stießen stets auf unsichtbar-parteiliche Voreingenommenheiten oder fanden unterschiedliche Beurteilungen, weil die in Europa «verborgene Normativität des Zivilisationsbegriffs immer sichtbarer hervorgekehrt» (Jürgen Osterhammel) worden wäre.

Der zivilisatorische Europäisierungsprozess, der sich vom «engstirnigen und arroganten» Geisteszustand des «Europäismus» (George H. Dunne) unterschied, war ein langsam wirkender, diffiziler Vorgang: Im zeitgenössischem Zusammenhang integrierte er viele Konflikte, Kontroversen, Tatsachen und geistige Bilder Europas: «Legitimation durch «Neuheit»» (Michael Titzmann) war eben die Devise. Auch die These, dass andere Gestirne durch menschenähnliche Lebewesen bewohnt waren, hatte nicht

nur im «17. Jahrhundert ein erhebliches häretisches Potential», sondern eine «Heterodoxie in der Frühen Neuzeit» (Hartmut Laufhütte/Michael Titzmann) erzeugt. Galten danach «christliche ‹Heilswahrheiten› nur auf Erden oder auch im restlichen Universum»? Dogmatisch Religiöses und fiktiv Literarisches entgrenzten und überlagerten sich in Europa mit beunruhigenden relevanten Themen, die nicht frei vom Vorwurf der Abweichung und Häresie waren.

Weder technische Transportprobleme, die Methoden des «Durch-die-Luft-Getragenwerdens» von abgerichteten Schwänen und Hexen zu über-treffen vermochten, noch Fragen nach möglichen Mondbewohnern konnte Bischof John Wilkins (1614–1672) befriedigend beantworten. Seine subjektiven Vorstellungen vom «Raum» erschienen als Fiktion und dessen Bild vom Raum begann die gelehrte Sprache als Idee der Räumlichkeit zu entwerfen. Nach der 1638 veröffentlichten Schrift «The discovery of a world in the moon» wurde Wilkens Mitbegründer der «Royal Society», der es darum ging, in der gebildeten Gesellschaft gelehrte Interessen für die neue Wissenschaft der Astronomie zu wecken. Wilkens und seine Mitstreiter entwickelten sich im Verlauf der puritanischen Revolution zu einflussreichen Propagandisten des Fortschritts. Zielstrebig verkörperten sie die Auffassung, sie müssten die bestehenden Verhältnisse als die von Gott gewollte Veränderung der Welt vorantreiben.

Seit dem frühen 17. Jahrhundert schritt der Ausbau englischer Kolonialmacht in «both Inds», dem Indien im Osten und dem auf dem Westweg entdeckten «Westindien» als Amerika voran. Dieser konkrete Raum, der vierte Erdteil, erschien – unabhängig von den Ureinwohnern – als ein offener Raum, der durch Distanz und Weite so etwas wie einen Überschuss an kolonialer Phantasie aktivierte. Die im Urteil der Freiheit suchenden Gläubigen erwarben Landschaften sinnliche Potenziale eines Paradieses, denn vorausgegangene Berichte der Amerikafahrer hatten nicht nur Erlösungsmythen geweckt, sondern mit ihnen die Faszination am Wunderbaren. Das auf die empirische Realität eingestellte «Weltauage» sah die Wirklichkeit mit geistig-innerem Auge, löste Vorerwartungen aus und antizipierte damit die wahrgenommene Realität im Sinn utopischer Idealität. Die «Neue Welt» Amerika wurde zum «Gelobten Land» oder zum «Verheißenen Land» der Puritaner, die durch ihre Gründungen im Kleinen alte Kulturelemente wie die einer «nationalen» Geburtsstunde im Großen wiederholten: Die Entdeckung Amerikas, der koloniale Anfang und die örtlichen Wahrnehmungen hatten Erwartungs-Determinanten der ideellen Zielsetzung, des Selbstverständnisses und der Geschichte geprägt, die insgesamt der

Dynamik des Gründungs- und Erlösungsmythos genügten. In der Synthese der Heilserzählung herrschte die transzendente Weltsicht göttlichen Wohlwollens und Zorns. Sie integrierte sowohl Anschauungen des amerikanischen Raumes bzw. Reflexionen über die fremde Kultur mit dem «Edlen» und «Bösen Wilden» als auch Schrift- und Bildzeichen gemeinsamer semiotischer Überzeugungen, in denen sich Autonomie und Argumentation von Mythos, Raum und Literatur zu bewähren hatten.

Schärfer als in der englischen Literatur polarisierten in Frankreich die «voyages imaginaires» literarische Utopien, die gesellschaftliche Gegenbilder repräsentierten, irrealer Räume spiegelten und aus dem politisch Vertrauten herausführen wollten. Landungen reisender Helden außerhalb der Erde machten Staatsfiktionen bekannt, die sich von Konzepten irdischer Institutionen unterschieden: Der Vergleich mit literarisch vorgestellten Wirklichkeiten vermehrte und wertete vom Ursprungsimago wegführende technikfreie Deutungen auf, mit denen karikierende, kritisierende oder praktisch-korrigierende Lebensinteressen Auftrieb bekamen. Savinien Cyrano de Bergerac (1619–1655) ließ sich in dem 1657 und 1662 publizierten Doppelroman, einer berühmten «Komische[n] Geschichte der Staaten und Reiche des Mondes und der Sonne» (franz. «Histoire comique contenant les états et empires de la lune et du soleil» von dem Gedanken inspirieren, den fantastischen Aufenthalt auf dem Erdtrabanten für einen fiktiven Mondbesuch zu nutzen. Von seinem Protagonisten erwartet er, die Anziehungskraft der Sonne auf Morgentau als Reisemittel zu erproben: Sonne und Mond sind für den Autor nur Neugier erregende beliebte Schauplätze, die dem Publikum seiner Zeit das Thema «verfremdet» erscheinen lassen.

Profiliert wird nun das literarische «Verhältnis von Mensch und Maschine als eines der chiastischen Durchdringung des Natürlichen und des Künstlichen» (Eva Schürmann): Raketen treiben das Luftfahrzeug auf dem Flug zum Mond an und nach der Landung fällt er in die Gewalt eines kentaurenartigen Volkes. Cyrano de Bergerac wird für einen Affen gehalten und mit dem Gefangenen Domingo Gonzales, dem Mond-Helden in Godwins Roman, in einen Käfig gesteckt. Unter Wissenschaftlern entbrennt ein Streit darüber, ob Cyranos Behauptung zutreffe, er sei ein Mensch oder ein Papagei ohne Federn. Auf Konzilen muss Cyrano seine Kenntnisse der irdischen Philosophie unter Beweis stellen. Nach dem Abschwören seines Mondaufenthaltes ist er frei. Das literarische Mondthema erregte als ungewöhnlich «verfremdeter» Schauplatz stets hermeneutische Neugier. Leser konnten sich über interkulturelle Konflikte, Handlungen und Verhaltensweisen im Vollzug des Wahrnehmens,

Vergleichens, Deutens und Erkennens verständigen und Besonderheiten im Gedankenaustausch respektieren lernen.

In deutschen Gelehrtenkreisen hatte Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657–1757) mit seinem 1686 veröffentlichten Werk «Gespräche über die Vielheit der Welten» (franz. «Entretiens sur la pluralité des mondes») erst spät nachhaltiges Interesse verursacht. Fontenelle's fiktivem Dialog, der Spekulationen über Mondbewohner enthielt, übersetzte der junge Literaturdozent Johann Christoph Gottsched, der zur Popularisierung der Naturwissenschaften in Deutschland beigetragen hat, 1726 unter dem Titel «Gespräche von mehr als einer Welt» ins Deutsche. 1734 griff Gottsched das Thema erneut auf und erläuterte eigene Gedanken in «Erste Gründe der gesamten Weltweisheit». Schon 1714 hatte der lutherische Pfarrer Andreas Ehrenberg in seinem Traktat «Curiöse und wohlgegründete Gedanken von mehr als einer bewohnten Welt» über die «Beschaffenheit außerirdischer Lebewesen» nachgedacht: Hania Siebenpfeiffer sieht in der «astronomischen Hypothese der Pluralität der Welten» einen Impuls zur «Verschmelzung von wissenschaftlicher Hypothese und literarischer Fiktion als Vorform der heutigen Science Fiction».

Der technisch-futurologische Auftakt zur deutschsprachigen Science-Fiction-Literatur beginnt mit der Erzählung «Die Geschwinde Reise auf dem Luft-Schiff nach der obern Welt», die der Thüringer Astronom und Mathematiker Eberhard Christian Kindermann (1715–17??) in Berlin 1744 veröffentlicht hatte. Besonders unter dem Einfluss von Johannes Kepler und Galileo Galilei war nicht nur die kopernikanische Astronomie in deutschen Gelehrtenkreisen des 18. Jahrhunderts inzwischen ziemlich verankert, sondern die These von der Vielheit der Welten hatte sich endgültig durchgesetzt. Kindermann orientierte sich am mechanisch-physikalischen Wissen seiner Zeit, so dass er auf technisch-physikalische Hilfsmittel wie die der Vakuumkessel des Magdeburger Naturforschers Otto von Guericke (1602–1686) zurückgreifen konnte. Im Kommentar von Hania Siebenpfeiffer, die im Jahr 2010 die historisch-kritische Edition vorgelegt hat, stellt sich Kindermann im Zusammenhang von «Imagination und Argumentation, von Literatur und Wissenschaften» als «charakteristischer Repräsentant einer aufklärerischen Verbindung von Naturforschung und Theologie» dar. Genauer gesagt liegt ein synkretistisches Weltbild vor, in dem spekulativ und harmonisierend das Geschehen vom «unteren» und «oberen» Gott, von Emanationen, meteorologisch-kosmologischen Vorgängen, Astralleibern und Naturmächten beherrscht wird.

Anstoß zur «wundersamen Reise» zum Marsmond ist die missglückte Beobachtung des Marstrabanten durch Kindermann selbst. Fama, Göttin des Gerüchts und zugleich Ratgeberin bzw. vorgeschobene Erzählerin der Marsmondreise, richtet einen Appell an fünf Expeditionsreisende: Über die Allegorie der menschlichen Körpersinne in Gestalt der fünf Personen Visus, Auditus, Odor, Gustus und Tactus fordert sie zur Vollendung der Observation auf, um die «Welt der Wahrheit» durch Erkenntnisgewinn sinnlicher Erfahrungen näher zu erkunden. Nach dem Bau eines «Schiffgen von Sandelholz» wird es ausgestattet mit «Rudern und Segel» sowie «sechs Kugeln», die als «Hauptwerck zu[r] Fortbringung des Schiffgen» dienen: Guerickes Vakuumkugeln untermauern einen utopischen Mehrwert. Ratgeberin Fama klärt indes Tactus auf, Entdeckungen würden sich im «nimmer aufhörenden Spiele der Natur äußern, und die Menschen=Kinder künsteln immer nach. Die Natur ist die grosse Triebe=Feder, so das gantze Weltgebäude zu einem bewundernswürdigen PERPETUO MOBILI macht».

Nach der Unterbringung von Proviant, «nassen Schwämmen» gegen die Austrocknung, Wasser und einem Sehrohr lichtet die Reisegruppe den Anker und das «Lufft=Schiffgen» steigt auf. Fraglich bleibt jedoch, ob die «Reise in das All als Allegorese einer Fahrt durch die Hölle bzw. die Apokalypse» zu interpretieren ist. Zweifellos gerät das Luftschiff in ein gewaltiges Gewitter, dessen «Pechschwartz[e]r] Himmel mit seinen entsetzlichen Blitzen» und Donnerschlägen Gottesfurcht erzeugt, so dass alle froh sind, danach «über die dicke Lufft zu kommen». Sie erstaunen über ein «Wunder=Firmament», legen ungeheuer rasch riesige Entfernungen im kosmischen «Raum der oberen Welt» zurück, sehen keine Nacht mehr und nur noch «lauter glänzendes Licht». Nach Hania Siebenpfeiffer gleicht zudem der Aufstieg von der Erde mit Hilfe des Windes durch Feuer und Wasser einem Topos, dem Durchgang durch die vier antiken Elemente. Über die weitere Luftreise durch die verschiedenen Sphären berichtet die zurückgekehrte Fama dem neugierigen Volk: Die Reisenden erleben, wie ein «vortrefflicher feuriger menschlicher Körper» dem Schiffgen nahe kommt. Fama deutet ihn als ein durch die «Putrefaction elastisch gewordener Mensch, der nunmehr vermögend, mit seinem elastischen Körper in alle Sphären einzugehen». Das heißt, er kann in einem «Augenblick, zehnmahl hundert tausend Meilen zurücklegen», denn in seiner Substanz höherer Ordnung vereinigen sich «reine Materie» und «reiner Geist», so dass ihn «keine Elemente berühren» oder «kein Stein und Felsen hält».

Während der Reise bemerkt die Gruppe einen «Mond bey dem Marte» und sie geraten mit ihrem schnellen Schiffgen «zwischen den Mars und

seine Monde». Das Schiff lässt sich schließlich «auf diese neuentdeckte Welt» des Marsmondes zu einem Zeitpunkt nieder, als «ihr Haupt=Planete Mars ihnen selbst als ein Mond leuchtete». Die Reisenden erkunden die nähere Umgebung, sehen in der Ferne «vier menschliche Figuren» und besteigen einige hohe Berge, von deren Gipfeln in den Tälern prächtige Gebäude zu erkennen sind. Nach der Rückkehr zum Schiff umringen sie «mehr als 2.000. dasige Menschen», die einen «Dollmetscher abschickten, welcher fragen musste, ob sie Götter oder Menschen, und woher sie gekommen wären». Auditus' Reaktion entspricht bei aller Unsicherheit dem Muster eines rhetorischen Überlegenheitstopos, als er im Brustton eines Sendungsbewusstseins antwortet: «Wir sind Götter der Luftt». Anschließend stellt er dann seine Reisegenossen vor. Zweifel der «dasigen Einwohner» vertreibt Tactus durch eine Machtdemonstration, indem er das Spiel mit «Blitz und Donner unter diese[m] frechen Hauffen» vorführt, damit sie das als «Strafe der Götter empfinden». Daraufhin erfolgt eine Unterwerfungsgeste, denn der Dolmetscher bittet um «Gnade und Vergebung seines freveln Unternehmens». Er muss des Weiteren versprechen, «ihnen von der gantzen Welt und allen Creaturen eine richtige Nachricht» zu geben. Fama nutzt letztlich die Gelegenheit, dem Volk die Intention ihres Appells nahezubringen: «dencket aber auch, dass ihr Menschen seydt, als solche leben wollt, mit Menschen als Menschen umgehet müsset, und dass ihr endlich auch, wollet ihr anders die ewige Glückseligkeit erlangen, als Menschen sterbet könnet. Nun so gehabt euch wohl! Vergesset meine Vermahnung nicht».

Inzwischen ist klar, dass die Mars-Mond-Bewohner astrologisch «von einem fluiden und doch fest zusammen gesetzten crystallinen Wesen» sind. Scheint die «Sonne unter solchen Menschen, sehen sie wie lauter Sonnen aus». Makrokosmos und Mikrokosmos sind in Analogie aufeinander bezogen bzw. stimmen überein in harmonischer Anordnung als Emanationen. In emanatistischen Systemen der Spätantike, dem Humanismus des 12. Jahrhunderts und in der vermutlichen Deszendenz Kindermanns lassen sich verwandte Phänomene nachweisen, die als sog. «aurea catena Homeri» (Ilias 8, 19) nunmehr «bekannte Ordnungsmodelle» (Hania Siebenpfeiffer) miteinander verbinden. Versuchte Kindermann Aspekte der Spätantike, des Christentums und der Aufklärung synkretistisch zu verknüpfen? Die «hierarchisch gegliederte Wesenskette, angefangen von der niedrigsten Existenzstufe bis zu Gott [...] verweist in wörtlichem Sinn auf jene goldene Kette, an der Zeus die Erde zum Olymp hinaufziehen konnte». Wenn sie als Metapher für die göttliche Allmacht zu verstehen sei, wandelt sie sich, ohne eine Leitdifferenz ontologisch getrennter Seinsphären abzubilden. Den Übergang vom Natürlichen

zum Künstlichen scheint wiederum Siebenpfeiffer zu nutzen, denn die Expeditionsreisenden und die Mars-Mond-Bewohner «erkennen den christlichen Gott als Herrscher des Alls an und ordnen sich in seine Schöpfungskette ein». Wandelte sich wirklich die «Kette der Wesen» zum «Ordnungsbild der Natur» und wurde es in der «epistemologischen Bedeutung ähnlich dem Begriff der ‚Evolution‘ im 19. Jahrhundert» (Hania Siebenpfeiffer)?

Zuerst erhalten die Reisenden «Früchte des Landes in der allerdemütigsten Stellung», danach zeigt man ihnen die gewaltige Hauptstadt «Fiat». Ohne Steine und Holz wirkt sie auf die fünf Erdbewohner wie ein «schönes Wunderwerck» von künstlich zusammengebundenen «Wunderbäumen». Ihre grünen Zweige sondern einen «unvergleichlichen Duft» ab und in der Luft fliegen «wie Feuerflammen aussehende Vögel, die mit ihrem bezaubernden Gesang alles mit tausendfachem Echo erfüllten». Der wunderbaren Erfüllung der zwei Gebote «Gottesfurcht» und «Nächstenliebe», gegen die Einheimische bei gleichem Ansehen unter Strafandrohung der Ausrottung nicht verstoßen dürfen, begegnet Visus mit einem didaktischen Kommentar, der die Notwendigkeit sozialer Gemeinschaftskritik in der «Unterwelt», der irdischen Wirklichkeit, betont: «Allein auf unserer Welt leben sie wie Hund und Katzen: Ein jeder hält sich für besser, weiser, geschickter und klüger als seinen Nächsten; dazu kommet noch Neid, Zorn, und die verdammte Wollust».

Nach der Rückkehr zur Erde erscheinen die Reisenden dem Volk äußerlich völlig verändert. Bärte und Haare sind meterlang, die Kleider stellen ein «grünes Land» vor und das Schiff bedeckt ein «meerlinsenähnliches Gras»: «Ihre Figuren waren rechte Schreckens=Bilder». Ratgeberin Fama bekommt nun die notwendigen Informationen der Rückkehrer, um über den weiteren Verlauf berichten zu können. Nach Gesprächen mit «Fiat»-Bewohnern würde ein Gott herrschen, der dem Gründungsmythos gemäß ihren «zwey ersten Eltern» die erwähnten Gebote hinterließ. Aufgrund verschiedener Übertretungen gegenüber dem Mitmenschen sei Gott jedoch zornig, so dass «ihre Augen seit dem gantz anders geworden». Von Beginn an dieser Verwandlung würden sie seine Majestät nicht mehr sehen können. Andere «Fiat»-Bewohner hätten hinzugefügt, jenseits der Sonne würde ein «kleines Sterngen» sein, deren erste Menschen hätten sich gleich nach ihrem Hervorkommen an dem Schöpfer selbst vergriffen. Gott hätte sich darüber so aufgeregt, «dass er solche Majestäts=Schänder zugleich mit ihrer Erden verflucht hat». Anstatt mit ihnen zu reden, hätten einige Auserwählte ein von ihm geoffenbartes Buch, die Bibel, aufsetzen müssen. Fama ergänzt, Gott hätte, «um dies Volck von dem schrecklichen Fluche zu erlösen, so gar sein Hertze

Mensch werden lassen, und ihm den Namen Jesus gegeben, welcher die Befreyung von dem Fluche auf sich genommen, damit die dasigen Menschen nach ihrer Verwandlung durch Jesum wieder in Licht kommen können».

Damit wäre Gott für die Mars-Mond-Bewohner und die Menschen der Erde ein und derselbe Schöpfergott, aber mit dem Unterschied Hania Siebenpfeiffers: Die Lunarier «befinden sich in größerer Unmittelbarkeit zu Gott als die Menschen, denn während den Menschen nur die Bibel zur «Kommunikation» mit Gott geblieben sei, könnten die Lunarier direkt mit ihrem Schöpfer reden». Manche Ausführungen erinnern an einen christlich arg reduzierten Humanismus des 12. Jahrhunderts, denn die christliche Heilsgeschichte und ihre Präfigurationen im Alten Testament werden von Kindermann überhaupt nicht berücksichtigt. Dagegen mobilisiert er die Poetisierung der fünf Reisemitglieder, die kosmogonische Spekulation, die Formung eines neuen Menschen und die prächtige Naturmetaphorik der «Oberwelt».

Abschließend soll Fama noch einmal zu Wort kommen. Am Meeresufer erlebt die Reisegruppe «Crystall-ähnliche Wellen mit den «wundersamsten Creaturen»: «Ihre Farbe war himmelblau, mit Gold vermengten Schuppen, aus ihren Augen blitzte Feuer, und aus ihrem Rachen gieng ein sausender Wind.» Danach begegnen ihnen Kentauren, Faune und satyr-ähnliche Geschöpfe. Im weiteren Gesprächsverlauf zeigen und erklären die «Unterwelt»-Reisenden den neugierigen Mars-Mond-Bewohnern ihr «Lufft=Schiffgen». Diese sind der Auffassung, dass die irdische Welt der «Verwandlung nahe» ist und «viele durch den Fall verlohrene Geheimnisse wieder lichte werden sollen». Die «Oberwelt»-Bewohner haben auch ihre «Aufführung» als Luft-Götter längst durchschaut und wissen, dass sie «auf tiefste gefallene Menschen» sündhaft sind. Sie meinen, der «herrliche Erlöser Jesus kleidete sich in eure syderische Gestalt und brachte durch seine Erfüllung, dass ihr in der Verwandlung dasjenige wieder werden könnet, was ihr vorher gewesen». Nach der «Putrefaction» ist ein Wiedersehen möglich: «Dann werdet ihr mehr erblicken, als ihr jetzo, wegen eurer körperlichen Eigenschaften, habt betrachten können».

Die «Unterwelt»-Reisenden nehmen Abschied von der «schönen neuen Welt». Während der Rückreise erleben sie schreckliche Ängste, fürchterliche Luftwirbel, «Feuer=Fluthen» und die «gräuliche Schwefel=Gluth» eines vorbeirasenden Kometen. Endlich nahen sie sich der irdischen «glänzenden Welt» – «bis sie endlich so groß wurde, dass sie kein Firmament mehr vor ihr sahen; und in dem Augenblick war alles verkehrt». Für Fama und ihre Zuhörer ist die «Wunder=Reise» damit endgültig zu Ende.

Die Menschen der «Unterwelt» sind technisch versierter als die der «Oberwelt», sind aber ihnen im Verhältnis zu Gott im «Zwischenreich» nachgeordnet: Das «Obere» erscheint im Gottesdienst attraktiver als das «Untere». Die Unsterblichkeit der Person, die biblisch verkündete «Auferstehung», wird im alchemistischen Verständnis zur «Putrefaktion» oder zur astrallogischen «Verwandlung», verkörperlicht in idealer Substanz von höherer Ordnung. Ähnlich entspricht das «Syderische» dem «corpus spirituale»; ein «siderischer Leib» ist in der jüdischen Mystik der «Kabbala» bekannt. Paulus spricht in den «Korinther Briefen» vom Auferstehen des geistigen Leibes. Kindermanns Phantasmagorie ist Ausdruck eines exotischen Geistes und sie dominiert gegenüber einer weiterführenden Intention des Aufklärerischen.

Science-Fiktion bietet Möglichkeiten medialer Inszenierung, denen Modell-Kombinationen, Konstruktivität und Berechenbarkeit zu literarisch-narrativer «Interdisziplinarität» verhelfen, als würden sie Bereiche zukünftiger Forschung mit Dimensionen «Großer Erwartungen» tangieren: Interdisziplinarität synthetisiert Altes und Neues, hebt Trennlinien und Grenzen auf oder harmonisiert wissenschaftliche Realität mit spekulativen Zielsetzungen. Übergreifende methodologische Reflexionen zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften spielten bis in das 19. Jahrhundert hinein eine untergeordnete Rolle. Während das Ballonfliegen ab 1783 durch das Einleiten von Heißluft eine neue Ära in der Geschichte der Luftfahrt einleitete, entdeckte der amerikanische Astronom Asaph Hall 1877 die Existenz zweier Marsmonde, denen er nach den Begleitern des Kriegsgottes «Ares» (lat. «Mars») die Namen Phobos und Deimos gab. Im Juli 2010 – so informiert die «Frankfurter Allgemeine Zeitung» vom 30. Juni 2010 – will die amerikanische Raumfahrtbehörde NASA ein neues Videospiele «Moonbase Alpha» herausgeben, um die Realität von Flügen zum Mond als etwas Selbstverständliches im Bewusstsein der Bevölkerung zu vertiefen. Ein oder mehrere Spieler können sich in einer futuristischen dreidimensionalen Mondsiedlung als Mitglieder eines Forschungsteams bewähren. Beispielsweise geht es um Übungen und Einsatzpläne oder um wichtige Teilsysteme und den Sauerstoffkreislauf, die nach Zerstörungen durch den Einschlag eines Meteoriten schnell wieder reaktiviert werden müssen. Auf Gefahren- und Randphänome ist mit relativ klaren Gegenmaßnahmen und Diagnosen vorzubereiten, denn sie gewinnen unter den Vorstellungsmöglichkeiten des Gesamtsystems völlig neue Bewertungen und andersartige Erklärungen.

Mediale Inszenierungen wollen komplizierte Zusammenhänge vereinfachen. Können Selbstbeobachtungen der aktionalen wie modalen

Beschleunigungserfahrung, die eine poetisch fiktionale Zeitdiagnostik des Satellitisierens, Akzelerisierens und Verloziferischen im 19./20. Jahrhundert ausgestaltete, Menschen in der Gegenwart beeindrucken oder beunruhigen? Nach Hartmut Rosa scheinen gesellschaftspolitische «Zeitdiagnosen» in «*einem* kritischen Punkt zu konvergieren». Damit meint er, einen «mehr oder minder akzentuierten *Bruch* in der Entwicklung der Moderne» ausmachen zu können, «jenseits dessen sich der Anspruch auf gesellschaftliche Synchronisation und soziale Integration nicht mehr aufrechterhalten lässt». Was die «Radikalisierung moderner Prinzipien» im Mythos der «Beschleunigungsgesellschaften» anbelangt, kommt Soziologe Rosa allerdings zu dem beruhigenden Ergebnis, dass die «Alternative zwischen einer finalen Katastrophe und einer radikalen Revolution» nicht gegeben sei. Zum Überwinden von Zirkelschlüssen physikalischer Gesetze müsse die «zeitgenössische kreative Sozialtheorie» nichtdeterministische Lösungen anbieten, um den in der «Gesellschaftsordnung immanenten Tendenzen entgegenzuwirken».

Raketen, Satelliten, Weltraumstationen und Raumsonden gehören zum Erwartungsprogramm der aktuellen kosmologischen «Beschleunigungsperiode». Besonders eine universale, digitale radioteleskopische Astronomie, die der historisch-methodischen Optik zwischen Vergangenheit und Gegenwart ein äußerst geschwindes Erkenntnisvermögen zur simultanen Teilhabe durch Computer erschließen möchte, könnte zur «Vermischung des Ethischen und des Ästhetischen, des Inneren und des Äußeren» (Paul Virillo) inspirieren. Paul Virillo behauptete, das Leben werde sich im «rasenden Stillstand» durch eigene Mittel «satellitisieren», so dass Menschen im Zustand der «relativistischen Bewegungslosigkeit» eine «Erfahrung der geschichtslosen Augenblicklichkeit» sammeln würden. Warnend äußerte er den Verdacht, dass die Gesellschaft an der «Auslöschung ihrer selbst arbeitet». Das wäre die hochbeschleunigte Aufhebung des Identitätsproblems: Selbstentwürfe würden in einer hochdynamisierten Welt nicht nur instabiler und anachronistischer werden, sondern sie würden unablässig einen Identitätsprozess zeitschneller Veränderungen vorantreiben. Die «Große Transformation» der Identitätslosigkeit würde einerseits im «rasenden Stillstand» einer solitären Identitätsfalle gleichen. Andererseits wäre die Funktionalitätspirouette im «rasenden Stillstand» ein gemeinsam zu tragender Substanzverlust, ein totales Vergessensresultat der «permanenten Revolutionierung» (Hartmut Rosa), das weder die Notwendigkeit der Ephemeralität noch die Dominanz der Akzidenz kennt.

Wissenschaftliche Zukunftsoptimisten dieser «identitätslosen» Zusammengehörigkeit beschreiben gleichermaßen «Transformationswege» in einen hoffnungsvollen Konformismus, denn das «Raumschiff Erde» müsste Menschen wegen der «übervölkerten Erde» (Walter Burkert) langfristig auf eine «Sternenwanderung» im Universum vorbereiten. Der Topos von der «übervölkerten Erde» ist eben alt, denn die Weltbevölkerung wächst, die Erde gerät in Bedrängnis und nur eine Katastrophe könnte die Lösung sein. Diese Bedrängnis zeigt sowohl eine Einwirkung akkadischer Epen, in denen ein Göttersystem und eine kosmogonische Grundidee komplexere Strukturen abbildet, als auch ihre Umsetzung in der homerischen Dichtung, der von Burkert so eingeschätzten, «orientalisierend überformt[en]» Ilias. Moderne literarische Fiktionen bevorzugen in ihren Modell-Entwürfen die Naturmetaphorik und beschreiben in «Ähnlichkeit zu terrestrischen Topographien» den «Weg ins unbekannte Mars-Terrain», den «Weg in die totale Andersartigkeit» und die «parallele Entwicklung zweier Zivilisationen auf verschiedenen Planeten» (Isabel Beisenkötter). Dass die reale Grenzlinie zwischen Utopien, Visionen, «Science Fiktion» und Spezialwissenschaften mehr als imaginär geworden ist, zeigt Ray Kurzweils gewaltiger Entwurf «spiritueller Maschinen» oder die Verbundenheit der Gegensätze, deren Ganzes das «Prinzip ihrer Korrelativität» (Eva Schürmann) ausmacht.

Imperialismus, Erster Weltkrieg, «Weimar» und Zweiter Weltkrieg sind Sammelbegriffe für eine zurückliegende dynamisierte «Beschleunigungsperiode». Einheitswissenschaftler oder «Imperialisten» der Ästhetisierung und Metamorphosierung verschmelzen das Ungleichzeitige im Gleichzeitigen des Zukünftigen: Wie zu jedem gesellschaftspolitisch aufgeklärten Diskurs gibt es für Schriftsteller des historischen Erbes immer Varianten einer «Vorgeschichte». Dass ihre in der Essayistik übliche Betrachtungsweise «vielfach auch in der historischen Forschung» imponierende Schreibprozesse einer autonomen «Experimentalgemeinschaft» wiedergeben, wird als «Hypothese» eingestuft und zeitdiagnostisch vom späteren Exilschriftsteller Robert Musil entwickelt. Seine funktionale Methode der Erkenntnis entfaltete er 1922 in dem Essay «Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste». Die Krisenzeit nach dem Ersten Weltkrieg verlange «Disziplin» und erfordere eine «Auslegung des Lebens», denn man sehe «einen Untergang, ein Nachlassen der Rasse. [...] Und das Kino ist am Vormarsch (Rom vor dem Untergang)». Musil prangerte den «Ordnungsschein über einem Chaos» als gefährliches Symptom intellektueller Fehlentwicklungen an, als Gefahr der rationalen Subjektivitätsvergessenheit und als essayistische Tendenz naturwissenschaftlicher Selbstüberschätzung. Der Krieg sei «wie

eine Krankheit an diesem Gesellschaftskörper» ausgebrochen und wer das «in voller Stärke erlebt hat, versteht ihn als die Flucht vor dem Frieden».

Der Interaktion zwischen den Ordnungsentwürfen und dem Antihistorismus in der Literatur bescheinigte Musil ein wirklichkeitsfremdes Denken der experimentellen «Wahrnehmungserweiterung», «Vivisektion» und «Analogiebildung» (Andrea Palmter). Gestaltpsychologisch – Musil sagt ausdrücklich «unter Ausschluss der Persönlichkeit» – entwickelte sich daraus zum einen die Preisgabe des Innerlichen in der allgemeingültigen These «Der Mensch ändert sich, aber er ändert nicht *sich*» und zum anderen eine utopische Synthese, die im Essay wenigstens durch ««dichterische Gründlichkeit»» (Andrea Palmter) neue Realisierungswege eröffnete. Musils Erkenntnis verdichtet geradezu einen objektiven Lösungsvorschlag zur «Schaffung gesellschaftlicher Bedingungen, unter denen ideologische Bemühungen überhaupt Stabilität und Tiefgang haben. Es fehlt uns an der Funktion, nicht an Inhalten».

Der Musil'sche Essay wollte wortsuchende Momentaufnahmen des naturwissenschaftlichen und nomothetischen Denkens mit dem Dichterischen, Ethischen und Ästhetischen verknüpfen wie in einer Welt als Laboratorium – darin wirkt der Mensch als «Teilhaber göttlicher Experimentierpotenz» (Albrecht Schöne). In diesem Experimentierbereich sollte die «ratioide» Wissenschaft, «eine Subjekt-Objekt-Relation», und eine «nicht-ratioide» Literatur, eine «selbstreflexive Vernunft» (Birgit Nübel), miteinander in utopisch-mystischer Gedankenführung nicht nur das Werten, die Systematik und die Kombination ermöglichen, sondern die von Musil entwickelte Implementierung auf die Literatur übertragen. Damit wollte der Essaytext beim Leser einen propädeutischen Erweiterungsprozess aktivieren, indem er durch gedankliche Destabilisierung auf die «Umbildung des Menschen gerichtet ist» (Simon Jander): Musils Möglichkeitsmensch symbolisiert die «noch nicht erwachten Absichten Gottes». Transrationalismus ist dann didaktische Literaturpraxis: Variation und Spiegelung werden zu erzählerisch konstruierten Integrationsprinzipien einer begrifflich-analytischen Funktionalität, die als form- und gestaltgebendes Weltprinzip fungieren sollte: «Das Leben, das uns umfängt, ist ohne Ordnungsbegriffe» und der Mensch habe sich «seit 1914 als eine überraschend viel bildsamere Masse erwiesen».

Musils Romanfragment «Mann ohne Eigenschaften» wurde unter auswählender Einbeziehung des Nachlasses im Jahr 1952 von Adolf Frisé veröffentlicht. Der essayistisch-reflektierte «verschärfte Kollektivismus» des Faschismus und Bolschewismus hatte nicht nur jeweils diktatorische

Weltanschauungen ohne einen erbarmungsvollen «Berggott» hervorgebracht, sondern auch Staatssicherheitsdienste und Terrorsysteme, in denen die «Kultur» zur Beute der Politik geworden war. Unterdrückungsmethoden der beiden «GroßenTerroristen» Hitler und Stalin stimmten mit einem Feindbild überein, in dem eine permanente «Bürgerkriegsmentalität» herrschte oder die «Vorstellung von einem ewigen Feind» (Richard Overly). Bewegungs- und Funktionsbegriffe entgrenzten Werte, die in gleichen Handlungsbezügen gut und böse sein konnten oder sich moralisch widersprachen.

Im Roman heißt es provokativ, schon vor 1914 sei «nicht nur Gott abhanden gekommen, sondern auch der Teufel». Im Spiel mit Optionen, die Robert Musil in seinem Werk im Einzelnen ausgebreitet hat, wurde mit dem Prinzip der «Spiegelung» gearbeitet. Die Jahre zwischen 1913 und 1932 werden anhand von Erzählsträngen, Gruppierungen und verschiedener Figuren im «Bild eines Zerrspiegels» abgehandelt, da sie alle in Beziehung zu Ulrich stehen. Hauptfigur Ulrich, der «Mann ohne Eigenschaften», ist nicht nur als Möglichkeitsmensch ein Ironiker, sondern auch ein Anhänger von Utopien, in denen er zwar wenig handlungsfähig, aber dennoch klug und souverän über die Kulturbereiche von Natur- und Geisteswissenschaft verfügt: Weder der «heilige Weg» noch «Wunder», die «nichts sind als eine immer vorhandene andere Art von Wirklichkeit», waren seinem neuen Glauben fremd. Das betraf seine «Utopie des exakten Lebens» oder einheitswissenschaftliche Gestaltungskonzepte, wie die in der «Utopie des Essayismus» (Andrea Palmter). Essayismus als «lebendiges Denken» gleicht einer intellektuellen Suchbewegung, die «keine eindeutigen und verwertbaren Inhalte transponiert, sondern durch die Schaffung von neuen ›Denkdispositionen‹ und einer ‚diffuse[n] Beweglichkeit‘ wird vielmehr eine ›Diffusion‹, eine Transformation des Empfängers bewirkt» (Birgit Nübel). Formelhaft lautet demnach Musils programmatische Funktionsbestimmung modernen Lebens und seiner Erkenntnisaporie: «‹Dichtung + Essayismus = Literatur›» (Birgit Nübel).

Romanfigur Ulrich besitzt einzigartige empirisch-analytische und autonome Spitzenqualitäten. Im Jahre 1918 soll ein Komitee die Feiern zum siebenzigjährigen Regierungsjubiläum Kaiser Franz Josefs I. als deutsch-österreichische «Parallellaktion» des Krieges zu dem im selben Jahr stattfindenden dreißigjährigen Regierungsjubiläum Wilhelms II. vorbereiten. Diese «große patriotische Aktion» im Zusammenbruchsjahr beider Monarchien erhält von Anfang an ein ironisches Doppelgesicht im Zerrspiegel einer Untergangsstimmung: «Österreich: der Staat ohne Eigenschaften, die Zufluchts- und

Pflegestätte der Konjunktive» (Albrecht Schöne). Der Konjunktiv II bezeichne nicht Vergangenes, sondern Gegenwärtiges oder Zukünftiges – seine Funktion sei nach Musils Urteil keine «*praktische Ordnung*».

In der großartigen Diskurskomödie der deutschsprachigen Literatur bedeutete die «Parallelaktion» für Handlungsfiguren «Schmählichkeit» und den «Ausbruch einer geistigen Vernichtung des deutschen Volkes»: Deutschland würde das Land repräsentieren, «dessen alte Kultur am ehesten unter die Räder der neuen Zeit geraten und zu großen großartigen Worten für Talmi und Kommerz zerschnitten» wäre. Die «neue Zeit» würde sich durch eine Scheinordnung auszeichnen; ihr dummes diffuses «Halbklugsein» besäße aber eine «unerschöpfliche Erneuerungskraft und Fruchtbarkeit». Durch ständig neue Formen, d.h. gleichsam durch «Transformationen», wäre «Leben in ihr, Wandelbarkeit, Ruhelosigkeit, Standpunktwechsel». In demselben Nährboden würde eine «Synthese», ein kritikloses «Springen und Tanzen» als Zeichen einer «Herrennatur», den «rapiden Denkstil, der der Welt an die Brust springt», enorm fördern. Diesem entsprechend wäre der «Akzelerismus» eine «maximale Steigerung der Erlebensgeschwindigkeit auf Grund sportlicher Biomechanik und zirkusspringerischer Präzision». Vergleichbar einer Geduldsprobe würde Eignigkeit letztlich nur mühsam erreicht, die zum Schluss der Debatte einer Vagheit den Vorzug gab: «Die gegenwärtige Zeit sei erwartungsvoll, ungeduldig, ungebärdig und unglücklich; der Messias, auf den sie hoffe und warte, sei aber noch nicht in Sicht».

«Leidenschaft» und «intellektuelles Temperament» beherrschten ständig die Ordnungs- und Planungssicherheit des «wissenschaftlichen Menschen» in Musils Buch: «In alle Gehirne hat sich das Verlangen gelegt, immer vernünftiger zu werden, mehr denn je das Leben zu rationalisieren und zu spezialisieren». Der entzauberte «neue Typus Mensch» würde die «alten Mächte in der Lenkung der Geschicke» ablösen und «Fortschritt» sei ein umstrittenes Lösungswort mehrdeutigen Sinns geworden: «Schleimspuren der historischen Schnecke» würden «ganz langsam und automatisch» zu «irgendeinem wahrscheinlichsten Mittelwert» führen und das wäre der «sogenannte Fortschritt oder der geschichtliche Zustand». Da es «Gott und Welt» nur auf den Mittelwert ankäme, würde ein «Mann ohne Eigenschaften» in den «Ausschüssen der Parallelaktion» durch ineffektive «Zauberformeln» des «Noch nicht» glänzen. Im dienstbeflissenen Verwaltungsleerlauf überwögen «schwebende» oder entscheidungslose Aktenvermerke wie «asserviert», d.h. «Zu späterer Entscheidung aufgehoben» und «vorläufig definitiv» bzw. «man kann nicht ja oder nicht nein sagen». Jeder leicht zur

Zustimmung neigende Leser wird durch den ironisch resümierenden, impersonalen Erzählerkommentar gebremst: «[...] man bedenkt, dass in der Geschichte der Menschheit noch nie ein Satz ganz durchstrichen oder ganz zu Ende geschrieben worden ist, woraus zuweilen jenes verwirrende Tempo des Fortschritts entsteht, das täuschend einem geflügelten Ochsen gleicht.» Besonders aktuell aufrüttelnd klingt ein weiterer Erzählerhinweis, nämlich die «Entthronung der Ideokratie, des Gehirns» oder als «letzte Problematik» angesprochen die «Verlegung des Geistes an die Peripherie»: Wohl habe das Leben den Menschen immer «von außen nach innen umgebaut», doch es fehle jetzt die Verpflichtung, «von innen nach außen auch etwas hervorzu- bringen.» Das könne im gesellschaftlichen Leben nur die Utopie des vorgegebenen Zustands durch «induktive Gesinnung» erreichen.

Was bewirkt das «Transformationsvermögen» der Wissenschaft? «Wissenschaft», meint Musil erfolgsorientiert, «ist nur dort möglich, wo sich die Geschehnisse wiederholen oder doch kontrollieren lassen, und wo gäbe es mehr Wiederholungen und Kontrolle als beim Militär?» Reglementierte Uniformität, die wie der «Netzplan» eines pilotierenden «Transformationsaggregats» funktioniert, würde auf diese Weise menschliche Unterschiede und wissenschaftliche Grenzen sowie Kontingenzen sprachlicher Potenzialitäten vereinheitlichen. Als «Diskursgefängnis» würde einerseits eine selbstverfügte Isolation eintreten und herrschen. Zur Überwindung aller möglichen Lebensprobleme reiche andererseits die Wissenschaft nicht aus. Dazu wäre die individuell und einmalig fassbare Welt nur durch eine friedvolle Inter- wie Transdisziplinarität der Menschen untereinander in der Lage. Ursprüngliches, Einmaliges und Unwiederholbares gewinnt deshalb in Kategoriensystemen wie den Teilbereichen «Naturwissenschaften» und «Militär» weder empirisch noch kognitiv an Verbindlichkeit. Das hatte schon der Philosoph Ludwig Wittgenstein durch die «magische» Benennung des «Unaussprechlichen» hervorgehoben. Dessen wahrheitsfähige Sinnzuschreibung ist aber nach Augustinus nicht nur das Ziel aller Schriftauslegung, sondern es verändert sich durch eine scheinbar sichtbare Verwandlung des Zugeschriebenen – theoretisch durch ein «Großes Transformationssystem», rational-regulativ aufgrund einer Akkommodationstheorie oder allegorisierend mithilfe einer «Akkommodation» in der Sprache Gottes.

Zum Schluss des Buches lässt Musil seinen Held reflektieren: «Ulrich war es gewohnt, nicht sowohl gottlos als vielmehr gottfrei zu denken, was nach Art der Wissenschaft heißt, jede mögliche Wendung zu Gott dem Gefühl zu überlassen, weil sie das Erkennen doch nicht zu fördern, sondern bloß ins

Unwegsame zu verführen vermag. Und er zweifelte auch in dieser Minute nicht im mindesten daran, dass dies das einzig Richtige sei; sind doch die handgreiflichsten Erfolge des Menschengestes hier erst entstanden, seit er Gott aus dem Wege geht. Aber der Einfall, der ihn heimsuchte, sagte: ‚Wie, wenn nun gerade dieses Ungöttliche nichts wäre, als der zeitgemäße Weg zu Gott?! Jede Zeit hat noch einen anderen ihren stärksten Geisteskräften entsprechenden Gedankenweg dahin gehabt; wäre es also nicht unser Schicksal, das Schicksal eines Zeitalters der klugen und unternehmenden Erfindung, alle Träume, Legenden und ausgeklügelten Begriffe nur deshalb zu leugnen, weil wir uns auf der Höhe der Welterforschung und -entdeckung wieder ihm zuwenden und zu ihm ein Verhältnis der beginnenden Erfahrung gewinnen werden?! Der Schluss hatte gar keine Beweiskraft, das wusste Ulrich [...]»

Im Modernisierungsprozess verallgemeinern sich «Große Transformationen» durch rational funktionalisierte Perspektiven. «Heilige Zeichen» einer Theoriekultur vergegenwärtigen, objektivieren oder relativieren Transzendenz, Schriftkultur, wissenschaftliche Disziplinierung und utopisches Denken. Gedachte Veränderungen erweitern damit das «Diskursgefängnis» zur utopischen Offenheit, so dass Räume strukturell immer komplexere «Wirklichkeiten» zu bieten vermögen. Rhetorische Anpassung entspricht nach Musil der menschlichen Vorstellung, die «Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt». Jede Handlung würde «etwas sehr Göttliches» in sich tragen, wenn der Mensch wie Gott sein will – alles neu und grenzenlos erschaffen oder auch alles infrage stellen und letztlich vernichten. Der Glaube daran ist die Religion, eine Verwandlungskunst, die eine andere Welt in der «erlösenden» Sprache der naturalistischen «Einheitswissenschaft» entwirft. Autonomes pseudogöttliches Agieren, das von menschlichen Handlungen nicht zu trennen ist, inspiriert zur persönlichen Seelenstimmung: Raumfahrten haben die Erde als Planeten sichtbar gemacht. Als die amerikanische Raumkapsel «Apollo 11» im Juli 1969 den Mond umkreiste, da sendete sie ein atemberaubendes Bild zur Erde, wie diese selbst über dem Horizont des Mondes stand. Zum erstenmal konnten Menschen ihre Erde wie mit dem «Auge des Himmels» erblicken; nun sahen sie die Erde als Himmelskörper und verglichen sie mit Mars und Venus. Die Mondlandung von Neil Armstrong und Edward Aldin bestätigte der Erde ihre Einzigartigkeit und Fruchtbarkeit im Planetensystem. Als Neil Armstrong als erster Mensch den Mond betrat, da übermittelte er enthusiastisch seiner Erdstation den inzwischen legendären Satz: «Das ist ein kleiner Schritt für einen Menschen, aber ein riesiger Sprung für die Menschheit».

«Göttliche» und holistische Kommunikationen sind anregend und geben Anstöße zu hermeneutischen «Rahmen-Setzungen». Sie gehen davon aus, die Welt sei im veränderlichen «Zeichenrealismus» (Ulrike Janssen), in dem die Differenz zwischen vorgestellter und erfahrener Wirklichkeit schwimmt, als imaginierte Ganzheit zu verstehen. Ulrike Janssen erklärt ähnliche Zusammenhänge am Beispiel von Matthias Flacius, der die geistige Arbeit von der Bewegung im «Territorium» abgekoppelt habe. Das mache die «Bewegung selbst transportabel», da sie «mit der Stilllegung des Körpers verbunden» sei. Während Wissenschaftsjournalist Tor Nørretranders eine «Beschreibung» bevorzugt, hält Ulrike Janssen eine «Textöffnung» wie in Augustins «gestaffelter Architektur» für notwendig, weil die Welt «nicht das Gelände, sondern eine Karte ist» (Tor Nørretranders). Erst auf der Meta-Ebene der Kommunikation wird die Unterscheidung zwischen «Territorium», «Landschaft» (Joseph Hanimann) bzw. «Gelände» einerseits und «Karte» andererseits vergessen, indem ««Zeichen» zu sakralisieren oder zu naturalisieren» (Ulrike Janssen) sind. Das betrifft auch «Vorgänge der Ritualisierung und Symbolisierung selbst» wie Ulrike Janssen herausgearbeitet hat, denn «das Betrachten der Karte zur Orientierung ersetzt das Herumgehen im Gelände». Begriffskonstellationen unterliegen deswegen «immer neuen Verschiebungen und Veränderungen der Definitionen – Abgrenzungen – der Bewertungen, Extensionen und Relationen» (Ulrike Janssen) im sprachlichen Zeichenrealismus, der zwischen den «heiligen Zeichen» des universalen Schöpfers und den des schöpferisch handelnden Menschen unterscheidet. Derartige Spannungsverhältnisse systematisieren aber Beschleunigungen, die wiederum Widersprüche und Desintegrationen hervorrufen.

Die kontinental wie interkontinental bestimmende «Beschleunigung» integrierte verschiedene Entwicklungen, die sich im Zeitraum zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert ausgebildet hatten. Die Kolonisierung Amerikas, Europas Aufbruch in die Industrialisierung und Moderne, Amerikas und Frankreichs Revolutionen sowie Amerikas Aufstieg zur Großmacht geschahen im Zeichen von Aufklärung, Expansion, Freiheit, Mobilität, Wachstum, Beschleunigung und Domestikation. Pioniergeist, der Amerikas Frontierbewegung auszeichnete, gilt bis heute als wesentliches Merkmal des amerikanischen Selbstverständnisses. Doch davon und vom «genius loci» des Mt. Graham blieben deutsche Astrophysiker in ihrer naturalistischen Planungssicherheit völlig unbeeindruckt. Ihr theoretisches Handeln naturalisierte die Vorstellung, dass die Konventionalität indianischer Spuren, mithin unsichtbar Anwesendes magischer Verehrungszeichen, nicht mehr oder gerade nicht «da» war und deswegen vergessen machte:

Verschiedene Verweisungszusammenhänge ««appäsentieren» das Abwesende», das Ulrike Janssen einerseits «Zeichen» nennt und Thomas Luckmann andererseits als methodisches Überwinden «kleiner Transzendenzen» erklärt. Der Konnotationswechsel der «heiligen Zeichen» in den «gerahmten Verhaltens-bzw. Kommunikationsformen», gleichsam räumlich desakralisierend vom «Gelände» zur «Karte», ist indessen ein willkürlich gemachter Akt der Entzauberung: «Die Wahrheit liegt jenseits der Methode» (Ulrike Janssen). Nur die subjektive «Reaktion der Wahrnehmenden» entscheide darüber, ob etwas ««wirklich»» sakralisiert oder naturalisiert worden sei. Dagegen sei die exklusive Bibelsprache Gottes für alle Menschen dieselbe, aber durch die Wörter spreche der Mensch, durch die Dinge spreche Gott. Entscheidend sei nur, dass die innere Wirklichkeit nichts ersetze, sondern ihre Eigenständigkeit zusammen mit der sinnlich wahrnehmbaren dauerhaft wie einen persönlichen Schatz bewahre. Allgemeiner kommentiert Ulrike Janssen Konnotationsveränderungen, die sie grundsätzlich als «Befreiung» oder «Entfremdung» vorstellt: Irdisches Gefängnis, Zwang, das Niedrige und Triebhafte auf der einen Seite, verlorene Heimat, das Ursprüngliche, Primäre, Unmittelbare und das Paradies auf der anderen Seite.

Gelehrtes Wissen zeichnete wie üblich deutsche Präzisionsinstrumente mit mythologischen Symbolnamen aus. Exportorientierte, erfolgreiche Technik «Made in Germany» machte den imposanten Riesensfeldstecher auf dem Mount Graham scharf. So soll «Nirvana» irdische Bildstörungen vermeiden. Mithilfe von «Luzifer I» und «Luzifer II», im Lateinischen ausgewiesen als «Lichtbringer», der den Morgenstern in der römischen Mythologie als den Sohn der Morgenröte «Aurora» auszeichnet, werden Bilder von außerhalb des sichtbaren Spektrums geliefert. Bekanntermaßen hat die Entwicklung astronomischen Wissens seit «Mesopotamien» eine lange Tradition: Sterne waren Götter, die Einfluss hatten auf menschliche Schicksale und Gemeinschaften!

Zum Schluss richtet sich das Interesse auf die Aktionalität und Modalität des Veloziferischen. Schon in Goethes mythischer wie synkretistischer Kosmogonie, die sich einer melancholischen Ausdrucksgeste gegen Instrumente der Empirie wie Mikroskop und Fernrohr, die das handelnde Subjekt auf die mechanische Bildprojektion reduzierten, nicht entziehen konnte, spielte der Luzifer-Mythos eine wichtige Erklärung der zukünftigen Weltentwicklung. Angesichts geheimnisvoller Schauer vor Hypochondrie, Krankheit und Tod hatte Goethe im Dezember 1812 und Januar 1813 – konfrontiert mit Schicksalsfragen über den «schwarzen Proberstein» - den Gedanken einer Vervollkommnung geäußert. Das Phänomen des «Genies» oder die

Lehre vom «großen Menschen» sollten nicht nur als einzige Welterfahrung, sondern als die wirkmächtige «Frucht vieler Reinkarnationen» auf die Sonnensysteme des Makrokosmos übertragen werden: Besonders viele Welterfahrungen würden zur «Bewältigung großer Aufgaben über das gewöhnliche Maß hinaus» (Ernst Benz) heranreifen.

Lange Zeit vor Goethe hatten die «Dialoge über die Mehrheit der Welten», ein von dem Sekretär der jungen französischen Akademie, dem Juristen, Philosophen und Schriftsteller Bernard Le Bovier de Fontenelle 1686 im Plauderton geschriebener, in viele Sprachen und in deutscher Übersetzung 1780 erschienener «Bestseller», bereits Aufmerksamkeit erregt. Es war ihm gelungen, das kopernikanische System, das vom ptolemäischen System unterschied, mit seiner Akzeptanz für Astronomie, Theater, Literatur und Mode vielen Lesern als eine ganze Vielheit der Welten schmackhaft zu machen. Als Gottes Schöpfung, die nun zwei astronomische Gesamtmodelle als «systema mundi» hervorgebracht hatte, verschob sich die «Bedeutung des Wortes systema von der Seite des Gegebenen auf die Seite der (Re)-Konstruktion des Gegebenen» (Richard Schröder). Damit entwickelte sich zwischen Gegnern und Befürwortern der kopernikanischen These eine Kunst «astronomische[r] Hypothesenfreudigkeit» (Richard Schröder), mit der die bisher heilsgeschichtlichen Ordnungsverhältnisse von kosmologischen erschüttert wurden. Gleichsam spielte im philosophischen Pluralismus der Häretikervorwurf, der in theologischen Konflikten rasch und massiv entflammen konnte, inzwischen in den Reihen der kirchlichen Zensur eine triftige Rolle. Zunehmend nahm sie den Status der Astronomie in den Blick, wenn die «Grenzziehung zwischen Theologie und Philosophie» (Richard Schröder) an Trennschärfe eingebüßt zu haben schien.

Fontenelle bot eine mutmaßliche Beschreibung der Planetenbewohner, machte sich Gedanken über ihre physischen Fähigkeiten und ihre seelischen sowie geistigen Qualitäten. Damals erfuhr eine große Menge zeitkritischer wie endzeitlich verunsicherter Menschen in Europa ethisch-politische Überlegungen im Analogieschluss mit astronomisch-naturwissenschaftlichen Neuheiten: «Maschinenbauer Gottes» des 18. Jahrhunderts organisierten eine so 1939 von Joseph Moreau benannte «physikotheologische» Raumwirklichkeit des Geistes, um in der praktisch-konkreten «Verkörperung des Raumes» (Alfred Schmid) mehr als theologischen Traditionalismus zustande bringen zu wollen. Aktiv eiferten sie Gottes Wirken nach und überlegten ordnende Möglichkeiten von Schöpfung und Heilsplan, deren räumliche Prinzipien sie im Denken eschatologisch und fortschrittlich miteinander verknüpften. Zu diesem exzellenten Personenkreis der

Kosmologen zählten – wie Ernst Benz zusammengestellt hat – der deutsche Jesuit Athanasius Kircher (1602–1680), der niederländische Physiker und Astronom Christian Huygens (1629–1695), der schwedische Naturforscher und Theosoph Emanuel Swedenborg (1688–1772), der lutherische Theologe Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) und der deutsche Philosoph Immanuel Kant

Nach Paul Hazards Buch «Die Herrschaft der Vernunft» endete das 17. Jahrhundert in Respektlosigkeit. Der mechanistische Naturbegriff, die antidogmatische Gottesverehrung, das naturwissenschaftliche Erkenntnisstreben, die Gesetzmäßigkeiten der Bewegungsdynamik und die astronomischen Fortschritte hatten die kirchliche oder religiöse Sinngebung der Welt relativiert und zusätzlich erschüttert: Das «Jahrhundert der Angst» hinterließ den Eindruck, dass in allen Lebensbereichen Wesen, Einsicht und Gefühl der Menschen so verändert wurden, als sei eine ungewisse «Zeit umfassender Transformationen» (Manfred Jakobowski-Tiessen) angebrochen. Respektlosigkeit beeinflusste sicherlich das politische Spiel der Interessen, in denen sich die bürgerlichen Auffassungen gegen die aristokratischen immer stärker durchsetzten. Das sittliche Orientierungsmodell war in seinem Grundmuster nicht neu: Das «18. Jahrhundert begann voll Ironie» (Paul Hazard), die den unaufhaltsamen Prozess endzeitlicher Erneuerung mit wissenschaftlichem Fortschritt in einer säkularisierten Theologie begleitete und ökonomische Weltbild- sowie soziale Lebensveränderungen mit ihren Widersprüchen neu konditionierte. Die «anthropologische Wende» (Johann Baptist Metz) spiegelte einerseits Selbstbehauptungen machtvoller Gedankenflüge und quälende Einbußen an innerer Ruhe wider, andererseits dominierte die Empfindungslosigkeit wider alles Erwarteten versponnener Erinnerungen oder irritierte die hektische Ungeduld des Verstandes.

In den verflossenen zweihundert Jahren hat sich die Moderne durch die Dominanz der Vernunft in der spezifisch menschlichen Form der beschleunigten kulturellen Evolution, im Zwang «vorschnellen» Bildwissens oder im neuronal blitzschnellen Vollzug von der Erfahrung zum Immediatwissen im Urteil immer behauptet. In diesem Prozess vollzog sich der progressive Wahrheitswert maßvergessener «Großer Transformationen», die insgesamt als Traditions- oder «Epochenbruch» beurteilt werden: Biologische Dispositionen sind mit sozialen und kulturellen Umweltprägungen koevolutiv im episodisch-autobiographischen Gedächtnis ineinander verschränkt. Goethe wäre völlig überfordert gewesen, wenn er entsprechende Konsequenzen mit einer kulturanalytischen Prognose hätte zeitübergreifend im Voraus erklären wollen. Immerhin hatte er 1825 höchst ahnungsvoll in

seiner sprachlichen Neuschöpfung, dem «Velociferischen», abstrakte Signale des beschleunigten Umbruchs wie die Mechanisierung der Welt, ihre Mathematisierung und Technisierung als verdächtige turbulente Fortschrittlichkeit seiner Zeit erfasst. Deren inneren Widersprüche blieben in der Wortkombination von «*velocitas*» (Geschwindigkeit) und «Luzifer» als das «Velociferische» des räumlich-dimensionalen Denkens erhalten. «Geschäftiges» Übersetzen ließ sich als sprachliche «Mischung» der Werte eines rebellischen, «eifertigen» Handelns identifizieren, denen sich theologische Probleme der menschlichen Selbstkonstitution als verführerische Aspekte einer autonomen Vernunft zuordneten. Sprachlich gestaltungsfähig wurden somit die überlieferte «Natürlichkeit», die traditionelle «Gottgewolltheit» und die von ihr «abfallende» Schnelligkeit des selbsternannten «Verführers» der ganzen Welt in einem neuen Ordnungswort so verstanden, dass in dessen naturrechtlich-ethischen Neologismus nun eine erkenntnistheoretische Handlungsorientierung dominierte: Auf jede dogmatische Fiktionalität antwortet ein Literaturprotest, der eine andere Welt und Wirklichkeit mit einer anderen Geschichte verteidigen und ermächtigen will. Darum schien diese aus ideologischen Interessen instrumentalisierte Rationalität blind zu sein für die Erlösung des Menschen aus der Barmherzigkeit Gottes: Die Emanzipation fortschrittlicher Rationalität, die statt der Bevormundung durch kirchliche Autorität und christliche Tradition den Fortschritt einer neuzeitlichen religionsfreien Welterkenntnis, Autonomie und Verantwortung legitimierte, möchte alle naturhaft-religiösen Schreckensperspektiven vergessen machen.

Dass sich die Ästhetisierung durchzusetzen begann, zeigte sich in Goethes persönlichen Vorstellungen und Erfahrungen. Sie drückten sich im Poetischen in einer Art depotenzierter Verarbeitung des Revolutionären aus. Noch 1822 erinnerte er dreißig Jahre nach der «Campagne in Frankreich», die er 1792 in der Mitte seines Lebens persönlich beobachtet hatte, militärische Aktionen der Französischen Revolution, die in ihm gegenwärtig waren als unbewältigte innere Erfahrungen. Weimars Schicksal, das die Stadt 1806 nach der preußischen Niederlage bei Jena und Auerstedt französischen Truppen der Plünderung ausgeliefert hatte, zeichnete Goethes Wahrnehmungsvermögen als «Mann des Augenblicks» (Andreas Kolle) aus. Die Zuordnung des Augenblicks hin zu einem Ewigen charakterisierte Goethes Selbstbewusstsein, dessen verstehender Blick die ontologische Realität freilegte. Goethes Erkenntnisdrang, in dem der «Augen-Blick» und das «Zeitbewusstsein» seit biblischen Zeiten organisch zusammengehören, schließt alle Möglichkeiten vom Sittlichen, Gesunden, Tatkräftigen,

Hypochondrischen und Schrecklichen bis zum Dämonischen ein. Insofern verkörpert er in der Dichtung eine europäische Traditionsfigur, die von den «Griechen über Dante bis in die Neuzeit reicht» (Andreas Kolle).

Im Jahr 1814 signalisierte verwüstetes Land, dem Goethe während seiner Fahrt im Reisewagen nach Frankfurt und Wiesbaden auf der Rückzugsstraße von Napoleons Armee, acht Monate nach der Völkerschlacht bei Leipzig, nicht auszuweichen vermochte, etwas von der paradoxalen Zerstörungsgewalt der Kämpfe zwischen Revolution und Restauration in Europa. Angesichts der Stadt Erfurt mischten sich im geistigen Auge des 65jährigen Goethe, der schon «in die reinere Luft der Weltliteratur» (Wolfgang Frühwald) entflohen war, lyrische Bildeindrücke, deren Verse im Nachlass zum «West-östlichen Divan» erhalten sind. Die Lebenszeit des persischen Dichters Mohammed Schemseddin, mit dem Beinamen Hafis, wurde überschattet von der Herrschaft des mongolischen Eroberers Tamerlan. Letztlich erlebten Napoleon und Tamerlan als Eroberer ihren politischen Untergang: So habe Goethe seine eigene Situation und Zeit der Schlachtfelder im «Divan» poetisch verarbeitet, gleichsam verwandelt, symbolisch verdichtet und erinnert im Glanz Erfurter Mohnfelder der persischen Stadt Schiras. Wolfgang Frühwald schließt daraus, Goethe habe «im *Divan* eine historische Welt verzaubert, deren hervorstechende Signatur «Entzauberung» gewesen» sei.

Wirklichkeit in Goethes Sichtweise einerseits und im Horizont kritisch aufklärerischer Ordnung andererseits muss nicht übereinstimmend sein: Nicht irrtumsfrei, aber wenigstens lebensproblematisch sollte das im «Faust II» behandelte Laborexperiment «Homunculus» auf die Expansion eines utopischen Technologieverständnisses, die «Zerstörung» des Seins und die Aktualitätsfragen einer «verjüngten Schöpfung» des Menschenbildes verweisen. Als Anwalt einer «Antiquiertheit des Menschen in der Moderne» (Albrecht Schöne) hatte Goethe seinem Freund, dem Maurermeister und Komponisten Karl Friedrich Zelter (1758–1832), im Juni 1825 mitgeteilt: «[...] alles aber, mein Teuerster, ist jetzt ultra, alles transzendiert unaufhaltsam, im Denken wie im Tun». Auf «junge Leute», so Goethes großzügig verstandene Diktion, würde die schnelle Karriere, der schnelle ökonomische Vorteil, der schnelle Reichtum als «Durchrauschen des Geldes», die rasch wechselnde Meinung als schnelle Kommunikation und die geschwinde Entscheidung einen stimulierenden Reiz ausüben. Freizügig werde alles «ins Öffentliche geschleppt». Was auch immer den Dichter angesichts der Veränderungen verblüfft haben mag, auf keinen Fall begründen sie die Diagnose der «allgemeinen Kommunikationshysterie» (Michael Jaeger).

Viel mehr schrieb Goethe im November 1825 an den Berliner Verwaltungsbeamten und Juristen Nicolovius, damit werde «alles velociferisch», d.h. in Windeseile, in der Welt verbreitet. Nach dem Urteil Albrecht Schönes hatte Goethe die «heraufkommende Welt», der er sich indes verschlossen hatte, wohl nicht begriffen. Er hatte jedoch instinktiv gespürt, dass eine atemberaubende Geschwindigkeit, die später anscheinend mit der Symbiose des Darwinismus einem veloziferischen bzw. akzelerierten Aktionismus des Schneller, Höher, Mehr und Besser gleichkam, jegliche individuelle Wahrnehmung und Urteilsfähigkeit «übereumpeln» und «entwerten» müsste oder im Einzelfall gar Menschen widerspruchslos oder handlungsschlaff machen könnte. Goethe hatte vielleicht bemerkt, dass Zeiten mit sog. «Umbrüchen», Kontinuitätsänderungen und «Veränderungsgeschwindigkeiten ihrer Systemzustände» Menschen neugierig machten. Das war übertragbar sowohl auf Leerstellen des geschichtlichen Zeitbewusstseins als auch auf «neue Mythen, auf Remythisierungen, aber auch ungeeignet, ihnen zu geben, was sie begehren» (Hans Blumenberg).

Goethes Modernität ist die entschiedene Bewahrung einer kulturellen Beständigkeit, die nicht nur der Existenz des Gemeinsamen diene, sondern auch das Augenmerk stärker auf das paradoxe Unvereinbare und das Problematische richtete. Sein diätetisches Vermächtnis von «Entsagung» und «Beschränkung» versinnbildlichte für die «Zukunft der Vergangenheit des Veloziferischen» (Manfred Osten) eine Kultur des Nachdenkens und Abwägens: Sie war kein Allheilmittel, aber der Vorbehalt, um in Extremzeiten höchst ungleicher Veränderungsgeschwindigkeiten zwischen materiellen und immateriellen Kulturelementen einer gefährlichen Konfliktverhärtung vorbeugen zu können. Goethe huldigte weder einer dialektischen Ausflucht noch dem ungeduldig schnellen, vermeintlich irrtumsfreien Immediatwissen, sondern brach – ohne die Zeitgenossen in der Attitüde eines Besseren belehren zu wollen – eine Lanze für die «Entdeckung der Langsamkeit» (Manfred Osten) und für die Anerkennung traditioneller Herkunft bzw. der mythischen «Kreismitte» eines jeden «Lebensrades»: Im «indirekten Verfahren poetischer Spiegelung» des semantisch Unsagbaren und in der poetischen Großzügigkeit einer «paradoxen Kombinationskunst» (Andreas Kolle) wollte Goethe Anteilnahme für eine besonnene Lebenshaltung wecken, damit sich Menschen in ihrem technischen Fortschritt, ihren souveränen Möglichkeiten, ihrem Erkenntnisdrang, ihrer Neugier, ihrem Informationsbedürfnis und ihrer Selbstgewissheit nicht in trügerischer Sicherheit wiegten. Amerika, das in Goethes Augen wie ein «Land ohne Traditionsbürde» (Marcel Krings) figurierte, lieferte Goethe im Roman «Lehrjahre»

poetisch alternativ das zweckrationale «Bild einer Übergangsgesellschaft vom Feudalismus zur modernen Ökonomie» (Marcel Krings). Relativierende Kontingenzerfahrungen determinierten Lebensweisen in paradoxer Gegenläufigkeit, deren moderne «Signatur des Plötzlichen» (Andreas Kollé) keine Aufgeregtheit, aber mehr Wendigkeit erforderlich machte: Die theologische Metaphorik wurde nicht bewahrt, sondern im «Transformationsprozess» ausgehöhlt – Ökonomisches verweltlichte die «communio» und wirkte gegen die «Religion als Täuschung der Einbildungskraft» (Marcel Krings).

Unerlöste Profanität symbolisierte in Goethes subjektiven «Transformationen» die innere Erfahrung ethischer Betrachtung: Dadurch war einerseits der Primat des Religiösen und Konfessionellen, den der Geist des Rigorismus ausgezeichnet hatte, sukzessive verändert und andererseits um der menschlichen Autonomie willen eine sprachlich deutende «Transformation» der Sprache eingeleitet worden. Wenn die mechanistische Begutachtung der Objekte seit Francis Bacon, der ihre moralisch zweckmäßige Einschätzung aus vielen Einzelerfahrungen von Vernunft und Natur «erstmal 1603» (Hans Kessler) dem Nutzwert unterordnete, das biblische Schöpfungsdenken in der «Welt-Anschauung» zurückdrängte, dann hatte Goethe den Seinswert der Natur- und Landschaftserfahrung noch in sein erhabenes Ordnungsphänomen «Kultur» integriert. Darin kam die poetische Akzeptanz einer emanzipierten «Ganzheit» zum Ausdruck. Das «Erhabene» war seit Edmund Burke (1729–1797), Kant und Schiller zum «gängigen philosophisch-ästhetischen Fachwort» geworden, als ein durch die «mächtige Natur» im Menschen evoziertes «Zeichen des mächtigeren Geistes»: Bedrückende Sinneserscheinungen hätten das «Bewusstsein der Überlegenheit, des Enthobenseins und der Erhabenheit» (Dieter Arendt) geweckt und in der transzendentalen Idee bewahrt. Im Jahr 1823 ist Goethe wieder ins alte Wahrnehmungsmuster der Naturbetrachtung zurückgefallen, als er die Schweizer Reisen – wie Ruth und Dieter Groh darlegen – nicht unter dem positiven Aspekt der «vom Menschen genutzten und gestalteten Gefildennatur» beurteilte. Interpretiertes muss nicht apodiktisch sein: Goethes Selbst spiegelte den überlegenen und friedlichen Maßstab des Herzens gegenüber dem Erhabenen wider. Die Befreiung der «ratio» auf dem Weg zu ihrer emanzipatorischen «wahren Säkularität» und Subjektivität lag noch außerhalb Goethes sachlicher Einflussnahme und Intention.

Das um 1860 entstandene Gemälde «Der Sterngucker» des Biedermeiermalers Carl Spitzweg (1808–1885) charakterisierte indes einen sehnächtigen Nachholbedarf in der bürgerlichen Sehweise des Kosmologischen. Sie drückte im offenkundig interessierten Menschen durchaus das

Entgrenzende, Furchterregende, Unheimliche und Magische gegenüber vermeintlichen Planetenbewohnern und einer Ungeduld erregenden «Wissenschaftsreligion» aus, die heute oft eine scheinempirische «Identitätseuphorie» des aktivistischen Einsseins mit einer apersonal gedachten Natur preist.

Vornehmlich durch den emphatischen Stellenwert des Technischen in der modernen Gesellschaft werden soteriologisch entlastende Hilfsmittel der «Sterngucker» mit einem antizipatorischen Pathos versehen, das im sachlichen Umgang mit der Welt Prinzipien von Wort und Tat einer anderen Zukunft gleichermaßen moralisch rechtfertigt: Optimistisch beschäftigen sich jetzt engagierte Potsdamer Astronomen mit einem instrumental ergänzenden Beobachtungsinstrument für den Mount Graham. Um begründungstherapeutisch einer globalen Kritik vorzubeugen, lautet seine weltgesundheitsfördernde Namensgebung «Pepsi».

1917: «Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauerung der Welt, dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander».

(Max Weber)

Eine ca. 5000 Jahre zurückreichende problemorientierte Religionsgeschichte ist notwendigerweise eine ausgewählte transkulturelle Geschichte: Jürgen Stillig nimmt Leser/innen mit auf eine empirische Weltreise zu «Heiligen Bergen». Der Jerusalemer Tempelberg veranschaulicht seine historische Beziehung zum «Exodus» der Israeliten aus Ägypten um 1200 v. Chr. Diesem normativ geordneten Raum von Vergangenheit und Erinnerung, den dann Expansionen jüdisch-christlicher Orientierungen in Europa, Amerika und Asien porträtieren, widerfährt ein Wechsel vom biblischen Zauber des Anfangs in die selbstgewisse Fiktion eines begriffenen Konstruktionssystems. Modernisierungstheoretiker präformieren menschliches Denken, das mit der wissenschaftlichen Rückschau zugleich emphatische Möglichkeiten eines kognitiven Richtungssinns der Zukunft modelliert: Die kaum beweisbare «Gleichsetzung» neuronaler Prozesse bei bewussten und unbewussten Entscheidungen würde nicht nur in welthaltiger Theorie den metaphorischen Sprachgebrauch steuern, sondern auch in Wirklichkeit das Denken und Handeln sowie die Sprache, Fiktion und Imagination determinieren. Ist Interdisziplinarität ein exzellenter Königsweg? Bisher haben Menschen auf das kultursprachlich Erschaffene mit Aneignung und Anerkennung oder Abweichung und Ablehnung reagiert - Menschen sind weder szientifische Produkte noch programmierbare Funktionsträger.