

Homo politicus

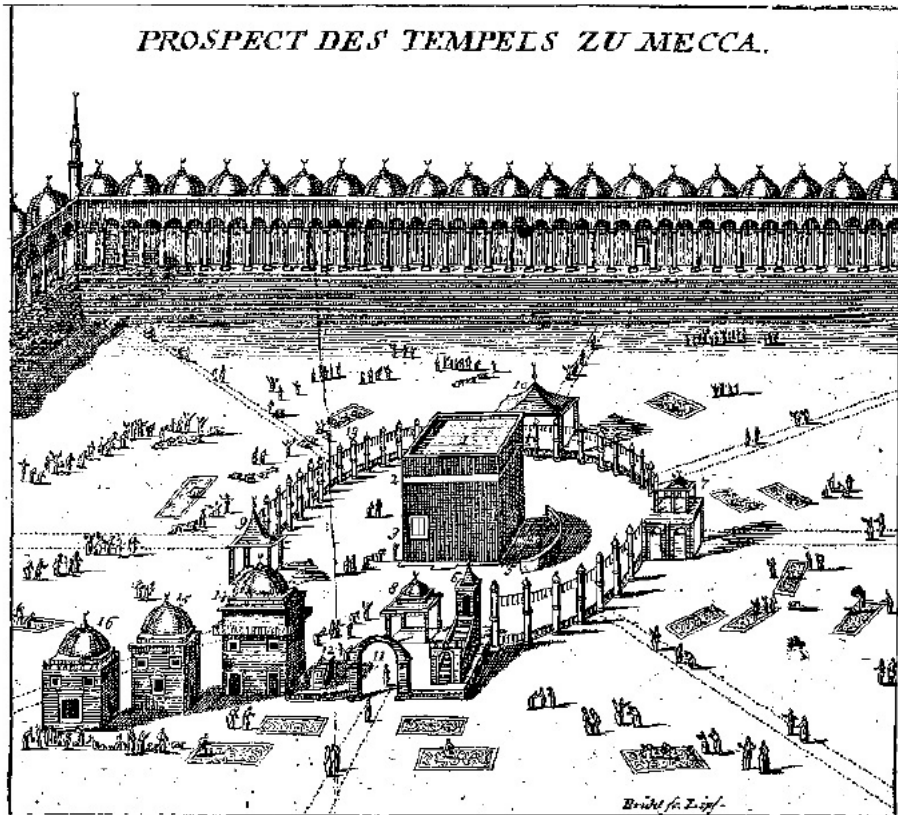


Abb. 1: Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgesamt so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Th. Arnold. Lemgo, Meyer. 1746. S. 145.

Editors' Note

Seit den 70er Jahren zirkulieren in Wissenschaftskreisen Begriffe wie *performative turn*, *rhetorical turn*, *postcolonial turn*, *spatial turn*, *iconic turn* oder *religious turn*. Auch wer *up to date* sein will, wird vielleicht das Gefühl nicht loswerden, zu rotieren und die Orientierung zu verlieren. Dies ist auch das Stichwort für unsere Diskussion: Braucht die islamische Kultur nun noch ihren eigenen *turn*? Die Zeitschrift *The Turn* meint, diese Frage bejahen zu können: Zweifellos haben im Westen Diskurse über den Islam zu einer ›Wende‹ geführt. Besonders politische Debatten drehen sich unaufhörlich um dieses kulturell ›Andere‹, aber auch in den Geisteswissenschaften spielt es eine immer größere Rolle.

Für Muslime begründet sich ein als ›anders‹ wahrgenommenes islamisches Denken auf den Lehren des Koran, die immer wieder neu interpretiert werden. Genau wie die Kaaba das universell-rituelle Zentrum des Islam darstellt, wird dieser Text also gewissermaßen als *umbilicus mundi* gelesen. Seine Botschaft besteht in erster Linie darin, dass die ›Blackbox‹ göttlicher Transzendenz in den Mittelpunkt des Denkens gestellt wird, was in der Tat eine grundlegende epistemische Rückung bewirkt. Wollen wir die erkenntnistheoretische Lektüre des Koran mit Errungenschaften westlicher Wissenschaft vergleichen, so kommt einem vielleicht jene auf Kopernikus zurückgehende Wende in den Sinn, welche die Sonne im Weltmittelpunkt lokalisierte. Genau wie der Heliozentrismus freilich erst in der Retrospektive zu einer Revolution stilisiert wurde – zeitgenössische Gelehrte rezipierten ihn lediglich als Hilfsmittel für astrologische Kalkulationen – ist ein theozentrischer Kosmos sicherlich immer eine historische Konstruktion, die infrage gestellt werden darf und muss.

Was *The Turn* anstrebt, ist daher keine ›islamische Wissenschaft‹, sondern ein Schreiben um den Islam herum, wobei andere Texte als der Koran, andere Traditionen und andere Perspektiven selbstverständlich mit in die Diskussionen einbezogen werden. 

Der Herausgeber

THE TURN

*Zeitschrift für islamische
Philosophie, Theologie
und Mystik*

Ausgabe 5:
Homo politicus



Herausgeber:
Al-Mustafa صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ Institut Berlin
2 – 2022

The Turn ist eine Zeitschrift, die von muslimischen und nicht-muslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern gemeinsam bestritten wird. Es geht daher nicht um einen ›Dialog‹, der seinerseits Grenzen konstruiert, sondern um ein Denken und Forschen, das die Frage nach kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten gar nicht erst stellt.

Philosophie und *Theologie* sind demnach nicht als westlich-akademische Disziplinen zu verstehen, was die Vervollständigung der Trias durch *Mystik* bereits andeutet. Stattdessen bezeichnet ›Philosophie‹ hier jede Art von Weltverstehen, jede Suche nach Wahrheit. ›Theologie‹ hingegen bezieht sich auf das Wort Gottes oder das ›Ideale‹, so dass hier eine Verschränkung zum philosophischen Idealismus zu denken ist. Mit ›Mystik‹ ist jegliche Grenzerfahrung gemeint, jener Bereich von Gewissheit, in dem philosophisch-theologische Fragen gegenstandslos werden.

Herausgeber

Al-Mustafa ﷺ Institut Berlin
Königsbergerstr. 21, 12207 Berlin
Tel: +49 30 40 74 10 71
Fax: +49 30 40 74 10 69
E-Mail: info@almustafa.de

Redaktion

Dr. Markus Fiedler
Prof. Dr. Mahdi Esfahani
Michael Nestler
Reza Daryaei

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Christoph Böhr
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Peter Gerdson
Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau
Prof. Dr. Harald Seubert
Prof. Dr. Hamid Reza Yousefi

Bezugsmöglichkeiten

The Turn erscheint zweimal im Jahr.

Einzelpreis: 10 €

Jahrespreis mit Abonnement: 8 €

(Nach dem ersten Jahr kann jederzeit gekündigt werden.)

ISSN 2569-2054

DOI <http://dx.doi.org/10.53100/ttrnn56521498>

Geplante Ausgaben:

Nr. 6 Dialektik der Vernunft

Nr. 7 Wille und Wissen

Kontakt

Bitte richten Sie redaktionelle Anfragen an die Redaktion von *The Turn* (info@almustafa.de).

Wir freuen uns auf Ihr Manuskript, Ihre Kritik und Ihre Anregungen.

Anmerkung der Redaktion

Namentlich gekennzeichnete Artikel geben die Meinung der Autorinnen und Autoren wieder und entsprechen nicht unbedingt der Auffassung des Herausgebers und der Redaktion.

Inhalt

Zur Ausgabe Nr. 5 13

SOKRATES – ein *homo politicus*?

DETLEF THIEL **21**

Der Umgang mit der Macht

Ein Stolperstein des Menschen auf dem öffentlichen Plateau

BIRGIT ZWEIGLE **57**

Sprachbilder moderner Staatlichkeit

Emanzipatorische Rhetorik und souveräne Politik

LAURIN MACKOWITZ **69**

Verwalten statt Regieren

Der bürgerliche Traum vom Ende der Politik und seine ideengeschichtlichen Spuren

DANIEL HILDEBRAND **85**

Homo politicus

Der Mensch als politisches, religiöses und historisches Lebewesen aus der Sicht der Philosophie

LUDWIG SIEP **105**

Gastbeitrag | Aktueller Stand der historisch-kritischen Koranforschung

ANA DAVITASHVILI **125**

Abbildungsverzeichnis 163

English abstracts 167

Autorinnen und Autoren 173

Zur Ausgabe Nr. 5

Wir freuen uns, hiermit die fünfte Ausgabe von *The Turn* vorlegen zu können. Die Vorbereitung und Herausgabe unserer Zeitschrift erfolgte dieses Mal gewissermaßen unter außergewöhnlichen Umständen. Ein Teil unserer Redaktion war mit Buchveröffentlichungen beschäftigt, die keinen Aufschub duldeten. Dennoch ist es uns gelungen, so meinen wir, eine interessante und facettenreiche Ausgabe vorzulegen. Thema der vorliegenden Ausgabe ist der »Homo politicus«. Konzepte des *homo politicus*, des Menschen als eines politischen Wesens, findet man bereits in der Antike. In die deutsche Sprache ist das Fremdwort *zoon politikón*, dessen Bedeutung der Duden mit »der Mensch als soziales, politisches Wesen« umschreibt, eingegangen. Etymologisch geht der Terminus des *homo politicus* auf das altgriechische ζῶνπολιτικόν (*zoon politikón*) zurück. Die Konzeption des *zoon politikón* stammt von Aristoteles und basiert auf seiner Auffassung von der Teleologie. Demnach ist das *télos*, griechisch für das »Ziel«, jedem Menschen von Natur aus eingepflanzt, weshalb er zur Vervollkommenung in Form der Staatenbildung determiniert ist. Der Mensch kann nur in der Polis das gute Leben verwirklichen und sein Potential ausschöpfen. Ansätze des *zoon politikón* findet man auch bereits vor Aristoteles, wie in Platons *Politeia*, wo der Staatsmann als ein dem Vorbild der Götter nacheiferndes Wesen erscheint. Da wir die Konzeption des *homo politicus* somit bereits im alten Griechenland finden, wird auch in dieser Ausgabe bis in die Antike zurückgegangen und so gewissermaßen der Bogen von der Antike bis in unsere Tage gespannt.

Angesichts der Tatsache, dass der *homo politicus* etymologisch auf das altgriechische ζῶνπολιτικόν (*zoon politikón*) zurückgeht, führt uns **Detlef Thiel** im ersten Artikel, der die Überschrift »SOKRATES – ein *homo politicus*?« trägt, in das Denken im antiken Griechenland ein. Er gibt darin nicht nur einen detaillierten Überblick über die Entwicklung des politischen Denkens in dieser Zeit, sondern auch über die historischen Ereignisse und die politischen Hintergründe. Der Verfasser stellt in sei-

nem Beitrag Sokrates als Polisbürger, Philosoph und *homo politicus* dar. Er geht sowohl auf das Leben als auch auf den Gerichtsprozess, der zur Verurteilung des Sokrates führte, ausführlich ein und macht deutlich, dass Sokrates nach dem Todesurteil eine Flucht oder ein Freikaufen ablehnte und so zum ersten Märtyrer der Philosophie wurde. Als Belege für seine Einschätzung, dass Sokrates als ein *homo politicus* zu betrachten ist, führt er die drei Einsätze des Sokrates für Athen, die Akzeptanz des Gerichtsverfahrens und Urteils, die von Sokrates praktizierte Einheit von Theorie und Praxis und die Kritik an der Demokratie an. Auch seine philosophischen Gespräche mit den athenischen Jugendlichen hatten demzufolge eine politische Dimension, denn er versuchte dadurch die zukünftigen Entscheidungsträger zu ethisch verantwortlichen Persönlichkeiten zu erziehen. Die Lehrbarkeit der politischen Tugend ist dann auch für den Autoren die größte Frage von Sokrates. Er kommt zu dem Ergebnis, dass nur das moralisch gute Leben Sokrates zufolge lebenswert sei, und dies habe eine politische Dimension.

Im zweiten Artikel mit dem Titel »Der Umgang mit der Macht. Ein Stolperstein des Menschen auf dem öffentlichen Plateau« macht die Autorin **Birgit Zweigle** deutlich, dass man, wenn man vom Menschen als *zoon politikón* spricht, das Thema der Macht nicht außer Acht lassen darf. Die Ausübung von Macht ist der Autorin zufolge eine unterschwellige Begierde des Menschen. Sie ist eine Versuchung sowohl für Individuen als auch für Gruppen oder Staaten, weil sie den Akteuren letztlich ein Gefühl der Bedeutung verleiht. Die Autorin nähert sich dem Thema in drei Schritten, wobei sie zunächst aufzeigt, wie Macht in der Geschichte argumentativ fundiert und realisiert worden ist. Dabei legt sie ihren Fokus auf die Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche und deren ideengeschichtliche Begründung. Indem die Autorin die Frage nach dem biblischen Machtverständnis aufwirft, kann sie die in der Geschichte verwirklichten Konzeptionen mit dem Evangelium konfrontieren. Sie lässt keinen Zweifel daran, dass sich ihrer Auffassung nach die Machtausübung des Staates und der Kirche weit von dem biblischen Machtverständnis entfernt hat, und sieht letztlich in ihrer Herangehensweise eine diesbezügliche Möglichkeit, die Stolpersteine im Umgang mit der Macht zu erkennen. Die erste Gefahr ist der Autorin zufolge die Identifizierung mit der göttlichen Autorität – so hätten Kirche und Staat für sich in Anspruch genommen, im Namen Gottes zu reden und zu handeln, wobei sie das Unfehlbarkeitsdogma des Papstes als Zuspitzung betrachtet. Eine

zweite Gefahr sieht die Autorin darin, dass sich die Theologie in den Dienst der Politik stellt. Eine dritte Gefahr ist der Verfasserin zufolge der Missbrauch göttlicher Macht für eigene Zwecke, wie dies bspw. am Investiturstreit deutlich werde.

In seinem Artikel »Sprachbilder moderner Staatlichkeit. Emanzipatorische Rhetorik und souveräne Politik« geht **Laurin Mackowitz** davon aus, dass spätestens mit der »Linguistischen Wende« (*linguistic turn*) die inhärenten Merkmale der sprachbasierten Kommunikation in das Nachdenken über Politik einzubeziehen sind. Seitdem bestehe eine grundlegende Skepsis gegenüber der Auffassung, dass Sprache ein transparentes Instrument zur Vermittlung der Realität ist. Sprache werde stattdessen als unvermeidbarer Zwang betrachtet, der jede menschliche Suche nach Sinn und Erkenntnis strukturiere. Da die Wirklichkeit ohne sprachabhängige Zwänge nicht wahrnehmbar sei, müsse der Schwerpunkt des Denkens auf der Sprachkritik liegen. Der Verfasser macht deutlich, dass Metaphern mehr als bloße Beschreibungen sind, sondern selbst Akteure zu sein scheinen, die individuelle und kollektive Subjekte an die Sprache binden und Menschen und Völker dazu bringen, die Welt durch ihre Brille zu sehen. Das Dasein sei als ein »weltbildendes« und zugleich »bildbedingtes« Wesen zu verstehen, weshalb die Imagination als entscheidend angesehen werden könne für die Konditionierung sozialer Wirklichkeiten als Machtverhältnisse. Die Aufgabe, die sich der politischen Philosophie infolge der Entzauberung der weltbildenden Dimension von Sprache stelle, sei Klarheit darüber zu gewinnen, wie die Produktion und Organisation von Wissen, Waffen und Wohnraum durch Sprachbilder moderner Staatlichkeit Sinn verliehen werde. Der Autor geht weiterhin auf den »Staats-Organismus« (»Körper, Souveränität, Faschismus«) ein. Eines der in der Moderne dominierenden Sprachbilder sei die Vorstellung vom Staat als Organismus. Die schon in der Antike weit verbreitete Körper-Metaphorik, die das Bild des lebendigen menschlichen Körpers auf unbelebte Dinge und vor allem auf »soziale Gebilde« übertrug, habe sich dabei zu einer Organismus-Metaphorik entwickelt. Das Sprachbild des politischen Körpers als zusammengesetzter und sich mit Leben versorgender Organismus finde in der Moderne eine Neukonfiguration, die ihren berühmtesten Ausdruck im Titelpupfer von Thomas Hobbes' *Leviathan* erhalte. Der Autor macht an mehreren Beispielen deutlich, dass die Metapher des modernen politischen Körpers eine rationale Organisation des komplexen gesellschaftlichen Gefüges, eine umfassende Darstellung

der Aufgaben und zugewiesenen sozialen Positionen und eine Entscheidungsgewalt in der Krise versprechen würde.

Dem Beitrag von Laurin Mackowitz schließt sich der Artikel von **Daniel Hildebrand** mit dem Titel »Verwalten statt Regieren – Der bürgerliche Traum vom Ende der Politik und seine ideengeschichtlichen Wurzeln« an. Der Verfasser legt darin zunächst die konservativen und liberalen Vorstellungen vom Politischen als gemeinem Besten dar. Der bürgerlichen Ideenwelt liege der Gedanke der Aufklärung zugrunde, dass die Vernunft, die als unstrittige Wahrheit postuliert wird, das Zusammenleben am besten ermöglichen würde. Diesen Glauben finde man bereits in den antiken Naturrechts- und Vernunftlehren, wie sie maßgeblich auf Platon und Aristoteles zurückgehen. Der Glaube an eine dem Politischen entrückte wissenschaftlich zu ermittelnde Wahrheit sei auch sozialistischen und kommunistischen Ideen zu eigen, die sich aber vom bürgerlichen Rationalitätsglauben weitgehend durch ein gleichsam soziologisches Phänomen unterscheiden würden, nämlich bürgerliche Mentalität und Lebenswelt. Beide Richtungen seien in ihrem Vernunftglauben Kinder der Aufklärung. Das Bürgertum glaube an die Macht des Privaten und Individuellen, die politische Linke würde die Lösung der Probleme im öffentlichen Raum und auf der Ebene des Kollektiven suchen. Der Autor geht ausführlich auf das bürgerliche Politikverständnis und die postmoderne Massendemokratie ein. Das spezifisch bürgerliche, letztlich der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts entlehnte Politikverständnis führe unter den Bedingungen der heutigen Massendemokratie zu eigentümlichen Widersprüchen. Auch die bürgerlichen Ideen seien für Ideologie anfällig. Der Verfasser untersucht danach die bürgerlichen Weltbilder in einer Welt der zunehmenden Beschleunigung. Es ergebe sich dabei das Problem der inhaltlichen Entleerung der bürgerlichen Politik. Konservative drohten unter diesen Bedingungen zu Erfüllungsgehilfen progressiver Politik zu werden. Zunächst einmal sei nicht allein die Wahrung staatlicher Ordnung und die innere Widerspruchsfreiheit politischen Handelns, sondern Ordnung als ein Wert schlechthin ein dominantes programmatisches Element konservativer Politik. Ein allen nicht-liberalen Politikern grundsätzlich gemeinsamer Habitus sei es, alles staatlich regeln zu wollen, weshalb de facto Konservative immer häufiger zu den entschiedensten Erfüllungsgehilfen progressiver Politik werden würden. Diese könnte sich oft weitaus weniger tiefgreifend auf das Leben der Menschen auswirken, wenn sie nicht einen Verbündeten durch konservatives Ordnungsdenken

gewänne. Wenn eine Ordnung als Formprinzip erst einmal inhaltlich weitgehend progressiv bestimmt und dem Wesen von Aufklärung und Moderne nach entsprechend widersprüchlich sei, werde konservatives Ordnungsdenken zum Katalysator progressiver Ziele.

Last but not least setzt sich **Ludwig Siep** in seinem Beitrag über den »Homo politicus« mit dem Menschen als einem politischen, religiösen und historischen Lebewesen auseinander, und zwar aus Sicht der Philosophie. Der Autor macht dabei deutlich, dass der *zoon politikón* bei Aristoteles untrennbar mit der Definition des Menschen als vernunft- und sprachbegabt (*zoon lógon echón*) verbunden ist. Er verweist darauf, dass man die aristotelische Tradition des *homo politicus* heutzutage durch natur- und kulturwissenschaftliche Einsichten stützen könne, und deutet zudem auf die Ergebnisse der modernen Hirn- und Verhaltensforschung hin, die die physiologischen Grundlagen der spezifisch menschlichen Fähigkeiten und Mängel erforscht. Hierauf geht Ludwig Siep auf die anthropologischen Grundlagen ein, insbesondere auf die Instinktreduktion und die menschliche Sprache, die den Austausch unter vernünftigen Lebewesen ermögliche. Schon in der Antike sei die öffentliche Rede die Sprache des politischen Lebewesens gewesen, und wenn sie auf der gleichen Mitbestimmung aller basiere, so dass man nach Aristoteles von »Politie« spricht, dann sei man bei der Demokratie angelangt. Wenn man demnach auch andere Herrschaftsformen als »politisch« bezeichnen wolle, so muss man nach Auffassung des Autors den Begriff weiter fassen, und zwar unter Bezugnahme auf das Gewaltmonopol. Dieses benötige eine Legitimation, was den Autor zu Max Webers »Begriff des Politischen« und dessen Formen der Herrschaft führt. Abschließend behandelt er in seinem Beitrag die Frage nach Konsens und Dissens in einer Demokratie und beleuchtet dabei, wie sich Individuen und Gruppen mit verschiedenen Auffassungen in einer »öffentlichen Rede« einigen können.

Statt einer Buchbesprechung haben wir uns in dieser Ausgabe für einen Gastbeitrag von **Ana Davitashvili** entschieden, die sich in ihrem Artikel mit dem aktuellen Stand der historisch-kritischen Koranforschung auseinandersetzt. Sie gibt darin eine verständliche Einführung in die historisch-kritische Koranforschung, die auch für diejenigen geeignet ist, die sich noch nicht näher mit diesem Thema beschäftigt haben, und bespricht zudem die wichtigsten zeitgenössischen Strömungen inner- und außerhalb der historisch-kritischen Koranforschung. Zu nennen sind

hier zum Beispiel die Gruppe der muslimischen »Traditionalisten«, die nach Auffassung der Autorin außerhalb der historisch-kritischen Koranforschung stehen, da sie den Koran ausschließlich unter theologischen Aspekten betrachten und in ihre Forschungen nur die Werke der islamischen Tradition einbeziehen wie die Prophetenbiographie (*as-sīra an-nabawīya*), die klassische *tafsīr*-Literatur sowie die Hadithsammlungen. Die Diskussion um die Authentizität der islamischen Quellen findet innerhalb dieser Strömung keine Berücksichtigung, ebenso wenig wie die biblischen Traditionen noch nicht-arabische historische Quellen zu den Untersuchungen hinzugezogen werden oder die Forschungsergebnisse der Archäologie und Inschriftenkunde. Als weitere Strömung nennt die Autorin die »Neo-Traditionalisten«, die sie innerhalb der historisch-kritischen Koranforschung angesiedelt sieht; diese nehmen die muslimische Tradition in ihren Grundzügen auf, übernehmen also chronologisch die Grunddaten der Prophetenbiographie, erachten aber auch die vorislamische arabische Dichtung sowie die biblischen Traditionen für die Koranforschung als bedeutsam. Des Weiteren definiert sie die Gruppe der »Revisionisten«, die der muslimischen Tradition weitestgehend skeptisch gegenüberstehen und zum Teil sogar den arabischen Ursprung des Korans hinterfragen, indem sie auf scheinbar darin zahlreich vorhandene Einflüsse aus der syrisch-christlichen Tradition verweisen und zudem den Koran als ein Werk mehrerer Autoren betrachten. Eine weitere Gruppierung, die dieser extremen Position innerhalb der historisch-kritischen Koranforschung nicht folgt, dennoch aber einige revisionistische Ansatzpunkte aufweist, sieht die Autorin im Zusammenhang mit dem amerikanischen Koranforscher Gabriel Said Reynolds, den sie bezüglich seiner Auseinandersetzung mit dem Koran zwischen die Neo-Traditionalisten und Revisionisten einordnet, so dass sich bei der Gruppe um Reynolds herum entsprechende Standpunkte beider Strömungen wiederfinden lassen. Indem die Autorin sowohl den Konsens als auch die Streitpunkte der historisch-kritischen Koranforschung darstellt, wird der derzeitige Forschungsstand gut beleuchtet und herausgearbeitet, und mit ihrem Ausblick auf die Zukunft zeigt die Autorin, wohin der Weg innerhalb der modernen historisch-kritischen Koranforschung noch führen kann und welche neuen Ergebnisse und Perspektiven hierbei erwartet werden dürfen.

Wir wünschen den Leserinnen und Lesern von *The Turn* nun eine anregende Lektüre. 



Abb. 2: Louis Joseph Lebrun (1844-1900): Socrates' Address. Öl auf Leinwand. 109 × 145,5 cm. 1867. Ehemals aus der Sammlung von Gianni Versace, Villa Fontanelle, Moltrasio.

SOKRATES – ein *homo politicus*?

DETLEF THIEL

1. Was ist ein *homo politicus*?

Homo ist die klassische Gattungsbezeichnung für den Menschen. In Anlehnung an das klassische Taxonomiesystem von Linné (1707-1778) und seiner Bezeichnung des Menschen als *homo sapiens* (der weise, intelligente Mensch) gibt es mittlerweile über 100 solcher näheren typisch anthropologischen Umschreibungen,¹ die oftmals mit einem prominenten Namen verknüpfbar sind, je nachdem welcher Schwerpunkt gesetzt oder welche Perspektive auf den Menschen eingeschlagen wurde. Die berühmtesten sind wohl der *homo faber* von Richard Leakey, der *homo oeconomicus* von Richard McKenzie und der *homo politicus*, den bereits Aristoteles in seiner *Politik* einführte. Zunächst sei etymologisch darauf hingewiesen, dass der *homo politicus* auf das altgriechische ζῷον πολιτικόν (*zōon politikón*, lateinisch: *animal sociale*) zurückgeht.

Aristoteles lebte eine Generation nach Sokrates und er betrachtete das Staatswesen als einen freiwilligen Zusammenschluss von Menschen, die Regeln für ein kooperatives Miteinander haben und sich wechselseitig akzeptieren. Der Mensch als soziales und politisches Wesen² ist demnach nicht in der Lage, allein und nur für sich zu leben. Das Leben außerhalb der Gesellschaft wurde mit Strafe, Exil und Verbannung assoziiert. Wenn

¹ Vgl. Lenk 2000, S. 13-45, insbesondere S. 37. Hier wird es auf Aristoteles zurückgeführt. Vgl. auch nach *Wikipedia* »Liste der Homo-Epitheta«, 2022.

² In der Forschung werden zwei Richtungen vertreten: Die eine sieht die Wesensbestimmung des Menschen bei Aristoteles als soziales Wesen (Kullmann u. a.) und die andere als staatenbildendes, politisches Wesen (Schüttrumpf). Vgl. hierzu nach *Wikipedia* »Zoon politikon«, 2022. Freilich gab es schon vor Aristoteles, nämlich bei Platon in seinem *Politikos* und seiner *Politeia*, ähnliche Gedanken.

wir an Kaspar Hauser oder die berühmten Wolfskinder denken,³ müssen wir Aristoteles Recht geben. Aber es geht noch um viel mehr. Folgende Fragen wollen wir uns stellen: Inwieweit ist das Handeln von Sokrates als politisches, soziales Handeln zu bezeichnen? Gibt es konkrete Ereignisse, in denen sich dieses Handeln manifestiert? Und schließlich: Inwieweit kann das adressatenbezogene Philosophieren des Sokrates als ein Beitrag für den Erhalt der athenischen Polis bezeichnet werden – und gerade nicht, wie der Gerichtsprozess nahelegt, als Affront gegen ihn? In diesem Beitrag soll gezeigt werden, dass der historische Sokrates, so wie wir ihn aus den vier historischen Quellen rekonstruieren können, ein *homo politicus* besonderer Art war. Gerade seine Einzigartigkeit soll dabei eigens herausgearbeitet werden.

2. Vorsokratiker und Sophisten

Sokrates philosophierte wie jeder andere nicht im luftleeren Raum. Zwei Einflussgrößen seien an dieser Stelle skizziert, weil sie entweder eng mit Sokrates verknüpft sind (Sophisten) oder er sich dezidiert von diesen absetzt (Vorsokratik):

Die Vorsokratiker verzichteten nicht völlig auf das Mythische,⁴ aber sie suchen nach natürlichen Ursachen, bei ihnen natürlich erscheinende Erscheinungen, wie z. B. der Nilschwemme, die von Thales mit den Passatwinden erklärt und eben nicht auf das Wirken der Götter zurückgeführt wurde.⁵ Deshalb ist in chronologischer Hinsicht diesbezüglich das berühmte Wort vom Fortschreiten »vom Mythos zum Logos«⁶ durchaus richtig. Der Logos als Erklärungsmodell löst nicht sofort, aber schrittweise den Mythos ab.⁷ Alle Vorsokratiker fragen entweder nach den Grundprinzipien des Seins bzw. nach dem Ursprung oder nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Dabei wendet sich die Ontologie nicht nur gegen die mythische Welterklärung, sondern auch gegen die sinnli-

3 Vgl. hierzu Ellger-Rüttgardt 2019, S. 20 ff.

4 Vgl. hierzu Ricken 1999, S. 13-47. Wilhelm Nestle erwähnt dies in seinem gleichnamigem Buch *Vom Mythos zum Logos* (1942) und erkannte darin einen Prozess, der mehrere Jahrhunderte dauerte.

5 Vgl. Kirk/Raven/Schofield 2001, S. 89 ff.

6 *Logos* meint »Wort, Satz, vernünftiger Grund, Vernunft, Denkvermögen und auch Weltgesetz«. Vgl. hierzu Rehfuß 2003, S. 452 ff.

7 Vgl. Ricken 1999, S. 14 ff. Er zeigt, dass diese Ablösung bereits bei Hesiod zu erkennen ist.

che Gewissheit.⁸ Letztere wird vor allem durch die beiden Antipoden Heraklit und Parmenides in Frage gestellt.⁹ Ethische Prinzipien sind hingegen nur in wenigen Sentenzen überliefert, d. h. Spruchweisheiten und Handlungsempfehlungen: Halte Maß, werde nicht auf schimpfliche Weise reich etc.¹⁰

Exemplarisch sei Thales von Milet (gest. zwischen 548 und 544 v. Chr.) vorgestellt, der gemeinhin als der erste Philosoph überhaupt gilt.¹¹ Er war der Meinung, dass es für alles Seiende nur eine einzige Ursache gibt. Diese galt ihm als stofflich-materiell. Für ihn bestand alles aus Wasser.¹² Dieser Urstoff sei selbst bewegt und belebt und belebe dadurch dasjenige, was aus ihm hervorgeht. Sein Schüler Anaximander setzt einen anderen Akzent: Für ihn ist das Apeiron, »das Unbegrenzte«, also etwas Nichtstoffliches, dieser Urstoff. Für Anaximenes, den dritten Philosophen aus Milet, war dann die Luft der Urstoff. Verdichtet sie sich, dann entstünden Dinge wie Wasser, Erde und Steine, und verdünne sie sich, dann entstehe das Heiße, z. B. Feuer, dehne sie sich aus, dann entstehe das Kalte. Für die Atomisten Demokrit und Leukipp besteht dann jeder Körper aus unendlich vielen kleinsten Teilchen, den Atomen, die sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Eigenschaften zu verschiedenen Körpern, Dingen etc. zusammensetzen. Für Heraklit ist das Urfeuer diese letzte Arche: Aus ihm geht – mittels des Logos – die von Gegensätzen bestimmte Welt hervor. Der Logos ist verantwortlich für Maß und Zahl und für den Ausgleich zwischen den Gegensätzen wie heiß/kalt, hell/dunkel etc. Interessant ist noch Parmenides, der das Werden und Veränderung völlig in Frage stellt und dies auf eine Sinnestäuschung zurückführt. Das Sein selbst sei eine »wohlgerundete Kugel« und ein Nicht-Sein existiere gar nicht. Dass ihm diesen wirkungsmächtigen Gedanken eine Göttin offenbarte, zeigt, dass sich auch die Vorsokratiker noch nicht ganz vom Mythos losgelöst hatten, sondern der Prozess vom »Mythos zum Logos« in verschiedenen Rationalisierungsschritten sukzessive vor sich ging.¹³

⁸ Parmenides stellte die sinnliche Gewissheit radikal in Frage: Es gibt nur ein Sein (Fragm. 3), das zugleich Denken und Sein ist, das einer wohlgerundeten Kugel gleicht (Fragm. 8). Es ist allein mit dem Denken zugänglich. Die sinnliche Wahrnehmung dient nicht der Wahrheitsfindung. Vgl. Kirk/Raven/Schofield 2001, S. 269 ff.

⁹ Vgl. hierzu Kirk/Raven/Schofield 2001, S. 198 ff. (Heraklit) und S. 263 ff. (Parmenides).

¹⁰ Vgl. hierzu Gebauer 1994, S. 13. Die »Sieben Weisen« gelten als Vorläufer von Sokrates.

¹¹ Vgl. hierzu Kirk/Raven/Schofield 2001, S. 109 ff. und Ludwig 2002, S. 43 ff.

¹² Vgl. Kirk/Raven/Schofield 2001, S. 97: »Die Erde schwimmt auf Wasser, welches auf gewisse Weise die Quelle aller Dinge ist.«

¹³ Max Weber spricht dann in seiner »Protestantischen Ethik« von der »Entzauberung der Welt« durch die protestantische Ethik, speziell des Calvinismus mit seiner Prädestinationslehre, die

Entscheidend an den vorsokratischen Theorien ist aber, dass die Stellung des Menschen im Kosmos noch weitgehend unbeachtet bleibt; vielmehr wird insbesondere das erste Prinzip als erste Arche, als Ursprung von allem, aus dem alles entstanden ist, gesucht, benannt und auf seine Tragweite hin geprüft. Nach übereinstimmenden Berichten hatte Sokrates eine Phase in seinem Leben, in welcher er einer ähnlichen Naturphilosophie angehangen haben soll.¹⁴ Dennoch vollzog er gemeinsam mit einigen (sophistischen) Denkern seiner Zeit die entscheidende Wende zum Menschen, eine anthropologische Wende also, wobei er den Relativismus der Sophisten zugunsten eines neuen Fundaments im Menschen selbst aufhebt und überwindet.

So entstand eine neue Gruppe von Lehrern, die durch Griechenland reisten und gegen ein Entgelt ihre Schüler in Rhetorik und Beredsamkeit schulten.¹⁵ Die Jugend lief den berühmtesten unter ihnen (wie Protagoras oder Gorgias) regelrecht hinterher.¹⁶ Es liegt nahe, dass Sokrates, der ebenfalls öffentlich auf der Agora lehrte, von vielen Bürgern der Polis ebenfalls zu dieser Gruppe der *Sophisten* gezählt wurde, was aber nur zum Teil richtig ist.¹⁷ Folgende Merkmale kann man dieser Gruppe zuerkennen:

- *Kritik an der Rechtsordnung*: Aufgrund ihrer Reisen stellten die Sophisten fest, dass überall andere Gesetze herrschen. Sie schlossen daraus, dass die Gesetze von Menschen und nicht von Göttern gemacht worden sind. Sind sie aber vom Menschen gemacht, kann man sie auch in Frage stellen, kritisieren und modifizieren. Die Gesetze dürften den Menschen jedenfalls nicht tyrannisieren.¹⁸

- *Kritik an den Moralvorstellungen*: Auch die moralischen Werte sind nicht von Natur aus vorhanden, sondern aufgrund von Übereinkunft bzw. Vereinbarung entstanden. Daher sind sie auch an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit unterschiedlich. Werte sind also wandelbar, d. h. nicht objektiv, sondern vielmehr intersubjektiv festgelegt und sozusagen gesellschaftlich bedingt.

eine methodisch-strenge Lebensführung der Gläubigen zur Folge hatte. Vgl. Weber 2004 und Pleger 2021, S. 13 ff.

¹⁴ Vgl. hierzu Taylor 1999, S. 15 ff.

¹⁵ Zur Sophistik vgl. Döring 1984, S. 3-27, Taureck 1995 und Pleger 1998, S. 29-46.

¹⁶ Vgl. Taureck 1995, S. 98 ff.

¹⁷ Man hat also Sokrates in zwar neue, aber nunmehr durch die Sophisten bekannte Kategorien gepresst, dabei aber die Neuheit seiner Lehre nicht immer verstanden.

¹⁸ Vgl. zu dem Ganzen Heinemann 1945.

- *Kritik am Mythos, den Göttern und der Religion*: Der Mythos dient nicht mehr allein der Welterklärung. Es herrscht ein Agnostizismus vor, d. h., die übersinnliche Welt gilt als unerkennbar. Protagoras bezweifelt z. B., dass die Menschen etwas über die Götter wissen können. Auch die Religion gilt als eine Erfindung des Menschen. Außerdem argumentierten sie, dass die angebliche göttliche Gerechtigkeit der Erfahrung der Ungerechtigkeit in der Welt entgegenstünde. Die Konsequenz dieses Denkens war, dass die Götter nur eine Projektion menschlicher Gefühle seien. Für diese Meinung fand Xenophanes beredte Worte. Wenn demnach die Ochsen oder Pferde Götter hätten, dann wären diese oxen- oder pferdeartig.¹⁹

- *Erkenntnis Skeptizismus*: Auch bezüglich der Möglichkeit von Erkenntnis zweifeln die Sophisten. Über jede Sache, so meinten sie, gäbe es immer zwei verschiedene Ansichten (*dissoi logoi*).²⁰ Es gibt also keine objektive Wahrheit, sondern die Menschen bestimmen, was wahr und falsch ist. Der Sophist Gorgias treibt den erkenntnistheoretischen Zweifel mit seinen drei Thesen auf die Spitze: (1) Nichts existiert; (2) selbst wenn etwas existiert, ist es doch nicht erkennbar; (3) selbst wenn es aber erkennbar sein sollte, so ist es doch nicht mitteilbar.²¹

- *Abkehr von der Naturphilosophie und Wende zum Menschen*: Der Mensch steht nunmehr im Zentrum der Spekulationen und nicht mehr die erste Ursache aller Dinge. Der *homo mensura*-Satz zeigt klar den radikalen Perspektivenwechsel: »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der Seienden, dass sie sind, der Nichtseienden, dass sie nicht sind.«²² Das ist eine Art Slogan der aufklärerischen Sophisten.

- *Die Macht der Rede*: Wenn die traditionellen Werte und Vorstellungen kein Recht mehr besitzen, dann rücken an ihre Stelle Argumentations- und Überzeugungskraft. Deshalb etablierten die Sophisten eine neue Art

¹⁹ Im Grunde wird damit die berühmte Projektionstheorie von Ludwig Feuerbach vorweggenommen, denn bereits bei Xenophanes heißt es, nachdem der Anthropozentrismus der homerischen Götterwelt kritisiert wurde: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen oxenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte.« Anders als Feuerbach, der damit das Wesen der Theologie auf Anthropologie reduziert wissen wollte und Gott als Ausdruck menschlicher Bedürfnisse und folglich als Erfindung ansah, postulierte Xenophanes *hinter* der Vielheit der Götter den einen Gott. Vgl. Oelmüller/Dölle-Oelmüller 1997, S. 21 ff. und S. 134 ff.

²⁰ Vgl. Becker/Scholz 2004.

²¹ Zu Gorgias vgl. Ludwig 2002, S. 44 ff.

²² Ludwig 2002, S. 185 f.

von Rhetorik. Je überzeugender jemand argumentiert, desto eher wird er auch in der Sache siegen.²³

- *Tätigkeit in der Gemeinschaft*: Wichtig wurde die Redekunst deshalb, weil sie auch für die Angelegenheiten der Polis und vor Gericht Relevanz besaß. Hier ging es vor allem darum, den schwächeren Logos zum stärkeren zu machen, was ihnen neben Lob und Ehrfurcht auch viel Tadel und Missgunst einbrachte.²⁴

- *Bildung*: Die Sophisten bildeten neben der Rhetorik noch in Fächern wie Grammatik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie aus.

Bei allen Unterschieden im Detail stimmen die Sophisten somit in folgenden Punkten überein:

- ✧ Der Mensch rückt bei ihnen in den Mittelpunkt der Philosophie.
- ✧ Das Denken selbst wird zum Gegenstand der Philosophie.
- ✧ Damit thematisieren die Sophisten erstmals die Sprache, ihre Grenzen, ihre Relevanz für die Menschen und die Gesellschaft.²⁵
- ✧ Aufgrund ihrer Kritik an den klassischen Wertvorstellungen bereiten sie den Weg für eine autonome, vernunftbegründete Moral, die sich nicht auf Religion gründet.²⁶

Lange Zeit hatten die Sophisten in der Forschung einen schlechten Ruf als Relativisten und Zerstörer der alten Werte. Verantwortlich für diese überkritische Einstellung zu ihnen war vor allem Platon, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, seinen Lehrer Sokrates aus dem Bannkreis dieser Bewegung zu ziehen. Dabei griff er zu einer überscharfen Kritik, welche die jüngere Forschung nicht mehr teilt. Die Sophisten gelten nun als (erste und ernsthafte) Aufklärer.

²³ Vgl. hierzu Baumhauer 1986.

²⁴ Vgl. hierzu Taureck 1995, S. 56 ff.

²⁵ Berühmt war dafür Prodikos von Keos. Vgl. Taureck 1995, S. 17.

²⁶ Insofern nehmen sie das Problem der Moralbegründung im modernen säkularisierten Zeitalter vorweg.

3. Quellenlage

Wie haben wir uns nun Sokrates vorzustellen?²⁷ Auch hier müssen wir uns bereits auf die Quellen stützen, die glücklicherweise ein ähnliches Bild zeichnen. Sein Leben war gelebte Philosophie – und zwar gelebte Askese, Enthaltensamkeit mit einem hohen Maß an Bedürfnislosigkeit.²⁸ Er wurde 470 v. Chr. geboren und gilt als der Begründer der klassischen Periode der griechischen Philosophie. Sokrates, Sohn eines Steinmetzes und einer Hebamme, war äußerlich von kleiner, untersetzter Gestalt, hatte eine breite Stirn, Glupschaugen, trug stets die gleiche Kleidung und einen langen »Philosophenbart«. Diese äußere Hässlichkeit kontrastiert nun aber mit einer inneren, seelischen Erhabenheit, die von allen, die ihn kannten, gespürt wurde und durch zahlreiche Quellen belegt ist.²⁹ Er galt als provozierender Querdenker, hielt sich einen Großteil des Tages auf den öffentlichen Plätzen Athens (und hier vor allem der Agora) auf, wo man ihn ab und zu in einem Gespräch mit zwei, maximal drei (zumeist jungen) Leuten vertieft diskutieren sah.

Andererseits ist Sokrates für seine Tapferkeit im Krieg bekannt. Er nahm erfolgreich an drei Schlachten (Potidaia, Delion, Amphipolis) während des Peloponnesischen Krieges teil. Hier rettete er zwei Athenern das Leben und schritt auch dann tapfer voran, als die halbe Mannschaft die Flucht ergriff.³⁰ Dafür wurde er nicht nur von seinen militärischen Vorgesetzten, sondern auch von den Mitbürgern der Polis geschätzt.³¹ Wir werden darauf noch näher eingehen.

Außerdem wird Sokrates nachgesagt, dass er eine Art moralisches Gewissen gehabt hätte. Dieses äußerte sich den Quellen zufolge in einer göttlichen Stimme, dem berühmten Daimonion. Diese innere, göttliche Stimme spricht immer dann zu Sokrates, wenn er etwas *nicht* tun soll. Sie ist also rein negativ konnotiert. Als Sokrates beispielsweise verurteilt

27 Vgl. hierzu Gebauer 1994, S. 17 f. Olof Gigon bezweifelte grundsätzlich die Möglichkeit, über den historischen Sokrates etwas sagen zu können (vgl. Gigon 1979). Die Forschung ging dann einen anderen Weg. Als Hintergrund dazu vgl. durchweg Thiel 2014.

28 Eine Anekdote sei hier erwähnt: Als er einst auf dem Marktplatz die zahlreichen Waren ausliegen sah, sagte er unvermittelt: »Ach, wie zahlreich sind doch die Dinge, deren ich nicht bedarf.« Vgl. Onfray 1991, S. 33.

29 Vor allem zeichnet er dieses dichotomische Bild: äußerlich hässlich, innerlich erhaben, er gleicht einem Satyr.

30 An diese Überlieferung knüpft Bertolt Brecht in seiner Sokrates-Darstellung an. Vgl. Brecht 1959.

31 Vgl. Pleger 1998, S. 52 ff. Dort auch das Folgende. Vgl. Pleger 2021, S. 44-73.

wird, sagt die Stimme nicht zu ihm, dass er fliehen solle, obwohl er es leicht gekonnt hätte, denn seine Freunde hatten bereits alles für eine Flucht arrangiert (s. u.).

Im Gespräch hat Sokrates die Jugend demnach in vorsichtiger Weise ermahnt und Platon ist der Auffassung, dass Sokrates seine Gesprächspartner existentiell erschüttert und zum Guten »bekehrt« hätte. Platon bringt das Bild vom Zitterrochen (*Menon* 80 a). Damit kommt Platon der Wahrheit wohl am nächsten, denn ansonsten ist die Wirkungsmächtigkeit von Sokrates nicht nachvollziehbar. Welches Bild zeichnen die wichtigsten (chronologisch geordneten) Quellen von Sokrates?

Schon 25 Jahre vor seinem Tod war Sokrates Gegenstand der Komödie: Aristophanes brachte ihn in seinem Stück *Die Wolken* als Hauptfigur auf die Bühne. Für Aristophanes ist Sokrates eine Art Obersophist. Für ihn waren die Sophisten mitverantwortlich für den um sich greifenden Werteverlust. Er stellt ihn als bedürfnislosen, ungepflegten Mensch dar, der selbst das Ungeziefer an seinem Körper noch der wissenschaftlichen Untersuchung für wert erachtet, was wohl die erste Lebensphase von Sokrates widerspiegelt. Bei dieser Beschreibung des Habitus dürfte der historische Sokrates ganz real getroffen sein, denn immerhin sollte ein vielköpfiges Publikum das stadtbekannte Original als solches erkennen. Bemerkenswert an diesem ersten Sokrates ist das Ende, denn der aristophanische Bühnen-Sokrates stirbt aus den gleichen Gründen wie der historische Sokrates. Ihm wird vorgeworfen, dass er die Götter gelegnet und die Jugend verführt habe.

Platon ist der eigentliche Gründer der Metaphysik³² und zugleich der Meisterschüler von Sokrates. Bezüglich des Problems des historischen Sokrates stellte sich die Forschung lange Zeit die Frage, was von Platon und was genuin von Sokrates stamme, ab welchem Dialog die Kunstfigur Sokrates³³ nur noch das Sprachrohr platonischer Gedanken ist. Deshalb sind die Chronologie und die Eigenarten der platonischen Dialoge relevant.

Wir haben von Platon ausnahmslos alle Werke. Dies ist ein einmaliger Glücksfall, der unter den antiken Autoren nur noch auf Plotin zutrifft. Ja, wir haben sogar mehr Werke unter dem Namen Platon, weil viele Autoren in seinem Namen fälschten. Bei den unzweifelhaft echten Werken handelt es sich einmal um Briefe und das andere Mal um 27 Dialoge. Die-

³² Vgl. hierzu Reale 2000, S. 440 ff.

³³ So sieht es zumindest Xaver Brenner in seiner Darstellung von Sokrates. Vgl. Brenner 2016.

se teilte man bereits in der Antike in drei Gruppen ein: die sogenannten Frühdialoge, die mittleren und die Spätdialoge. Diese Gruppeneinteilung ist klar, nur die Reihenfolge innerhalb der Gruppen ist noch strittig. In nahezu allen Dialogen tritt Sokrates als Hauptgesprächspartner auf, wobei die späten Dialoge auch immer längere, lehrhafte, monologische Elemente haben und überhaupt die Lebendigkeit dort abnimmt. Die mittleren Dialoge hingegen beinhalten bereits ganz typische platonische Lehren, so dass, wenn es um die Figur des historischen Sokrates geht, diese wohl nicht dienlich sind. Da bereits die mittleren Dialoge typisch platonische Lehren beinhalten, sind bezüglich des historischen Sokrates vor allem die *frühen* Dialoge interessant.

Diese sind noch lebendig, interaktiv – kurzum: noch echte Gespräche. In der Regel ist es Sokrates, der einen Gesprächspartner mit seinen Fragen traktierte. Sokrates ist nicht nur der Fragende, sondern in der Regel auch der Antwortende.³⁴ Oft verfolgt Sokrates sein Anliegen anhand einer Leitfrage, z. B. fragt er im *Laches* den Soldaten induktiv mittels der *ti estin*-Frage, was die Tapferkeit sei. Wenn der Soldat dann Beispiele vorbringt, wird er von Sokrates darüber belehrt, dass dies noch nicht das Wesen der Tapferkeit sei. Dabei kommt es oft dazu, dass Sokrates die vorgebrachten Beispiele entkräftet oder ihre Haltlosigkeit aufzeigt, z. B. ist es gerade nicht tapfer, in jeder denkbaren Situation gegen die Feinde anzustürmen. In bestimmten Fällen ist dies nämlich Übermut.³⁵ Die Gesprächspartner sind in der Regel existentiell erschüttert, weil sie doch bisher glaubten, auf ihrem Sachgebiet eine adäquate Definition zustande zu bringen. Oftmals enden diese Frühdialoge aporetisch, d. h. in der Sackgasse der logischen Verstrickung und ohne dass eine verbindliche Definition gefunden wird. Erst die mittleren Dialoge geben positive Antworten, so dass sich der Eindruck erhärtet, hier spreche nicht mehr Sokrates, sondern vielmehr bereits Platon.

Freilich muss man bezüglich der Aporien hinzufügen, dass es sich um von Platon geschriebene Dialoge handelt. Dies heißt nichts anderes, als dass beim Schreiben dieser Dialoge die Ideenlehre von Platon bereits

³⁴ Vgl. zum Themenfeld eingehend Geiger 2006.

³⁵ Man kann davon ausgehen, dass hier der Ursprung der aristotelischen Mesoteslehre ist, wonach zwei Extreme in der Regel eine golden Mitte kennen (z. B. bei Geiz und Verschwendung ist es das Maßvolle). Vgl. Flashar 2013, S. 77 ff.

konzipiert war und hinter diesen Frühdialogen stand.³⁶ Dies wirft die Frage nach dem »Sinn der Aporien«³⁷ auf. Es lässt sich behaupten, »dass es den reinen Aporetiker Platon [...] niemals gegeben hat [...]«³⁸. Die Aporien haben den Status eines vom *Schriftsteller* Platon in Perfektion verwendeten stilistischen Mittels. Er stand folglich beim Schreiben der Dialoge selbst nicht in der Aporie,³⁹ vielmehr haben sie aus pädagogischer Sicht einen propädeutischen und protreptischen Charakter.⁴⁰ Es waren Übungsstücke im philosophischen Denken, die trotz der Möglichkeit des wiederholten Lesens das mündliche Gespräch und die philosophische Dialektik nicht ersetzen konnten. Schon Michael Erler wollte den aporetischen Frühdialogen diese hypomnematische Funktion zuerkennen.⁴¹

Daneben haben wir die Zeugnisse von *Xenophon*. Dieser kannte Sokrates bereits in jungen Jahren sehr gut, hörte seine Gespräche mit vorwiegend aristokratischen Jugendlichen und muss von Sokrates sehr angetan gewesen sein. Nachdem er seine Jugend- und Mannesjahre beim Militär verbracht und seinen Abschied genommen hatte, zog er sich auf sein Landgut zurück und begann, sich schriftstellerisch zu betätigen. Dabei entstanden neben anderen Werken seine »Erinnerungen«, in denen der Hauptgesprächspartner stets Sokrates ist.⁴² Er beansprucht in diesem Werk, authentische Erinnerungen an den historischen Sokrates aufzuzeichnen. Dies ist aber – dies konnte die jüngere Forschung belegen⁴³ – nach 30 Jahren sehr schlecht möglich. Wer könnte sich schon an Straßengespräche von vor 30 Jahren bis ins Detail erinnern, so dass man sogar die komplexen Argumentationsketten wiedergeben könnte? Richtig

36 Für den *Menon* konnte dies Gaiser 1972, S. 329–392 zeigen. Erneut tat dies Baltes 2000, S. 317 ff. Anders Wieland 1996, S. 16, der die Gefahr sieht, dass die Aporetik »als ein bloßes Mittel literarischer Technik« erscheint.

37 So auch der Titel von Erler 1987 und derselbe 1996, S. 25–46. Zum *Charmides* nun ein völlig neuer Ansatz von Thiel 2021, S. 537–553.

38 Gaiser 1972, S. 330 f., Fn. 3. Vgl. auch Görgemanns 1984, S. 139. Erstmals formuliert wurde diese These von Schulz 1960, S. 261–275. Schulz stufte die Aporien als künstlerisches Mittel ein und meinte, wer diese für relevant halte, »ist selbst einer Ironie Platons zum Opfer gefallen« (S. 262). Ebenso Erbse 1954, S. 38 ff.

39 Vgl. Schulz 1960, S. 268. Nach Schmalzriedt 1969, S. 25 trifft man in den Dialogen »immer nur den Schriftsteller«.

40 Vgl. Platons *Nomoi* 811 c in Platon 2016, Bd. 8/Teil II (Gesetze, Buch VII–XII), S. 71. Diese protreptisch-propädeutische Funktion ist den frühen und mittleren, weniger aber den späten eigen. Walter Mesch meint, Platon schrieb Dialoge, »weil sie Theorie und Praxis auch in ihrer Darstellungsform verbinden«. Theorie und Praxis verweisen folglich aufeinander. Vgl. Mesch 2005, S. 55 f.

41 Vgl. hierzu Erler 1987.

42 Vgl. Xenophon 1956.

43 Vgl. hierzu Patzer 2012 und Patzer 1987.

dürfte vielmehr sein, dass er in seinem Refugium eine Privatbibliothek hatte, in der er die wichtigsten Werke der bereits weitläufigen Literatur über Sokrates gesammelt, gesichtet und ausführlich benutzt hatte. Dabei schrieb er zum Großteil von Platon ab, vermischte dies mit den noch recht vagen Erinnerungen aus seiner Jugendzeit und formulierte einiges in freier Form aus. Entscheidend ist aber an seinen Werken Folgendes: Sein Sokrates ist so harmlos, bieder moralisierend und durchschnittlich, dass man sich nur sehr schwer die welthistorische Bedeutsamkeit, die Sokrates hatte, erklären kann. Sein Quellenwert ist dennoch beachtlich, gleicht er doch einem guten Spediteur, der freilich seine eigene Ladung nicht adäquat einschätzen kann.

Des Weiteren haben wir die wichtigen Aussagen vom Platonschüler *Aristoteles*. Er kannte Sokrates nicht mehr persönlich, sondern nur noch aus dem Munde älterer Philosophen innerhalb und außerhalb von Platons Akademie. Aristoteles betrachtet bekanntlich alle Philosophie, die seiner vorausgeht, als Vorstufen seiner eigenen Philosophie.⁴⁴ Dies schließt nicht nur alle Vorsokratiker, Pythagoreer und Sophisten sowie Platon und dessen Akademie ein, sondern auch Sokrates. Laut Aristoteles ist seine eigene Philosophie der Höhepunkt der Philosophie überhaupt, alle anderen nur Vorstufen.⁴⁵ Über Sokrates spricht Aristoteles in drei Zusammenhängen:

(A) Einmal spricht er davon, dass Sokrates das Allgemeine gesucht habe. Dieses Allgemeine unterscheidet er dezidiert von der Ideenlehre Platons. Wenn also Sokrates z. B. im *Laches* das Wesen der Tapferkeit gemeinsam mit seinen Gesprächspartnern sucht, dann muss diese Tapferkeit von der platonischen Idee der Tapferkeit, die sich jenseits der Welt, im Reich der Ideen befindet, unterschieden werden. Hier zieht Aristoteles also deutlich eine Demarkationslinie.

(B) Zum anderen führt Aristoteles aus, dass sich Sokrates ausschließlich für das Ethische interessiert habe. Hier stehen zwei Thesen im Mittelpunkt: Tugend ist Wissen und die Frage, ob in jedem Fall das richtige Wissen zum richtigen Handeln führt. Bemerkenswert ist, dass Aristoteles seinen Lehrer Platon kritisiert und sich auf die Seite des Sokrates stellt. Nicht umsonst sagt Aristoteles: *amicus Plato, sed magis amica veritas*

⁴⁴ Vgl. Gigon 1955, S. 25-61 und dort auch das Folgende.

⁴⁵ Bei dieser Einstufung benutzt Aristoteles sein eigenes, von ihm kreiertes Vokabular. Dabei »entdeckt« er oft, dass seine »Vorgänger« dies noch nicht kannten und folglich das dahinterstehende Problem noch nicht erfasst hatten.

(»ich liebe Platon, aber die Wahrheit liebe ich noch mehr«). Hieraus kann man ablesen, dass die Wahrheit und Platons Lehre nicht koinzidieren.

(C) Wichtig ist darüber hinaus die Information, dass es bereits zu Zeiten des Aristoteles sogenannte *Sokratikoi logoi* gab. Darunter sind die poetischen Dialoge zu verstehen, die in Nachahmung der vom historischen Sokrates real geführten Gespräche von zahlreichen Schülern des Sokrates verfasst wurden. Hier sind neben Platon und Xenophon, deren Schriften wir noch einsehen können, aber eben auch die »kleinen« Sokratiker Phaidon von Elis, Aristippos, Antisthenes zu verstehen. Die Wirkungsmächtigkeit von Sokrates war also so gewaltig, dass sich bereits zu seinen Lebzeiten ein eigenes literarisches Genre gebildet hatte. Wichtig ist jedenfalls, dass die »sokratischen Dialoge« keine reinen Fiktionen sind, sondern auf die Gestalt des *historischen Sokrates* verweisen.

Aristoteles entwirft demnach ein Bild von Sokrates, das in den platonischen Frühdialogen bestätigt wird. Hier steht jeweils eine Einzeltugend im Mittelpunkt und es wird mittels Induktion und deduktiven Beispielen eine verbindliche Definition herausgearbeitet. Weil dies oft nicht gelingt, enden diese Gespräche in der Aporie. Sokrates hat sich im Laufe seines Lebens von der Naturphilosophie der Vorsokratiker ab- und den ethisch-menschlichen Problemen der athenischen Polis zugewandt. Damit vollzieht er selbst eine soziale Wende zum Menschen, der als *zoon politikon* verstanden wird. Darin besteht auch die anthropologische Wende der abendländischen Philosophie. Cicero fasste das später schön mit den Worten zusammen: Sokrates habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde geholt.

4. Die Apologie und der Gerichtsprozess

Innerhalb der Frühdialoge kommt nun der *Apologie* des Sokrates eine besondere Bedeutung zu. Zunächst handelt es sich hierbei nicht um einen Dialog, sondern, wie der Titel schon sagt, um eine phasenweise sogar monologisch-dialogische Verteidigungsrede. Sokrates wird vorgeworfen, nicht an die Götter (Griechenlands) zu glauben und die Jugend diesbezüglich verführt zu haben. Beide Vorwürfe standen schon in den *Wolken* des Aristophanes im Mittelpunkt. Der Grund, warum man die *Apologie* als Ausgangspunkt bzw. als Folie benutzen kann, ist, dass hier eine Debatte um die menschliche Erkenntnisfähigkeit durchschimmert, die uns von

anderen Sokratikern aus dieser Zeit aus einzelnen Fragmenten bekannt ist. Die Frage lautete: Kann es gesichertes Wissen geben? Hierbei standen sich zwei Grundpositionen gegenüber:

1. Sokratiker wie Antithenes, Aristipp und Euklid gehen von der Unerschließbarkeit von sicherem Wissen aus. Der Mensch könne niemals göttliches Wissen erreichen, schon weil sein Wahrnehmungsapparat ihn daran hindert.
2. Platon hingegen vertritt vor allem in den mittleren und späten Dialogen die Auffassung, dass der Mensch durchaus in der Lage ist, göttliches Wissen zu erlangen. Allerdings macht auch Platon diesbezüglich zwei Einschränkungen: Nur die wahren Philosophen sind dazu in der Lage – und dies auch nur vorübergehend.

Entscheidend ist nun, dass Platon in der *Apologie* noch der ersten Auffassung anhängt. Das heißt klar, dass Wissen auf das menschliche Wissen beschränkt bleibt, während Platon spätestens im *Phaidon* (80 a) seine Ideenlehre entwickelt, wonach transzendente Ideen in einer Hierarchie bis zur Idee des Guten als dem ontologischen, epistemologischen und axiologischen Fundament aller Ideen sind. In der ungeschriebenen Lehre wird diese Idee des Guten mit dem absoluten Einen gleichgesetzt.⁴⁶

Gerade der Orakelspruch von Delphi, der wohl authentisch ist,⁴⁷ weist in diese Richtung. Laut der *Apologie* sei der Freund des Sokrates, Chaïrophon, nach Delphi gegangen, um von der Pythia die Antwort auf die Frage zu erhalten, wer der weiseste Mensch Griechenlands sei. Die Antwort fiel klar aus: Sokrates. Sokrates wollte diesen Orakelspruch nicht widersprechen, aber er unterzog ihn – wie es seine Gewohnheit war – einer eingehenden Prüfung. Deshalb ging er der Reihe nach diejenigen Berufsgruppen durch, in denen er nicht ohne Grund Weisheit bzw. weise Männer vermuten durfte. Zunächst prüfte er die Handwerker, anschließend die Politiker und schließlich die Dichter. Bei allen dreien musste er das Gleiche feststellen: Sie gaben nur ein Wissen vor, konnten es aber auf Nachfrage nicht wirklich zeigen. Im Prozess tritt als Ankläger von jeder Gruppe ein Vertreter auf. Alle hatten sie freilich spezifische Kenntnisse und Fähigkeiten, aber sie konnten dieses Wissen nicht begründen,

⁴⁶ Vgl. Halfwassen 1992, S. 246 ff. Vgl. auch Gaiser 1968 und Thiel 2013.

⁴⁷ Danach ist der weiseste unter den Menschen eben Sokrates, der von sich selbst sagt: Ich weiß, dass ich nichts weiß. Er verbindet dies mit dem »Erkenne dich selbst«: Mensch, erkenne, dass du nicht alles wissen kannst, weil du endlich und dein Erkenntnisapparat defizitär ist.

sondern sie hatten es sich unreflektiert angeeignet. Die Dichter z. B. verfassten unter dem Einfluss einer göttlichen Inspiration einflussreiche Werke, aber sie konnten auf Nachfrage nicht erklären, worin der tiefere Sinn des Gesamtwerks oder einzelner Sätze bestünde. Sokrates hingegen, der nicht vorgab, etwas zu wissen, was er gar nicht weiß, wusste zumindest um diese Wissensbeschränkung und sah sich insofern als weiser als diejenigen, die vorgaben, etwas zu wissen, was sie dann aber auf Nachfrage gar nicht wussten. Sokrates kam zu dem Schluss, dass die menschliche Weisheit beschränkt sei und eine unüberwindbare Schranke zum göttlichen Wissen bestehe.

Leicht nachvollziehbar sind folglich auch die anfänglichen Misstöne gegen Sokrates, die sich letztlich mit einer öffentlichen Anklage Bahn brechen konnten. Die drei Hauptankläger entstammen drei wichtigen Berufsgruppen: Anytos vertritt die Handwerker, Lykon die Politiker und Meletos die Dichter. Die Wechselreden zwischen diesen Vertretern und Sokrates, aus denen Sokrates stets als argumentativer Gewinner hervorgeht und die die Gesprächstechnik des Sokrates gut vor Augen führen, stellen immer wieder allen die geringe Beweiskraft der Vorwürfe vor Augen. Und dennoch geht die erste Abstimmung gegen Sokrates aus; sein Antrag auf Speisung im Prytaneion führt im zweiten Abstimmungsgang zu einem signifikanten Anstieg der Gegenstimmen. Aber war den Abstimmenden wirklich klar, dass sie damit ein Todesurteil aussprachen? Eher nein, denn eine Auslöse oder Flucht war immer schon mitgedacht. Deshalb werden am Ende alle überrascht gewesen sein, dass Sokrates alle Angebote ausschlug und den athenischen Gesetzen entsprechend den Becher nach ca. 30 Tagen mit dem todbringenden Schierling tatsächlich zu sich nahm. Damit war der erste Märtyrer der Philosophie »geboren«. Und in dieser Ablehnung einer Flucht und einer Anerkennung des Gerichtsverfahrens steckt eine politische Dimension im Handeln von Sokrates.

Sokrates wurde dann in zwei Wahlgängen verurteilt. Über diesen Prozess haben wir übereinstimmende Kunde von allen Quellen, z. T. bis in den Wortlaut hinein. Die Anklagepunkte stimmen genau mit denen von Aristophanes überein. Sokrates vertritt die »undemokratische« Ansicht, Politik sollte als »Beruf« ausgeführt werden. Damit trifft er den neuralgischen Punkt der sich bildenden Demokratie, da er damit die pädagogisch-politische Ausbildung der Jugend kritisiert. Sokrates zeigt sich während des Prozesses sehr geschickt in der Argumentation. Meletos



Abb. 3: Jacques Philippe Joseph de Saint-Quentin (1738-1780): Der Tod des Sokrates. Öl auf Leinwand. 140 × 115 cm. 1762. École des Beaux-Arts, Paris.

zwingt er z. B. zu der Aussage, dass er keine neuen Götter einführen könne, wenn er Atheist sei. Sokrates fragt auch, wer die Jugend denn besser mache, worauf Meletos antwortet, dass alle Athener die Jugend besser machen würden. Meletos kann allerdings keinen nennen, der von Sokrates geschädigt wurde.

Sokrates war durch und durch praktischer Philosoph. In einer Zeit der politischen und kulturellen Instabilität sucht er nach Stabilität. Er wollte den Menschen zeigen, wie diese Stabilität zu erreichen sei. Dazu entwickelt er ein neues Fundament: Seele und Körper sind völlig verschiedene Entitäten. Der Mensch muss sich nun aber um seine Seele kümmern, wobei er zwei Arten des Sich-Kümmerns unterscheidet. Zunächst einmal ist der Körper das Instrument, dessen sich die Seele bedient. Er dient dem Erreichen bestimmter Zwecke. Nur wer sich um seine Seele kümmert, kümmert sich um sich selbst. Aber: Der historische Sokrates fragte mit

Sicherheit nicht nach dem Wesen der Seele. Diesbezüglich gab es bereits drei Grundvorstellungen:

- ✧ Die Seele galt als Träger des Lebens.
- ✧ Sie galt als das »Organ«, wo sich das Denken befindet.
- ✧ Sie galt als Trägerin der Verantwortung.

Sokrates' eigentliche Leistung besteht nun in einer Synthese dieser drei Funktionen. Danach ist also die Seele das entscheidende Lebensorgan, das sowohl das Denken ermöglicht und die Verantwortung für das Leben trägt. Dabei meint Sokrates nicht einfach das Leben, sondern Leben ist nur dann sinn- und wertvoll, wenn es sittlich-tugendhaft ist. Zu diesem Zweck muss man aber erst das Gute als solches erkennen, d. h. also, dass nach Sokrates der Mensch zuerst ein Wissen um das Gute benötigt und er erst dann danach handeln kann. Nur wer vom Guten weiß, tut es auch tatsächlich. Vor diesem Hintergrund versteht man auch die Formeln: »Tugend ist Wissen« und »Keiner tut willentlich Übles«. Diese stehen zwar im Widerspruch zur Wirklichkeit, aber es sind die beiden sokratischen Paradoxa. Tugend ist demzufolge lehr- und vermittelbar und derjenige tut das Gute, wer um das Gute wirklich weiß. Mit dieser Lehre trat Sokrates in den permanenten Dialog.

Während des Prozesses wurden die Hauptankläger von Sokrates regelrecht vorgeführt,⁴⁸ was ihm selbst aber wenig Sympathiepunkte einbrachte. Diese oben genannten Beispiele zeigen, wie sich Sokrates gegen einen schwächeren Logos erfolgreich zur Wehr setzen kann, aber dabei nicht selbst den schwächeren zum stärkeren erhoben hat. Damit konterkariert er diese Ansicht der Sophisten zugleich: Nicht immer gewinnt der stärkere Logos. Schon in *Apologie* 30 c 6 heißt es: »Anytos, Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.« Der Seele von Sokrates konnte dadurch also kein Schaden zugefügt werden. Seiner Wirkungsmächtigkeit hat das keinen Abbruch getan.

Der priesterliche Dienst von Sokrates verlangte von ihm die »Seelsorge«, womit im ersten Schritt die eigene, im zweiten Schritt hingegen die Seele der anderen gemeint ist. Damit ist der Aspekt der Reflektion deutlich genug angesprochen: Aus der Tätigkeit der Seele, dem Sich-Kümmern um die *eigene* Seele, erwächst der Gedanke, auch die *anderen* an dieser

48 Vgl. hierzu Beys 2001 und Erasmus 1964, S. 40 ff.

Erkenntnis teilhaben zu lassen, wie es im Höhlengleichnis veranschaulicht wurde, aber noch auf individueller Ebene und nicht ins allgemein Politische gewendet. Da andere Menschen nicht von allein, von sich aus, diese Seelsorge in Anspruch nehmen, glaubt Sokrates, dies initiieren zu können, indem er sie in Gespräche just zu diesem Thema verstrickt. Diese Strategie erhebt er zum Lebensprogramm, dabei immer auf der Suche nach einer Definition für die Einzeltugenden und darüber hinausgehend nach einer Definition der Tugend an sich (s. u.).

Sokrates wollte also die Menschen besser machen. Diese Verbesserung vollzog sich im Gespräch und der sogenannten *Elenktik*. Diese zeigt den Gesprächspartnern unsinnige Konsequenzen ihrer Einstellungen und Handlungen auf. Der historische Sokrates hat wohl mittels der Analogie gearbeitet. Sokrates wirkte auf die Athener unaufrichtig, weil er eben auch kein Wissen hatte. Darin bestand aber nun gerade Sokrates' *eironia*, d. h. sein bewusstes Verstellen zum Zwecke der Irreführung.⁴⁹ Dies ist die destruktive Seite der sokratischen Gespräche. Positiv ist allerdings, dass derjenige, der der Prüfung wiederholt standhält, ein eklektisches Wissen hat, d. h. ein Wissen, das zum derzeitigen Zeitpunkt noch nicht widerlegt wurde und folglich bis zu einem gewissen Grad sicheres Wissen ist – ein Wissen, das einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit hat. Ein Beispiel dafür ist, dass man niemals wissentlich und willentlich Unrecht tun kann. Sokrates beweist dies durch seine eigenen Handlungen, und es ist zugleich die politische Spitze von Sokrates. Der Kern der sokratischen Lehre ist also, dass man sich immer auf die Seite des Rechts stellen soll. Dass Sokrates ein Gegner der Demokratie sei, kam dagegen erst später auf. Ein Gegner des Sokrates (namens Polykrates) ist hier wohl der Ausgangspunkt. Deshalb hat der Spruch aus der *Apologie* seine Berechtigung, wenn es hier heißt: »Anytos, Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht« (*Ap.* 30 c 6-30 d 1).

5. Seelsorge im *Alkibiades*

Im frühen Dialog *Alkibiades I* steht nun genau diese Art der Selbstsorge im Mittelpunkt. Es wird gefragt, wie es in einem ersten Schritt gelingen kann, Herrschaft über sich selbst zu gewinnen, um dies in einem zweiten Schritt im anderen, im Gegenüber, im Nächsten auszulösen.

⁴⁹ Zum Begriff »Ironie« vgl. Boder 1973, S. 42 ff.

Worin besteht nun die Sorge um sich selbst konkret? Oft formulierte es Sokrates so, dass man besser werden solle.⁵⁰ Der erste Schritt ist die Selbstwahrnehmung, d. h. die Wahrnehmung dessen, was mit einem innerlich vor sich geht, was man fühlt, wie man und was man denkt, eigene Muster erkennen. In einem zweiten Schritt ist sicher auch das Memorieren und Reflektieren der eigenen Taten zu nennen. Bei Sokrates steht das Memorieren nicht in Verbindung mit einer postmortalen oder präexistenten Seelenwanderung wie bei den Pythagoreern,⁵¹ sondern mit einer moralischen Besserung im Hier und Jetzt. Demnach ist das innere Sich-Erinnern an eigene Handlungen und kommunikative Begegnungen ein wichtiger Baustein der sokratischen Gespräche. Ein dritter Schritt besteht sicher in der argumentativen Analyse mittels logischer Schlussfiguren.

Entscheidend an der Selbstsorge ist die unteilhaftige Einheit aus dem Kümmern sowohl um die Seele als auch um den Leib. Sokrates bekennt mehrfach in Platons Frühdialogen bzw. in der *Apologie*, »nicht so sehr für den Leib zu sorgen noch für das Geld, sondern mehr um die Seele und darum, daß sie möglichst gut werde« (*Ap.* 29 d-30 b). Das ist es nun, was *Alkibiades* anfänglich unmissverständlich gut aufzeigt. Bei Sokrates aber ist dieses Selbst, um das er sich in neuer, bis dato ungekannter Weise kümmert, nicht nur seelisch oder körperlich, sondern beides zugleich. Innen und außen bilden eine bruchlose, fließende Einheit. Deshalb gibt es immer wieder Beschreibungen der äußeren Gestalt der jungen Gesprächspartner, weil sie auf ein Inneres und dessen Bearbeitungsmöglichkeiten durch Sokrates Rückschlüsse erlauben.

Durch Wissensaneignung wird die Seele »geformt und transformiert«,⁵² mit dem Ziel der Tugendgenerierung. Gegen Ende des Dialogs erklärt Sokrates, er trage die Überzeugung in sich, dass es gerade die menschliche Sorge sei, wodurch auch die Tugendhaftigkeit erst tugendhaft und das Gute tatsächlich gut werde. Tugendhaftigkeit ist aber nicht allein eine private Angelegenheit, sondern kann, wenn die führenden Personen sie sich angeeignet haben, für die ganze Polis fruchttragend sein.

Die Sorge um sich erhält eine politische Komponente, wenn nämlich die Selbstsorge in die Sorge um das Selbst der anderen umschlägt. Die

⁵⁰ Vgl. hierzu Szlezák 1985. Er zeigt, dass die Aussparungsstellen auf die ungeschriebene Lehre verweisen.

⁵¹ Vgl. hierzu eingehend Zander 1999, Riedweg 2002 und Rohde 1991.

⁵² Vgl. Theiler 1964, S. 100.

Selbstsorge wird zur Sorge um den anderen, womit die Brücke zwischen Ich und Du, zwischen Ich und Polisgesellschaft (Wir) geschlagen ist. Platon verlängert die Selbstsorge im Rahmen des Höhlengleichnisses um den Gedanken, dass die Philosophen im Anschluss an die Ideenschau zurück zu den Gefesselten kehren müssen, um sie politisch zu leiten und zu lenken, als Staatstragende Verantwortung zu übernehmen.⁵³ Aber man versteht auch, dass es gerade Sokrates ist, der als erster Entfesselter fungiert.⁵⁴ Pädagogik bei Sokrates heißt also, die Jugendlichen darin anzuleiten, dass sie sich selbst um ihre Seele sorgen können. Sie sollen sich Wissen aneignen und tugendhaft handeln und nicht den falschen Chimären – von den Sophisten genährt – hinterherlaufen, wie Ehre, Ruhm und Geld, da diese letztlich kein seelisches Wachstum befördern. Diese Einstellung kommt der ganzen Polis dann zugute, wenn diese Jugendlichen zu Männern reifen, die politische Verantwortung als Strategen, Heerführer übernehmen oder in eines der Gerichtsämter gelost werden.

Mit dieser »Fremd-Sorge« hat Sokrates eine neue Kompetenz kreiert, eine zu tiefst pädagogische noch dazu, die von Platon modifiziert und in der *Politeia* in Form des Idealstaates institutionalisiert wurde. Sokrates wirft Alkibiades im Vorfeld vor,⁵⁵ sich zu wenig oder gar nicht um sich selbst zu kümmern, sich viel zu sehr aus Geltungssucht für die Angelegenheiten Athens einzusetzen. Die Folgen für Alkibiades sind hinlänglich bekannt und hinreichend beschrieben worden.⁵⁶ Sein desaströses Abenteuer auf Sizilien ist ein Beleg dafür. Sokrates' Antwort auf all diese Wechselfälle des Lebens war das Kümmern, die pädagogische Leidenschaft und Hingabe an die Jugend Athens, während Platons Antwort nach seiner 12-jährigen Reise und Rückkehr als 40-jähriger Mann in das Athen seiner Kindheit und Jugend die Gründung einer Schule außerhalb von Athen war.⁵⁷

Vor diesem Hintergrund wird auch die Mär vom reflexiven Nichtwissen des Sokrates besser verständlich. »Ich weiß, dass ich nichts weiß« – heißt

53 Auch Reale geht davon aus, Platon habe Sokrates' Lehre von der Selbstsorge »auf ontologische und metaphysische Grundlagen gestellt«. Damit habe er sie aber wesentlich verändert – und zwar fast bis zur Unkenntlichkeit. Reale geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er die sokratische Sorge um die Seele als »absoluten Gedanken« auffasst, der als »geistiges Samenkorn fungiert«, aus dem Europa in seinem einzigartigen Sonderweg hervorgegangen ist. Vgl. Reale 2004, S. 72 ff. Dort findet man auch das Folgende.

54 So u. a. Blumenberg 1996.

55 Vgl. hierzu ausführlich Heftner 2014. Das Folgende findet man ebenfalls hier.

56 Vgl. hierzu eingehend Heftner 2014.

57 Vgl. Thiel 2005, S. 40 ff.

doch dann, auf der Folie der Lehre von der Selbst-Sorge: Es geht um ein Wissen vom Leben, das garantiert, sich selbst zu erkennen, aber mit dem Wissen um die eigene Unvollkommenheit und Defizienz dieses Wissens. Es geht also immer um ein »wissendes Tun«, ein reflektiertes Tun, ein Tun, das sich Rechenschaft zu geben weiß. Die Frühdialoge geben Auskunft über diese reflektierte Selbstrechtfertigung.

Letztlich läuft also der sokratische Kerngedanke darauf hinaus, dass nur der, der sich um seine Seele kümmert, sich um sich selbst kümmert. »Sich um sich selbst kümmern« heißt also, sich um seine Seele zu kümmern. Alle anderen Arten des »sich Kümmerns« – um Geld, Ehre, Körper, Reichtum – sind niederer Art und führen nicht nur nicht zur Zufriedenheit, sondern laufen in ihrer Beliebigkeit und wesensmäßigen Kontingenz sogar Gefahr, von einem glücklichen und tugendhaften Leben wegzuführen. Der Mensch soll sich also nicht darum kümmern, was er »hat«, sondern darum, was er in moralischer Art »ist« oder »sein« möchte. Dazu ist es nötig, seiner Seele die ganze Aufmerksamkeit zu schenken. Hierin schlummert dann eine soziale bzw. politische Komponente, denn Sokrates macht sich selbst zum Multiplikator der Selbstsorge, kümmert sich also um die Seelen der anderen – und damit indirekt um die gesamte Polis.

Diese Seelenpflege ist sehr gut kombinierbar mit dem delphischen »Erkenne dich selbst«. Auch hier stoßen wir auf das Urgestein des sokratischen Denkens. Aber schon im *Alkibiades* tritt die »Fürsorge für sich selbst« in enge Verbindung zur Selbsterkenntnis. Damit wird das anonyme »Erkenne dich selbst« mit der Person des Sokrates besetzt, der imperativisch seinen Gesprächspartner dazu ermuntert: »Erkenne dich selbst!« Giovanni Reale sieht diese Lehre der Selbstsorge auf der Basis des *gnothi seauton* als einen Baustein europäischer Identitätsfindung und zugleich als eine der geistigen Wurzeln des politischen Integrationsprozesses der Europäischen Union. Sokrates nimmt mit seiner sozial-politischen Wende zum Einzelmenschen eine Sonderstellung ein. Dass sich aber bereits der historische Sokrates für seine Stadt Athen einsetzte, soll in der Folge erläutert werden.

6. Stationen einer politischen Biographie

Durch den dreifachen historischen Sieg der Griechen über die Perser in Marathon (490 v. Chr.), bei Plataiai und im Sund von Salamis (480 v.

Chr.) gab es in Griechenland eine außergewöhnlich lange Friedenszeit von fast 50 Jahren. Damit war die Rahmenbedingung für eine ungeahnte kulturelle Blüte in allen wichtigen Teilgebieten Griechenlands gegeben. Das Bedürfnis nach Bildung nahm rapide zu. Darüber hinaus entwickelten die Griechen durch eine zweifache Reform des Staatsapparates die Demokratie als Staatsform.⁵⁸ Diese verlangt von den Bürgern zunehmend die Fähigkeit, sich elegant ausdrücken zu können und stringent Argumente für oder gegen eine Sache zu finden. Die Griechen entwickelten sich nicht nur zu einer agonalen Streitkultur,⁵⁹ sondern die Philosophie wanderte in die Städte und wandte sich den Menschen zu. Vor Gericht, bei der jährlichen Strategenwahl und vor allem in den neuen Bildungseinrichtungen wurde lautstark diskutiert. Perikles z. B., der langjährige Strategie und Führer der Demokratie, war für seine rhetorisch hochqualifizierten Brandreden berühmt.⁶⁰ Es verwundert daher nicht, dass neue Bildungsbedürfnisse erwachten.

Es war zugleich der Übergang von einer oralen Gesellschaft in eine Schriftkultur, die Havelock zu Recht auf das Jahr 430 v. Chr. ansetzt.⁶¹ Schriftkultur heißt in diesem Zusammenhang, dass aufgrund der Modifikation des phönizischen Alphabets ca. 800 v. Chr. durch einen »klugen Mann« die griechischen Jungen aus adligen Familien flächendeckend Schreiben und Lesen innerhalb von einem oder zwei Jahren lernen konnten, so dass beide Kulturtechniken⁶² in der Mitte der Gesellschaft angekommen waren. Man kann diesen Übergang auch anhand der drei großen Philosophen leicht ablesen: Sokrates lehrte noch rein mündlich, Platon schrieb zwar sein Leben lang Dialoge, aber den mündlichen Logos hielt er nach übereinstimmenden Erklärungen seiner Schüler und der Tübinger

58 Diese Demokratie zeichnete sich durch folgende Merkmale aus: (1) Sie wurde von der Mehrheit der Vollbürger getragen, (2) alle genossen vor den Gesetzen das gleiche Recht, (3) allein die persönliche Tüchtigkeit (Arete) zählte, (4) ein »freier Geist« förderte eine freie Entfaltung auf allen Gebieten, (5) Freiheit entband allerdings nicht von diversen Pflichten, (6) in allen Fragen der Gesetzgebung sind die Bürger beratend oder handelnd beteiligt. Vgl. zum Ganzen Bleicken 1985.

59 Vgl. Kniest 2003, S. 19 ff.

60 In Athen kamen nach dem Bruderkrieg die 30 Tyrannen an die Macht, die ca. 402 v. Chr. von den Demokraten abgelöst worden. Eine der ersten Amtshandlungen der neuen Demokratie war die öffentliche Hinrichtung von Sokrates. Vgl. Scholz 2000, S. 157-173. Der Keim des Niedergangs war damit gelegt. Vgl. hierzu Thukydides 2000, der mit seinem Werk *Der Peloponnesische Krieg* das erste Geschichtswerk der Antike erschuf. Vgl. auch Zoepffel 1999, S. 11-45.

61 Vgl. hierzu Havelock 1990.

62 Für Martens gehören neben Lesen, Schreiben und Rechnen auch das Philosophieren zu den modernen Kulturtechniken. Dieses braucht eine eigene Didaktik. Vgl. hierzu Martens 2004.

Schule für höherwertig; und nur ihm habe er seine eigentlichen Lehrinhalte anvertraut, während Aristoteles, Platons Meisterschüler, schon als Vielleser und Vielschreiber einen eigenen Ruf genoss.⁶³ In der Folge werden wichtige Stationen in der griechischen Geschichte angegeben, wobei mit Blick auf Sokrates als *homo politicus* auch dessen Handlungen mit eingearbeitet sind (alle Jahresangaben im Folgenden v. Chr.):⁶⁴

507	Reformen des Kleisthenes
Um 500	Geburt von Perikles
496	Geburt des Sophokles
490	Schlacht bei Marathon
485	Geburt des Protagoras
480	Schlacht bei Salamis und Plataiai
480	Geburt des Euripides
472	Uraufführung der »Perser« von Aischylos
469	Geburt des Sokrates
460	Anaxagoras kommt nach Athen
451	Athenisches Bürgerrechtsgesetz
450	Geburt von Alkibiades, Tod des Aristophanes
447-438	Errichtung des Parthenon
446	»Dreißigjähriger Friede« Athen/Sparta
442	Uraufführung der »Antigone« von Sophokles
440	Geburt von Charmides
431-429	Abfall und Belagerung von Potidaia (mit Sokrates)
431-404	Peloponnesischer Krieg
430	Geburt von Xenophon
430	Pest in Athen
429	Tod des Perikles
428	Tod des Anaxagoras
427	Geburt von Platon; Gorgias kommt nach Athen
424	Schlacht bei Delion (mit Sokrates)
423	Uraufführung der »Wolken« von Aristophanes
422	Schlacht bei Amphipolis (mit Sokrates)
421	Nikias-Frieden zwischen Athen und Sparta
418-415	Alkibiades auf der Höhe seiner Macht
415	Expedition nach Sizilien

⁶³ Vgl. Höffe 2016 und Flashar 2013.

⁶⁴ In Anlehnung an Figal 1995, S. 131 f.

411	Umsturz in Athen
410	Wiederherstellung der Demokratie in Athen
407	Rückkehr des Alkibiades nach Athen
406	Sokrates ist Prytane und Vorsitzender der Volksversammlung
404	Kapitulation Athens
403	Wiederherstellung der Demokratie; Ende der »Dreißig Tyrannen«
399	Prozess und Tod des Sokrates
354	Tod des Xenophons
347	Tod Platons

*Die Schlacht bei Potidaia*⁶⁵

Diese Schlacht zwischen Athen und seinen Verbündeten auf der einen Seite und Korinth und seinen Verbündeten auf der anderen ist typisch für die Situation unmittelbar vor dem Peloponnesischen Krieg. Sie gehört zu den lokal begrenzten Auseinandersetzungen im Vorfeld des Peloponnesischen Krieges. Die Athener schufen den »Attischen Seebund«, der in allen Belangen mit dem »Peloponnesischen Bund« unter Führung der Spartaner konkurrierte. Durch die fast vollständige Bündnisdichte war fast ganz Griechenland zum Kampfgebiet geworden. Der dann folgende Krieg war fast eine logische Folge: Wenn ein athenischer Verbündeter benachteiligt oder bedroht wurde, kam Athen zur Hilfe, und ähnlich verhielt es sich bei den Verbündeten von Sparta. Die folgende Karte in Abb. 4 zeigt die Verteilung unmittelbar vor Ausbruch des Krieges.⁶⁶

Nur wenige Gebiete konnten sich dem Bündniszwang entziehen und blieben neutral. Man sieht aber auch, dass Athen von Spartas Bündnispartnern fast umzingelt war – und warum der Krieg dann schließlich »Peloponnesischer Krieg« genannt wurde. Die Polis Potidaia zeichnete nun die Besonderheit aus, zwar dem »Attischen Seebund« anzugehören, aber gleichzeitig sah es in dem mit Athen konkurrierenden Korinth seine Mutterstadt. Athen forderte Potidaia auf, die korinthischen Beamten auszuweisen und seine Tributzahlungen fortzusetzen. Potidaia befürchtete aber einen Autonomieverlust und rief Korinth zu Hilfe. Athen reagierte

⁶⁵ Vgl. Thukydides 2000, I, 56-65. Vgl. auch *Symposion* 219-221 in Platon 2016, Bd. 3, S. 375-387.

⁶⁶ Vgl. hierzu auch nach *Wikipedia* »Attischer Seebund«, 2022.



Abb. 4: Karte der Griechischen Welt kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges um 431 v. Chr. © Wikimedia Commons.

mit einer Flotte von 30 Triremen mit ca. 1000 Hoplitzen. Als der letzte Vermittlungsversuch scheiterte, sandte neben Korinth auch Sparta Unterstützung, woraufhin die Athener nochmals 40 Schiffe mit ca. 2000 Hoplitzen sandten. Dies kann als übliche Vorgehensweise angesehen werden. Unter ihnen muss auch Sokrates gewesen sein, der damals immerhin schon fast 40 Jahre zählte. Vor den Toren der Stadt trafen dann die gegnerischen Truppen aufeinander; an einer Stelle brachen die Korinther durch die athenischen Reihen, aber insgesamt waren die Athener erfolgreicher, so dass nun die Belagerung der Stadt begann. Die Athener bekamen weitere Hilfstruppen und es begann eine zweijährige Belagerung. Interessant ist, dass während dieser zwei Jahre die offizielle Kriegserklärung zwischen Athen und Sparta ausgesprochen wurde.⁶⁷ Am Ende gelang den Athenern die Einnahme von Potidaia, aber die Kriegskosten beliefen sich auf immense 1000 Talente pro Tag. An dieser Schlacht nahm

⁶⁷ Sowohl in Sparta wie in Athen hatten die »Falken« die Oberhand bekommen.

neben Sokrates auch Alkibiades teil,⁶⁸ wobei der Ältere den Jüngeren gerettet haben soll.⁶⁹ Sokrates muss also das athenische Vorgehen begrüßt oder zumindest geduldet haben, weil er sonst nicht aktiv an den Kriegshandlungen teilgenommen hätte.

Die Schlacht um Delion 424 v. Chr.

Der Peloponnesische Krieg befand sich nun bereits im 8. Jahr. Die Athener hatten längst durch Erhöhung der Tribute die Kriegskosten an die Verbündeten weitergegeben. Die Athener wollten verloren geglaubten Boden durch eine Großangriff wiedergutmachen: »Kernstück des Kriegsplans war ein großangelegter Vorstoß des athenischen Bürgerheeres in das benachbarte Böotien.«⁷⁰ Hier besetzten die athenischen Bürger, unter ihnen Sokrates, Alkibiades und Laches, das Apollonheiligtum in Delion. Zahlreiche Manöver an anderen Schauplätzen sollten von diesem Handstreich ablenken. Dennoch mussten die Athener eine bittere Niederlage gegen die Böotier hinnehmen, allein schon weil die Böotier die Ablenkungsmanöver durchschaut hatten und den Athenern in voller Stärke entgegentraten. Die Bedeutung der Schlacht liegt in der neuartigen Strategie, denn der thebanische Heerführer Pagondas hatte einige Neuerungen eingeführt – wie die asymmetrische Aufstellung oder den erstmaligen Einsatz einer Reserve, die sich als bahnbrechend erweisen sollten. Die Niederlage war aber eher moralischer Natur und konnte von Sparta nicht wirklich positiv verwertet werden. Erstmals in Griechenland wurden auch die flüchtenden Athener massiv verfolgt und getötet. An dieser Stelle muss der Einsatz von Sokrates erfolgt sein, denn laut Platon hat er sich hier als besonders tatkräftig und tapfer erwiesen.⁷¹ Auch diese Aktion der Athener muss also die Zustimmung von Sokrates gefunden haben. Gerade in der verlustreichen Fluchtbewegung muss Sokrates die Ruhe bewahrt haben, was ihm bei Freunden und Feind einen besonderen Ruhm einbrachte.⁷²

⁶⁸ Dennoch hält Herbert Heftner den geistigen Einfluss von Sokrates auf den Staatsmann Alkibiades für gering, weil beide Wege – der moralisch-tugendhafte des Sokrates und der eines ehrgeizigen Feldherren – unvereinbar wären. Vgl. Heftner 2014, S. 37.

⁶⁹ Vgl. *Symposion* 219–221 in Platon 2016, Bd. 3, S. 375–387 sowie Heftner 2014, S. 52 ff.

⁷⁰ Vgl. nach *Wikipedia* »Schlacht von Delion«, 2022.

⁷¹ Vgl. Heftner 2014, S. 65 f.

⁷² Vgl. hierzu und zur »Schlacht von Delion« Thukydides 2000, IV, 90–98 sowie Platons *Laches* in Platon 2016, Bd. 1, S. 219–285.

Die Schlacht von Amphipolis 422 v. Chr.

In dieser Schlacht standen sich die Athener und Spartaner direkt gegenüber. Da sowohl der Spartaner Brasidas und der Athener Kleon in dieser Schlacht starben und beide für die Fortsetzung des Krieges plädierten, war nach der Schlacht der Weg für den sogenannten »Nikiasfrieden«, der die erste Phase des 27-jährigen Krieges beendete, frei. Eine Folge der Niederlage der Athener war, dass Thukydides aus Athen verbannt wurde, weil er nicht rechtzeitig mit den Hilfstruppen eingetroffen war. Nach dem Verlust der Stadt einigten sich die Kontrahenten auf einen vorläufigen Waffenstillstand. Dennoch brachen beide Konfliktparteien relativ schnell den Vertrag. Letztlich konnten die Spartaner die völlig unvorbereiteten Athener mit der geringen Verlustzahl (sieben Männer gegen 600 Athener) vernichtend schlagen. Dennoch gehörten zu den Opfern die beiden Kriegstreiber Kleon und Brasidas. Brasidas wurde von den Bewohnern bestattet und zum Heros erhoben. Ein Grund, warum der »Nikiasfrieden« nicht lange Bestand hatte, war die erfolglose Forderung, die Stadt bestimmungsgemäß den Athenern zurückzugeben.⁷³ Auch an dieser vernichtenden Niederlage nahm Sokrates insofern erfolgreich teil, als er überlebte und weiter sein dialogisches Philosophieren zugunsten der athenischen Bevölkerung fortsetzen konnte.

Die Seeschlacht bei den Arginusen 406 v. Chr. und der Arginusenprozess

Diese Schlacht ist eine der letzten großen Auseinandersetzungen zwischen Athen und Sparta. Die Kräfte der beiden Kontrahenten waren längst erschöpft, aber keiner wollte nachgeben und so kam es zur größten Seeschlacht, die sich zwischen Griechen überhaupt abgespielt hat. Insgesamt standen 150 Schiffe auf Seiten Athens gegen ca. 80 von Sparta (mit Verbündeten).⁷⁴ Die zahlenmäßige Überlegenheit der Athener gab den Ausschlag; auch konnte die Unerfahrenheit der neu rekrutierten Truppen so kompensiert werden. Die Athener konnten mit viel Geschick den Erfolg für sich verbuchen, verloren nur 25 Trieren, während die Spartaner fast vollständig aufgerieben wurden. Auch der spartanische Heerführer Kallikratidas ging unter, so dass wieder Lysander den Oberbefehl innehatte. Der entscheidende Punkt ist aber, dass durch einen einsetzenden

⁷³ Er rettet Alkibiades und Xenophon. Vgl. *Laches* 181 a-b in Platon 2016, Bd. 1, S. 227 sowie *Symposion* 220 d in Platon 2016, Bd. 3, S. 383.

⁷⁴ Vgl. hierzu auch Xenophon 2000, I 6,25.

Sturm einige der sich im Wasser befindenden Athener nicht mehr gerettet und Tote nicht mehr geborgen werden konnten. Den Strategen wurde von einer aufgebrachten Volksversammlung vorgeworfen, dass diese dem Reich des Poseidon anheim gefallen wären, und es kam zum sogenannten Arginusenprozess, in welchem Sokrates eine besondere Rolle zukommt.

Theramenes stachelte die Volksversammlung so auf, dass sechs von insgesamt zehn Strategen angeklagt wurden.⁷⁵ Die Quellenlage ist an dieser Stelle nicht eindeutig, aber Theramenes war wohl mit der Bergung beauftragt worden, hatte aber die Verantwortung an die Strategen weitergegeben. Am ersten Tag wurden die Strategen noch freigesprochen, aber am kommenden Tag sollten alle sechs zum Tode verurteilt werden. Bereits diese summarische Verurteilung war gesetzeswidrig, was auch Sokrates und einige andere deutlich zum Ausdruck brachten. Aber die Zweifler wurden mit dem Argument niedergebrüllt, dass es schlimm sei, wenn das Volk nicht das tun dürfe, was es wirklich will.⁷⁶ Daraufhin wurden die sechs Strategen hingerichtet. Bei Sokrates ist auf seine klare Haltung hinzuweisen, die sich darin äußerte, dass er als Mitglied der Volksversammlung sich gegen deren Willkür wandte.⁷⁷ Freilich schadete sich die Stadt mit diesem Justizskandal nur selbst. Auch der Verweis darauf, dass die Volksversammlung ob des Verlustes von so vielen erfahrenen Seemännern unter Schock stand, ist kein Gegenargument. Diese Willkür kann man auch damit nicht rechtfertigen, dass die Volksversammlung nach dem oligarchischen Umsturz im Jahr 411 v. Chr. ihre Macht beweisen wollte. Sokrates blieb in dieser Frage nüchtern und gesetzeskonform. Die erschütternden Folgen wurden ein Jahr später, im Jahr 405 v. Chr., in der Niederlage von Amphipolis deutlich.⁷⁸ Außerdem war der Demos von nun an ob der Frage gespalten, wie solche Gerichtsfälle zu beurteilen seien. Damit ist *dieser* Gerichtsprozess der Anfang vom Ende Athens, denn ein Jahr später musste Athen gegen Sparta ohne die Strategen antreten und verlor desaströs. Vielleicht wusste Sokrates um diese Folge der »Selbstentmannung« Athens in einem unfairen Prozess, in dem unverschuldet freie Männer zu Tote kamen. Bei Xenophon findet sich noch eine andere Variante. Die meisten Ämter wurden damals durch Losverfahren vergeben. Sokrates wurde durch Randomisierung in ein

⁷⁵ Vgl. Andrewes 1974, S. 112-122 und zum Hintergrund Bleckmann 1998.

⁷⁶ Xenophon 2000, I 7.

⁷⁷ Bestätigt wird dies durch Valerius Maximus (in *Facta et dicta memorabilia* 3,8,3).

⁷⁸ Vgl. nach Wikipedia »Schlacht bei Aigospotamoi«, 2022.

Kabinett gewählt, das die Arbeit des Rats vorbereiten sollte. In dieser Funktion soll er der Einzige gewesen sein, der sich gegen die verfassungswidrige Sammelverurteilung stellte.⁷⁹ In den *Memorablien* spricht Xenophon davon, dass Sokrates sogar das Amt des Ratsvorsitzenden innegehabt hatte. Wenn es also heißt, dass dem Antrag stattgegeben wurde, dann kann das nur bedeuten, dass Sokrates erfolglos versucht hat, den Antrag auf Freispruch einzureichen. Vor diesem Hintergrund ist es aber leicht verständlich, wenn Sokrates eine grundsätzliche Kritik an der Ämtervergabe äußert – sie dürfe nicht zufällig sein, sondern Politik müsse – ganz im Sinne von Max Weber – ein Beruf sein.

Sokrates' Stellung während der »Herrschaft der Dreißig«

Nach dem Ende des Peloponnesischen Krieg im Jahr 404 v. Chr. übernahmen die dreißig Tyrannen das Zepter der Macht. Viele Bürger verloren unter deren Herrschaft ihr Leben. Unter den Tyrannen waren auch die beiden Onkel von Platon, Kritias und Charmides. Offiziell hatten sie die Aufgabe, nach der Niederlage die Gesetze zu verändern, aber daraus erwuchs schon bald ein »Schreckensregime« – Tausende starben oder flohen ins Exil. Nach ca. acht Monaten hatte es damit ein Ende und die Demokratie wurde wieder hergestellt. Man stellt sich die Frage, warum nicht auch Sokrates in dieser Zeit Leidvolles erleben musste. Das hängt wohl damit zusammen, dass er als stadtbekanntes Original auf beiden Seiten Freunde und Fürsprecher hatte. Außerdem waren seine Taten in den drei Schlachten nicht ganz vergessen. Ob man dies allerdings als eine »apolitische Haltung«⁸⁰ bezeichnen kann, ist dennoch fraglich.

Er blieb in Athen, weigerte sich allerdings mit den Tyrannen zu kooperieren. Dies zeigt eine letzte Geschichte, wonach der bis dato untadelige⁸¹ Leon von Salamis (bzw. Leon, der General)⁸² unberechtigterweise festgenommen werden sollte. In der *Apologie* argumentiert Sokrates, dass die Furcht vor Ungerechtigkeit größer sein sollte als die vor dem Tod. Als Beispiel wird angeführt, dass Sokrates von »den Dreißig« den Auftrag erhalten hätte, Leon von Salamis zu arretieren, damit er schließlich exekutiert werden konnte. In der *Apologie* heißt es dann dazu, dass

⁷⁹ Vgl. hierzu Xenophon 2000, I 7,14-15 sowie Platons *Apologie* 32 b-c in Platon 2016, Bd. 2, S. 43-45.

⁸⁰ Taylor 1999, S. 20.

⁸¹ Vgl. hierzu Xenophon 2000, II 3,12.

⁸² Die Identität beider kann W. James McCoy aufzeigen. Vgl. McCoy 1975, S. 187-199.

Sokrates dem nicht nachkam, »sondern er ging einfach heim«. ⁸³ Hier wird eine deutliche Abwehrhaltung des Sokrates deutlich. Auch wenn sich tatsächlich kein Hinweis auf eine »politische Opposition« des Sokrates findet, so sehen wir doch das politische Handeln von Sokrates: Er verweigert sich ungerechtfertigten Befehlen von Tyrannen, muss also bereits hier mit einer Strafe rechnen. Er verweigert sich damit nicht nur gegen illegitime, sondern auch gegen immoralische Handlungen. Auch wenn es kein Zeugnis darüber gibt, dass er an dem Sturz »der Dreißig« beteiligt gewesen sein könnte, so würde dies auch nicht weiter verwundern.

7. Fazit

Schon immer sind die meisten Menschen in soziale Bezüge eingebunden. Als notorischer Nesthocker und Mängelwesen (Gehlen) ist der Mensch auf die Hilfe der älteren Generationen viele Jahre lang angewiesen, bis er selbst Verantwortung übernehmen kann. Durch Platon wurde der Mythos von Prometheus und Epimetheus populär. ⁸⁴ Danach wird der Mensch nicht – so wie die anderen Tiere – vollständig ausgestattet, sondern er braucht Ergänzungen: Prometheus stiehlt das Feuer und empfängt dafür seine göttliche Strafe, aber die Menschen sind nun in der Lage, Gemeinschaften zu bilden und ihre Geselligkeit auszuleben. Aristoteles attestiert, dass der Mensch ein politisches, staatenbildendes Lebewesen sei – er ist somit auf soziale Bezüge angewiesen. Sokrates zeigt sich nun in besonderer Weise als ein politischer Mensch, was dieser Aufsatz zeigen konnte. Beginnend mit seinem steten Wohnen in der Polis Athen, was seine Zugehörigkeit und Anhänglichkeit unterstreicht, sind seine drei Kampfeinsätze für die Stadt Athen zu nennen, in welchen er sich explizit für die demokratischen Werte und seine Mitbürger auf das Trefflichste einsetzte. Aber auch sein Widerstand gegen Willkürmaßnahmen im Arginusenprozess zeigt uns Sokrates als einen die Gerechtigkeit über die Unterwerfung stellenden Bürger der Polis. Darüber hinaus kann seine politische Haltung abgelesen werden an seiner Einstellung gegenüber »den Dreißig«, denn er war nicht gewillt, jeden repressiven Befehl auszuführen, nur weil es die momentane Lage verlangte. Damit setzte er sein Leben schon in dieser Zeit aufs Spiel. Darüber hinaus hat seine ganze Haltung im Gerichtsprozess eine politische Seite, denn er akzeptierte das

⁸³ Vgl. *Apologia* 32 d in Platon 2016, Bd. 2, S. 45.

⁸⁴ Vgl. *Protagoras* 320 d ff. in Platon 2016, Bd. 1, S. 115 ff.

Gerichtsurteil (und damit auch das gesamte Gerichtsverfahren), obwohl damit sein Tod beschlossen wurde. Nach übereinstimmenden Aussagen lehnte er jede Zahlung oder gar die Flucht ab, obwohl beides möglich gewesen wäre. Damit wird er zum ersten Märtyrer der Philosophie. Nicht zuletzt hat sein adressatenbezogenes Philosophieren mit den adligen athenischen Jugendlichen eine politische Dimension, denn es waren die zukünftigen Entscheidungsträger (wie der junge und talentierte Alkibiades), bei denen er es versuchte, sie zum moralisch Besseren zu führen. Dass er hier nicht immer Erfolg hatte, zeigen gerade das Beispiel des Alkibiades, dessen Hybris und schließlich dessen politisches Scheitern. Und dennoch ist die Wirkungsmächtigkeit des Sokrates so groß,⁸⁵ dass er zum Stammvater allen Philosophierens wurde, in dem Theorie und Praxis noch miteinander koinzidieren.⁸⁶ Insofern zeigt sich sein Philosophieren immer auf das Gegenüber ausgerichtet und trägt der These, das sokratische Philosophieren sei das eines *homo politicus*, gut Rechnung. 

85 Seine Wirkungsmächtigkeit beginnt bereits bei seinen Zeitgenossen und wird von Wolfgang H. Pleger detailliert nachgezeichnet. Vgl. hierzu Pleger 2012, S. 218-276.

86 Darauf zielen noch heute viele Philosophische Praxen ab, von denen es ca. 130 allein in Deutschland gibt. Sokrates gilt als geistiger Stammvater Europas. Vgl. Reale 2004, S. 60 ff.

Literatur

- Andrewes, Antony (1974): The Arginousai Trial. In: Phoenix 28. S. 112-122.
- Aristophanes (1963): Die Wolken. Hrsg. von O. Seel. Stuttgart.
- Aristoteles (1995): Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar, Uwe Dubielzug und Barbara Breitenberg. Oldenburg.
- Baltes, Matthias (2000): Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen *Charmides*, *Euthydemos*, *Lysis*. In: Robinson, Thomas M./Brisson, Luc (Hrsg.): Plato. *Euthydemus*, *Lysis*, *Charmides*. Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers. Sankt Augustin. S. 317-323.
- Baumhauer, Otto A. (1986): Sophistische Rhetorik. Eine Theorie sprachlicher Kommunikation. Stuttgart.
- Becker, Alexander/Scholz, Peter (2004): *Dissoi Logoi*. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text – Übersetzung – Kommentar. Berlin.
- Beys, Kostas E. (2001): Der Prozess des Sokrates. Athen.
- Bleckmann, Bruno (1998): Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs. Stuttgart/Leipzig.
- Bleicken, Jochen (1985): Die athenische Demokratie. Paderborn.
- Blumenberg, Hans (1996): Höhlenausgänge. Frankfurt am Main.
- Boder, Werner (1973): Die Sokratische Ironie in den Platonischen Frühdialogen. Amsterdam.
- Brecht, Bertolt (1959): Der verwundete Sokrates. München.
- Brenner, Xaver (2016): Zur Geburt von Kultur. Mit Sokrates gegen das platonische Paradigma. 2 Bde. Würzburg.
- Döring, Klaus (1984): Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates. In: Hermes 112/1. S. 16-29.
- Ellger-Rüttgardt, Sieglind Luise (2019): Geschichte der Sonderpädagogik. Eine Einführung. Tübingen.
- Erasmus, Siegfried (1964): Richterzahl und Stimmenverhältnis im Sokratesprozeß. In: Gymnasium – Zeitschrift für Kultur der Antike und Humanistische Bildung 71. S. 40-42.

- Erbse, Hartmut (1954): Über Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen. In: *Hermes* 82. S. 385-420.
- Erlcr, Michael (1987): Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken. Berlin/New York.
- Erlcr, Michael (1996): Hypothese und Aporie: Charmides. In: Kobusch, Theo/Mojsisch, Burkhard (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt. S. 25-46.
- Figal, Günter (1995): *Sokrates*. München.
- Gaiser, Konrad (1968): *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart.
- Gaiser, Konrad (1972): Platons Menon und die Akademie. In: Wipperfurth, Jürgen (Hrsg.): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt. S. 329-392.
- Gebauer, Dietmar/Kreis, Ludwig/Moisel, Joachim (2002): *Philosophische Ethik*. Freising.
- Geiger, Rolf (2006): *Dialektische Tugenden. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen*. Paderborn.
- Gigon, Olof (1955): Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros. In: Guthrie, William K. C. [u. a.] (Hrsg.): *Recherches sur la tradition platonicienne. Sept exposés [=Entretiens sur l'antiquité Classique. Tome III]*. Vanoeuvres-Genève. S. 25-59.
- Gigon, Olof (1979): *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. 2. Aufl. Bern/München.
- Görgemanns, Herwig (1984): Sokrates in den platonischen Frühdialogen. In: *Gymnasium – Zeitschrift für Kultur der Antike und Humanistische Bildung* 91. S. 135-151.
- Halfwassen, Jens (1992): *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart.
- Havelock, Eric A. (1990): *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim.
- Heftner, Herbert (2014): *Alkibiades. Staatsmann und Feldherr*. Darmstadt.
- Heinimann, Felix (1945): *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel.
- Höffe, Otfried (2016): *Aristoteles*. München.

- Kirk, Geoffrey Stephen/Raven, John Earle/Schofield, Malcolm (2001): Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Studienausgabe. Stuttgart/Weimar.
- Kniest, Christoph (2003): Sokrates zur Einführung. Hamburg.
- Lenk, Hans (2000): Kreative Aufstiege. Zur Psychologie und Philosophie der Kreativität. Frankfurt am Main.
- Ludwig, Ralph (2002): Vorsokratiker für Anfänger. Eine Lese-Einführung. München.
- Martens, Ekkehard (2004): Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts. Philosophieren als elementare Kulturtechnik. Hannover.
- McCoy, W. James (1975): The Identity of Leon. In: The American Journal of Philology 96/2. S. 187-199.
- Mesch, Walter (2005): Platons Dialoge als hermeneutisches Problem. In: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 4. S. 27-57.
- Nestle, Wilhelm (1942): Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart.
- Oelmüller, Willi/Dölle-Oelmüller, Ruth (1997): Grundkurs Religionsphilosophie. München.
- Onfray, Michel (1991): Der Philosoph als Hund. Vom Ursprung des subversiven Denkens bei den Kynikern. Frankfurt am Main.
- Platon (2016): Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt.
- Pleger, Wolfgang H. (1998): Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs. Hamburg.
- Pleger, Wolfgang H. (2021): Sokrates. Zur dialogischen Vernunft. Darmstadt.
- Reale, Giovanni (2000): Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der »ungeschriebenen Lehren«. Paderborn/München/Wien.
- Reale, Giovanni (2004): Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Paderborn.
- Rehfus, Wulff D. (Hrsg., 2003): Handwörterbuch Philosophie. Göttingen.
- Ricken, Friedo (1999): Philosophie der Antike. Stuttgart.
- Riedweg, Christoph (2002): Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung. München.

- Rohde, Erwin (1991): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Darmstadt.
- Schmalzriedt, Egidius (1969): *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*. München.
- Scholz, Peter (2000): Der Prozess gegen Sokrates. Ein »Sündenfall« der athenischen Demokratie? In: Burckhardt, Leonhard/Von Ungern-Sternberg, Jürgen (Hrsg.): *Große Prozesse im antiken Athen*. München. S. 157-173.
- Schulz, Walter (1960): Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons. In: Henrich, Dieter/Schulz, Walter (Hrsg.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen. S. 261-276.
- Szlezák, Thomas A. (1985): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin/New York.
- Taureck, Bernhard H. F. (1995): *Die Sophisten zur Einführung*. Hamburg.
- Taylor, Christopher C. W. (1999): *Sokrates*. Freiburg/Basel/Wien.
- Theiler, Willy (1964): *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin/Zürich.
- Thiel, Agnes (2014): *Der historische Sokrates. Quellenlage und Lehre*. München.
- Thiel, Detlef (2005): *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*. Stuttgart/Leipzig.
- Thiel, Detlef (2013): *Die Platon-Deutung der »Tübinger Schule«*. München.
- Thiel, Detlef (2021): Abduktion im Charmides?. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 75/4. S. 537-553.
- Thukydides (2000): *Der Peloponnesische Krieg*. Übers. und hrsg. von Helmuth Vretska und Werner Rinner. Stuttgart.
- Weber, Max (2004): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler. München.
- Wieland, Wolfgang (1996): Das sokratische Erbe: Laches. Kobusch, Theo/Mojsisch, Burkhard (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt. S. 5-24.
- Xenophon (1956): *Die Sokratischen Schriften. Memorabilien, Symposium, Oikonomikos, Apologie*. Übertragen und herausgegeben von Ernst Bux. Stuttgart.
- Xenophon (2000): *Hellenika*. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Will. Düsseldorf.

Zander, Helmut (1999): Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt.

Zoepffel, Renate (1999): Sokrates und Athen. In: Kessler, Herbert (Hrsg.): Das Lächeln des Sokrates. Sokrates-Studien IV. Zug (Schweiz). S. 11-45.

Quellen im Internet:

Attischer Seebund (2022). In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. Online: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Attischer_Seebund&oldid=223804413. Zugriff: 19.06.2022.

Leon of Salamis (2022). In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. Online: https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Leon_of_Salamis&oldid=1058675944. Zugriff: 26.06.2022.

Liste der Homo-Epitheta (2022). In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. Online: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Liste_der_Homo-Epitheta&oldid=228626238. Zugriff: 10.12.2022.

Schlacht bei Aigospotamoi (2022). In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. Online: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Schlacht_bei_Aigospotamoi&oldid=202964275. Zugriff: 20.06.2022.

Schlacht von Delion (2022). In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. Online: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Schlacht_von_Delion&oldid=212913766. Zugriff: 25.06.2022.

Zoon politikon (2022). In: Wikipedia. Die freie Enzyklopädie. Online: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Zoon_politikon&oldid=228207952. Zugriff: 15.12.2022.



Abb. 5: Duccio di Buoninsegna (1255-1319): The Temptation of Christ on the Mountain. Tempera auf Pappelholz. 43,2 × 46 cm. 1308-1311. The Frick Collection, New York.

Der Umgang mit der Macht

Ein Stolperstein des Menschen auf dem öffentlichen Plateau

BIRGIT ZWEIGLE

Aristoteles hat das Idiom *zoon politikon* in den Think Tank des menschlichen Geistes eingetragen. Seitdem haben sich viele Wissenschaften mit dieser Begriffskombination auseinandergesetzt, zuvorderst die Philosophie und die Politikwissenschaft. Ich will im Folgenden einen theologischen Blick auf die Verankerung des Menschen in der öffentlichen Polis werfen.

In der Theologie wird diese Thematik zum einen in der Ekklesiologie¹ und zum anderen in der Ethik erörtert. In der Ethik erfolgt dies im Rahmen der Sozial- und Wirtschaftsethik und in der Ekklesiologie unter dem Aspekt des Verhältnisses von Staat und Kirche – und da besonders unter dem Aspekt des Umgangs mit der Macht. Ich werde im Folgenden den Schwerpunkt auf das Thema »Macht« legen. Das Interessante daran ist, dass wir in der Geschichte eine Fülle von Beispielen vorfinden, wie sich das Verhältnis von Staat und Kirche und das damit einhergehende Machtverständnis realisiert haben. Das heißt, die Geschichte kann für uns zeitlich Nachfolgenden eine Art Experimentierraum sein, in dem wir die Wirkung bestimmter Dogmen in ihrer Realisation beobachten können.² Daher werden in einem ersten Teil zunächst die unterschiedlichen Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche und deren ideengeschichtliche Begründung dargestellt. In einem zweiten Teil geht es um das biblische Machtverständnis³, mit dem in einem dritten Teil die in der Geschichte gelebten Modelle konfrontiert werden.

1 Ekklesiologie ist die Lehre von der Kirche, die sowohl eine dogmatische wie auch eine kirchengeschichtliche Dimension umfasst.

2 Im Idealfall sollten wir Nachfolgenden aus der Geschichte Schlüsse ziehen, die unser gegenwärtiges Denken und Handeln korrigieren.

3 Da alle Modelle ihre jeweilige Art der Machtausübung mit der Bibel begründen – so unterschiedlich sie auch sind – stellt sich die Frage: Inwieweit kann die Bibel überhaupt als Korrektiv herangezogen werden? Diese Frage ist nicht ganz einfach zu beantworten. Ich habe mich entschieden,

Teil I: Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche in ihrer geschichtlichen Realisation

Modell 1: Staat und Kirche in Opposition

Das Christentum trat unter der Herrschaft des Römischen Reiches in die Geschichte ein. Es gehörte zur Staatsdoktrin der Römer, den besiegten Völkern die Pflege ihrer überkommenen Religion zu erlauben. Unter Agrippa und Hadrian wurde sogar ein Pantheon errichtet, das allen Göttern geweiht war. Die Römer waren also davon überzeugt, dass man nicht nur auf einem einzigen Weg zu dem großen Geheimnis des Göttlichen gelangen könnte. Doch trotz dieser prinzipiellen Religionstoleranz⁴ erwarteten sie von allen besiegten Völkern, sich den Forderungen der einheitsstiftenden römischen Loyalitätsreligion zu fügen, d. h., dass sie neben ihrem eigenen Kult auch Gebete und Opfer für das Gemeinwesen und den Kaiser vollziehen mussten. Diesen Opfervollzug verweigerten die Christen, mit der Begründung des ersten Gebotes: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« (Ex 20,3). Der Preis dafür war ihre Verfolgung. Denn für die Römer kam dieser Widerstand einer Staatsrebellion gleich.⁵ Der Glaube an den einen Gott hatte die Kirche in Opposition zum römischen Staat gebracht.

Modell 2: Staatsreligion

Mit der Konstantinischen Wende kam es zu einem Bündnis des römischen Staates mit der christlichen Kirche. Der Gegenwert für dieses Bündnis war das Inkaufnehmen der kaiserlichen Einflussnahme auch in theologischen Fragen. Mit seinem altrömischen Ordnungssinn konnte der Kaiser den christologischen Streit zwischen Arius und Athanasius nicht dulden. Er nutzte im Jahre 325 n. Chr. seine Autorität, um ein Konzil in Nicäa einzuberufen und dort eine theologische Entscheidung zu erzwingen. So wurde mittels der Autorität des ungetauften Kaisers die Lehre verbindlich, dass Jesus Christus nicht nur Gottes Geschöpf, sondern Gottes Sohn, nicht nur Gott ähnlich, sondern ihm wesensgleich sei.⁶ Während Konstantin stets eine Toleranz gegenüber nicht-christlichen Religionen wahrte, verbot

aus dem vielstimmigen Chor biblischer Texte das Handeln Jesu als Leitmotiv auszuwählen und das Machtverständnis Jesu anhand von zwei Episoden seines Lebens zu verdeutlichen.

⁴ Diese Position vertrat Mommsen 2001, S. 497.

⁵ Vgl. Moreau 1961, S. 16 f.

⁶ Vgl. Zippelius 1997, S. 21.

Theodosius im Jahre 391 n. Chr. jeden Kult außerhalb der christlichen Kirche.⁷ Damit war das Christentum nun selbst zur einheitsstiftenden römischen Loyalitätsreligion geworden, ganz in dem Sinne: ein Reich, ein Herrscher, eine Religion.

Modell 3: Zusammenschluss von Staat und Kirche in der Person des sakralen Herrschers

Während die Westkirche nur ein Bündnis mit dem Staat einging, vollzog sich im Osten eine Verschmelzung von Kirche und Staat. Seit der Teilung des Römischen Reiches im Jahre 395 n. Chr. entwickelte sich im Osten ein starkes Kaisertum. Es entstand ein religiöser Etatismus mit einem ins Sakrale erhobenen Kaiser, der in seinem Walten als ein Abbild des himmlischen Herrschers angesehen wurde.⁸

Auch im Westen gab es eine Variante dieses Modells, basierend auf germanischen Traditionen: das sogenannte Eigenkirchenwesen.⁹ Von alters her standen bei den Germanen die heidnischen Heiligtümer in der Verfügung des Grundherrn. Die Wurzeln dieser Kirchenhoheit liegen in dem Hauspriestertum des Hausherrn, der Familien- und Hofangehörige zu gemeinsamem Gottesdienst und Opfer versammelte. Die Anpassung der Kirche an die Stammesgliederung betraf nicht nur den Grundherrn, sondern auch den König. Er war nach germanischem Verständnis das religiöse Haupt des Volkes und ihm fiel das Recht zu, über alle Einkünfte und Belange der Kirche zu entscheiden. Repräsentativ für dieses Kirchenverständnis ist Karl der Große, der sich als der oberste Gesetzgeber und Administrator der Kirche verstand. So kümmerte sich Karl der Große z. B. selbst um die Gottesdienstordnung und sorgte dafür, dass die Liturgie vereinheitlicht wurde. Im Jahr 809 n. Chr. ließ er sogar auf der Synode zu Aachen beschließen, dass der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe – das sogenannte *filioque*¹⁰, das bekanntlich zur Trennung der Ost- von der Westkirche führte. Mit dieser Entwicklung

⁷ Nach Theodosius' Sieg über Eugenius im Jahre 394 n. Chr. konnte er seine Gesetze gegen die nicht-christlichen Religionen auch im Westen des Reiches durchsetzen. Im Jahre 393 n. Chr. wurden die Wettkämpfe zu Olympia verboten, 395 n. Chr. das Heiligtum in Delphi geschlossen. Vgl. Zippelius 1997, S. 22.

⁸ Dem Kaiser stand auch die Leitung der großen Synoden zu, und ihre Beschlüsse bedurften der Bestätigung durch den priesterlichen Kaiser, den *sacerdos imperator*. Vgl. zur Byzantinischen Kirche Heussi 1981, S.133 f.

⁹ Vgl. Heussi 1981, S. 121.

¹⁰ Vgl. hierzu Heussi 1981, S. 149.

wurde die Kirche als eigenständige Organisation mehr und mehr vom Staat entmündigt.

Modell 4: Staat und Kirche in Konkurrenz um den Herrschaftsanspruch

Als bald erwuchs ein Widerstand gegen diese Totalbeanspruchung des Staates: Der sogenannte Kampf um die Kirchenfreiheit begann. Die größten Exponenten dieses sogenannten Investiturstreites waren Papst Gregor VII. (1020-1085) und Kaiser Heinrich IV. (1050-1106). Der Konflikt entzündete sich an der Frage, wer das Recht hätte, einen Bischof mit seinem Amt zu betrauen und ihm dessen Symbole – Stab und Ring – zu übergeben. Der Papst drohte dem Kaiser mit Kirchenbann. Der Kaiser antwortete mit der Ernennung eines Gegenpapstes. Daraufhin sprach der Papst den Kirchenbann aus. Tatsächlich zeigte dies Wirkung bei den deutschen Fürsten. Diese verweigerten dem Kaiser ihre Treuepflichten, falls er nicht binnen eines Jahres vom Bann gelöst würde. So überquerte Heinrich im Büßergewand die Alpen und erschien barfüßig vor den Mauern der Burg Canossa. Mit dieser Demutshaltung blieb dem dort verweilenden Papst nichts anderes übrig, als den Bann zu lösen. Ein scheinbarer Sieg für die Kirche. Jahre später wiederholte sich das Spiel: Bannandrohung – Gegenpapst – Bannauspruch. Doch diesmal blieb die Reaktion der deutschen Fürsten aus: Die Waffe des Papstes hatte sich durch seine Wiederholung entschärft. Jetzt wurde Gregor ins Exil verbannt, wo er kurz darauf starb.¹¹ Zwei Kräfte standen hinfort in der Geschichte konkurrierend gegenüber: der Kaiser mit seinem Anspruch, auch über die Kirche zu herrschen, und der Papst mit seinem Anspruch, auch über den Staat zu herrschen.

Modell 5: Trennung von Kirche und Staat

Der Investiturstreit fand im »Wormser Konkordat« im Jahre 1122 n. Chr. seinen vorläufigen Abschluss. In dessen Folge gewann die Kirche nach und nach ihr Recht auf die Bischofswahl zurück. Als Theorie setzte sich die »Zwei-Schwerter-Lehre«¹² durch. Diese besagt: Papst und Kaiser empfangen jeder seine Gewalt unmittelbar von Gott. Der Kaiser ist nicht Lehnsmannt des Papstes und der Papst ist kein Lakai des Kaisers. Keiner

¹¹ Zum Investiturstreit und seinen Folgen für Europa vgl. Le Goff 2004.

¹² Vgl. Lautemann/Schlenke 1975, Bd. 1, S. 820.

ist der Vasall des anderen, aber beide hätten in Eintracht zusammenzuwirken. Der Papst solle die Menschen zum ewigen Leben leiten und



Abb. 6: Eduard Schwoiser (1826-1902): Heinrich IV. in Canossa. Öl auf Leinwand. Nach 1852 (1862). Stiftung Maximilianeum, München.

der Kaiser solle für ihr irdisches Glück sorgen. Beide sind – nach dieser Auffassung – von Gott berufen, in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich für Gott stellvertretend zu handeln.

Dieses Verständnis vom Zusammenwirken, aber getrennten Handeln von Staat und Kirche, geriet ins Wanken mit dem Aufkommen des säkularen Staates. Hinfort verstand sich der Staat nicht mehr als von Gott berufen. Am radikalsten wurde dieser Bruch von Frankreich vollzogen. Im Jahr 1905 bestimmte dort das Laizitätsgesetz¹³ die strenge Trennung von Staat und Kirche. In Deutschland existiert laut Grundgesetz die sogenannte »hinkende« Trennung von Staat und Kirche¹⁴. Der Staat ist zwar weltanschaulich neutral, fördert aber Religionen und Weltanschauungen, wenn sie als Körperschaft des öffentlichen Rechtes anerkannt sind. Soweit der geschichtliche Überblick.

Teil II: Biblisches Machtverständnis

Es wäre vieles zum Umgang mit der Macht aus biblischer Sicht zu sagen. Ich greife hier stellvertretend zwei Episoden aus dem Leben Jesu auf, die sehr anschaulich die Problematik verdeutlichen.

Die erste Episode erzählt eine Begebenheit zwischen Jesus und seinen Jüngern. Zwei der Jünger waren Brüder und wurden die »Zebedäus-Söhne« genannt. Eines Tages kam die Mutter dieser beiden Männer zu Jesus. Und wie sie mit ihren Söhnen vor ihm stand, sprach sie: »Lass' diese meine beiden Söhne sitzen in deinem Reich, einen zu deiner Rechten und den anderen zu deiner Linken.« Jesus antwortete: »Ihr wisst nicht, um was ihr bittet. [...] Diese Plätze werden denen zuteil, für die es bestimmt ist von meinem Vater.« Da mokierten sich die anderen Jünger über die Zebedäus-Söhne. Und wie Jesus sie streiten sah, trat er zu ihnen und sprach: »Ihr wisst, dass die Herrscher ihre Völker niederhalten und die Mächtigen ihnen Gewalt antun. So soll es nicht unter euch sein. Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener; und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht.«¹⁵

13 Vgl. Ziegler 2013.

14 Dieses Konzept wurde, zunächst 1926 von Ulrich Stutz, als »hinkende« Trennung bezeichnet, weil die Trennung für Kooperation offen ist und diese geradezu erforderlich macht. Rechtlich fixiert wurden diese Prinzipien in den Art. 135 und 141 der Weimarer Reichsverfassung, die als Art. 140 in das Grundgesetz inkorporiert wurden und Teil des geltenden Staatskirchen- und Verfassungsrechts sind.

15 Hier zum Teil paraphrasiert. Daher vergleiche die Episode als komplettes wörtliches Zitat in Matthäus 20,20-27.

Was war passiert? Die Mutter der Zebedäus-Söhne wollte ihren Kindern einen exponierten Himmelsplatz sichern. Sie sollten neben dem Thron Jesu sitzen und teilhaben an seiner himmlischen Macht und Befehlsgewalt. Die Mutter, die Zebedäus-Söhne und wohl auch die anderen Jünger stellten sich den Himmel als Abbild irdischer Machtverhältnisse vor. Doch Jesus stellt ihr Denken vollkommen auf den Kopf: Die Mächtigen dieser Welt herrschen mittels Gewalt und Unterdrückung, Gott hingegen regiert den Himmel und die Erde durch den Maßstab des Dienens.

Die zweite Episode ereignet sich nach der Taufe und kurz vor dem öffentlichen Auftreten Jesu. Es ist die »Versuchungs-Erzählung«:

Nachdem Jesus durch Johannes getauft worden war, ging er in die Wüste und fastete vierzig Tage und vierzig Nächte. Er war hungrig und schwach. Da trat der Teufel vor ihn und hielt ihm einen Stein entgegen und sprach: »Wenn du Gottes Sohn bist, dann verwandle diesen Stein in Brot.« Doch Jesus antwortete: »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.« Da führte der Teufel ihn nach Jerusalem und setzte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach: »Wenn du Gottes Sohn bist, stürze dich herab, denn Gott wird dich bewahren.« Doch Jesus antwortete: »Du sollst den Herrn, Deinen Gott, nicht versuchen.« Da packte ihn der Teufel und stellte ihn auf einen hohen Berg. Er zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach: »Das alles gebe ich dir, wenn du mich anbetest.« Doch Jesus antwortete: »Hinfort mit dir, Satan, denn es steht geschrieben: »Du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen.« Da ließ der Teufel von ihm ab.¹⁶

Dreimal wird Jesus versucht und dreimal geht es um das Thema Macht. In der ersten Szene geht es um die Ausnutzung der göttlichen Macht für die Befriedigung eigener Bedürfnisse. So provoziert der Teufel Jesus, seine Macht für den Eigennutz zu missbrauchen, nämlich für die Stillung seines Hungers. In der zweiten Versuchung geht es um die Ausnutzung der göttlichen Macht für das eigene Geltungsbedürfnis. Das sinnlose Hinunterstürzen wäre eine Machtdemonstration, die durch ein Wunder die besondere Stellung Jesu zu Gott beweisen sollte. Aber Jesus verweigert diese Gottesprobe und stürzt sich nicht vom Tempeldach. Dann kommt das Finale und der Teufel legt sein wahres Interesse offen: Weltherrschaft für Teufelsanbetung. Hinter allen drei Szenen steht die Provokation eines Machtmissbrauchs. In der Wüstenszene geht es um die Ausnutzung der

¹⁶ Die Versuchungsgeschichte Jesu wird in den drei synoptischen Evangelien erwähnt: Mk 1,12 f., Mt 4,1-11 und Lk 4,1-13. Hier paraphrasiert nach Matthäus. Vgl. zum Thema: Neugebauer 1986 und Apel 2013.

Gottesmacht zum Eigennutz, in der Tempelszene um die Ausnutzung der Gottesmacht zur Geltungssucht und in der Bergszene geht es um die Gewinnung der Weltherrschaft – gepaart mit dem Teufelspakt, unter Aufgabe der Gottesbeziehung.

Welche Kriterien für den Umgang mit Macht können wir aus diesen beiden Episoden gewinnen? Die erste Episode besagt: Macht darf nicht mit Hilfe von Zwang ausgeübt werden, mit der Absicht, das Gegenüber zu unterdrücken oder gar zu zerstören. Macht soll vielmehr auf die Förderung des Gegenübers abzielen. Die zweite Episode besagt: Machtausübung soll weder dem Eigennutz noch der eigenen Ehre noch der Erweiterung eigener Machtgier gelten, weil sie auf diese Weise der Destruktion (dem Teufel) zu Willen ist. Der Mensch aber soll Gott anbeten und ihm allein dienen. Ich fasse zusammen: Für die Bibel ist Macht nicht tabu. Entscheidend ist aber, ob sie lebensfördernd oder lebenshemmend eingesetzt wird. Paul Tillich, ein bedeutender protestantischer Theologe des 20. Jahrhundert, hat sich systematisch-theologisch intensiv mit dem Machtbegriff auseinandergesetzt. Sein bekanntester Aufsatz zu dieser Thematik heißt: »Das Problem der Macht«¹⁷. Darin sagt er: Gott ist das Sein selbst und alles, was lebt, hat teil an der »Seins-Mächtigkeit« Gottes. Dem entgegen steht das Nicht-Sein, das auf die Zerstörung des Seins abzielt.¹⁸ Wenn man Tillichs Seins-Verständnis mit den biblischen Kriterien von Macht in Korrelation bringt, bedeutet das: Wer Gewalt ausübt und den anderen unterdrückt, bewirkt die Zerstörung der Seins-Mächtigkeit des anderen und wer Macht aus Eigennutz, Geltungssucht und Machtgier ausübt, raubt dem anderen seine Seins-Mächtigkeit zur Erhebung seiner selbst. Damit erfolgt aber eine Trennung vom anderen und das Gleichgewicht der Seins-Macht wird zerstört.¹⁹ Wenn die Bibel sagt, dass es die Aufgabe des Menschen sei, Gott und dem anderen zu dienen, so soll der Mensch mittels Liebe die Trennung zum anderen wieder aufheben und mittels Gerechtigkeit das Machtgleichgewicht wiederherstellen. Auf diese Weise wird sich ein Heilungsprozess in Gang setzen, der das Ziel hat, das Leben zu schützen und das Nicht-Sein, die Struktur des Destruktiven, zu besiegen.

¹⁷ Tillich 1931, S. 157-170.

¹⁸ Dazu sehr inspirierend: Atchadé 2020.

¹⁹ Vgl. hierzu Schüßler 1989, S. 1-25.

Teil III: Konfrontation der biblischen Kriterien mit den Modellen der Geschichte

Nun kann und will ich mich nicht zur Richterin über die Geschichte aufschwingen. Dennoch will ich anhand der biblischen Kriterien drei Einwände wagen, wo die Machtausübung des Staates und der Kirche sich weit von dem biblischen Machtverständnis entfernt haben. Vielleicht lehrt uns ja die Geschichte, nicht über die gleichen Stolpersteine wie unsere Vorfahren zu stürzen.

Einwand 1: Die Identifizierung mit der göttlichen Autorität

Bis zum Aufkommen des säkularen Staates haben Kirche und Staat für sich in Anspruch genommen, im Namen Gottes zu reden und zu handeln. Eine Zuspitzung erfuhr dieses Verständnis in der Position des sakralen Herrschers, der sogar mit Gott identifiziert wurde. In der Kirche steht das Unfehlbarkeitsdogma des Papstes aus dem Jahr 1870 n. Chr. für denselben ungebrochenen Anspruch, für Gott autoritativ sprechen zu dürfen. Man könnte sagen: Gott selbst verschwindet geradezu hinter der von Staat und Kirche beanspruchten göttlichen Autorität. Es fehlt der Vorbehalt, dass Gott vielleicht manchmal etwas ganz anderes zu sagen hat, als Staat und Kirche von ihm zu behaupten meinen. Ebenso fehlt das Bewusstsein für die eigene Fehlbarkeit und Korrekturbedürftigkeit. Die Identifizierung mit der göttlichen Autorität ist eine Gefahr, vor der auch die Heutigen nicht gefeit sind. Manche Religionsvertreter, aber auch manche Staatsmänner vergessen, dass sie nicht Gott, sondern Gottes Diener sind. Gott anbeten heißt eben nicht, sich selbst anzubeten bzw. sich anbeten zu lassen.

Einwand 2: Theologie in den Diensten der Politik

Eine der erschütterndsten Einsichten des geschichtlichen Überblicks ist die Erkenntnis, dass zwei zentrale Dogmen des christlichen Glaubens qua autoritärer Entscheidung durch Kaiser festgelegt wurden. Das *homousios* und das *filioque*: die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater durch Kaiser Konstantin und der Ausgang des Heiligen Geistes von Vater und Sohn durch Kaiser Karl den Großen. Beide Entscheidungen waren politisch motiviert. Wir Nachfolgenden sollten uns fragen, welche unserer scheinbar so sicher geglaubten Dogmen einer wahren Gottessu-

che und welche mehr einem politischen Kalkül entspringen. Dies gilt gewiss nicht nur für das Christentum, sondern auch für andere Religionen.

Einwand 3: Missbrauch göttlicher Macht für eigene Zwecke

Gerade der Investiturstreit macht deutlich, wie Staat und Kirche göttliche Macht für ihr Eigeninteresse missbraucht haben. Kaiser und Papst bezweckten je mit ihren eigenen Mitteln die absolute Herrschaft über den anderen. Mit der Versuchung Jesu gesprochen: Sie strebten nach Eigennutz und Geltungssucht, motiviert durch Machtgier.

Der Machtgier der Kirche hat Dostojewski in seinem Buch *Die Brüder Karamasow*²⁰ in der Figur des Großinquisitors ein einmaliges literarisches Denkmal gesetzt. Ich erzähle zum Abschluss die Kernszene dieser Geschichte. Die Ausgangssituation der Erzählung ist ein Gasthaus. Dort sitzen sich die Brüder Iwan und Aljoscha Karamasow einander gegenüber und Iwan erzählt Aljoscha eine Geschichte über einen Großinquisitor. Die Erzählung spielt im Zeitalter der Inquisition, im Sevilla des 16. Jahrhunderts. Auf dem Marktplatz wurden gerade hundert Häretiker hingerichtet. Da erscheint Jesus auf der Bildfläche. Er heilt einen Greis und erweckt ein totes Kind zum Leben. Der greise Großinquisitor bemerkt sein Handeln und lässt ihn von seinen Wachen verhaften und ins Verlies stecken. In der Nacht schleicht der Großinquisitor in die Zelle von Jesus und hält ihm einen vorwurfsvollen Monolog. Er wirft Jesus vor, dass er bei seiner Versuchung versagt hätte. Er hätte Brot, Wunder und Weltherrschaft nicht zurückweisen dürfen. Die Kirche habe in der Geschichte seine Lehre verbessert und sie auf strikte Autorität gegründet. Dann bekennt der Großinquisitor: »Wir sind nicht mit Dir, sondern mit dem Teufel im Bunde. Das ist unser Geheimnis.« Am Ende seines Monologes wartet der Großinquisitor auf eine Antwort von Jesus. Der aber schweigt, steht auf und küsst die blutlosen Lippen des Greises. Daraufhin öffnet der Greis die Kerkertür und sagt zu Jesus: »Geh und komm nicht wieder ... niemals, niemals!« 

²⁰ Vgl. Dostojewski 2010.

Literatur

- Apel, Matthäus (2013): *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu*. Stuttgart.
- Atchadé, Boni Ericole Richard (2020): *Philosophie der Macht. Paul Tillichs Verständnis der Macht im Kontext philosophischer Machttheorien im 20. Jahrhundert*. Göttingen.
- Die Bibel (1994): *Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen)*. Sonderausgabe. 2. Aufl. Balzers (Liechtenstein).
- Dostojewski, Fjodor (2010): *Die Brüder Karamasow. Roman in vier Teilen und einem Epilog von Hermann Röhl*. München.
- Heussi, Karl (1981): *Kompendium der Kirchengeschichte*. 6. Aufl. Tübingen.
- Lautemann, Wolfgang/Schlenke, Manfred (Hrsg., 1975): *Geschichte in Quellen*. Bd. 1: Altertum. München.
- Le Goff, Jacques (2004): *Die Geburt Europas im Mittelalter*. 2. Aufl. München.
- Mommsen, Theodor (2001): *Römische Geschichte*. 6. Taschenbuchaufl. München.
- Moreau, Jacques (1961): *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*. Berlin/New York.
- Neugebauer, Fritz (1986): *Jesu Versuchung. Wegentscheidung am Anfang*. Tübingen.
- Schüßler, Werner (1989): *Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul Tillichs*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 111/1. S. 1-25.
- Tillich, Paul (1931): *Das Problem der Macht. Versuch einer philosophischen Grundlegung*. In: *Neue Blätter für den Sozialismus* 2. S. 157-170.
- Ziegler, Janine (2013): *Das Ideal einer neutralen Öffentlichkeit. Die Trennung zwischen Staat und Religion in Frankreich*. Berlin.
- Zippelius, Reinhold (1997): *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München.



Abb. 7: Alfredo Gauro Ambrosi (1901-1945): Aeroritratto di Mussolini aviatore. Öl auf Leinwand. 320 × 200 cm. 1930. Privatsammlung.

Sprachbilder moderner Staatlichkeit

Emanzipatorische Rhetorik und souveräne Politik

LAURIN MACKOWITZ

Die Metaphorizität und Bildbedingtheit gesellschaftlicher Formationen

Wir »besitzen nichts als Metaphern für die Dinge, Metaphern, die den ursprünglichen Wesenheiten in keiner Weise entsprechen«¹, so schreibt Friedrich Nietzsche in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*.² Begriffe wie »Wahrheit« sind nichts anderes als ein »bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien und Anthropomorphismen: kurz, eine Summe menschlicher Beziehungen, die poetisch und rhetorisch verschärft, übertragen und verschönert worden sind und die einem Volk nach langem Gebrauch fest, kanonisch und verbindlich erscheinen.«³ Spätestens mit dieser nachdrücklichen Relativierung des Wahrheitsgehalts von Sprache werden nicht nur die expliziten Inhalte, sondern auch die inhärenten Merkmale sprachbasierter Kommunikation auch im Nachdenken über Politik und Gesellschaft miteinbezogen. Das Misstrauen in die Fähigkeit von Sprache, Inhalte und Sachverhalte unverstellt und unverfälscht zu kommunizieren, hat sich seitdem im Zuge des *linguistic turn* in eine allgemeine, grundlegende Skepsis gegenüber der Auffassung, Sprache sei ein transparentes Instrument zur Vermittlung der Realität, verstärkt. Sprache erscheint stattdessen als unumgehbarer Zwang, der alles menschliche Suchen nach Sinn und Erkenntnis strukturiert. Da Wirklichkeit

1 Nietzsche 2018, Bd. 1, S. 879.

2 Vgl. Nietzsche 2018, Bd. 1, S. 873-890.

3 Nietzsche 2018, Bd. 1, S. 880.

ohne sprachabhängige Zwänge demnach weder vermittelbar noch wahrnehmbar ist, muss folglich auch der Schwerpunkt kritischen Denkens auf der Kritik von Sprache liegen. Metaphern scheinen selbst Akteure zu sein, die individuelle und kollektive Subjekte an die Sprache binden und Menschen und Völker dazu bringen, die Welt durch ihre Brille zu sehen; sie bilden die Knoten, die das relationale Bedeutungsgewebe binden, das die Wirklichkeit auszudrücken und zu formen scheint. In der Beschreibung, der Annäherung und manchmal sogar im Widerspruch zueinander sowie zu den tatsächlichen Erfahrungen verdichten und stabilisieren Metaphern unsere Vorstellungen von Wirklichkeit.

Der Mensch ist, wie u. a. Helmuth Plessner und Martin Heidegger argumentieren, ein »weltbildendes«⁴ und zugleich »bildbedingtes«⁵ Wesen. Die Bilder der Vorstellungs- und Einbildungskraft erscheinen damit als entscheidend für die Konditionierung sozialer Wirklichkeiten und Machtverhältnisse; Verhältnisse, die durch Fantasien vermittelt und gerechtfertigt werden, die in der metaphorischen Überlagerung von Fiktion und Faktum enthalten sind und sich auch in juristischen Dokumenten, politischen Maßnahmen und Medienproduktionen manifestieren. Die physische Präsenz der Macht bleibt ohne die beherrschende Autorität der Imagination prekär und machtlos, wie Ernst Kantorowicz' einflussreiche Studie *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* in Bezug auf die aristotelische politische Theorie zeigt: Gesellschaft ist im Wesentlichen eine Fantasie, deren Materialität anderen Wirklichkeitsbereichen entlehnt ist. Die Sprache der mittelalterlichen Theologen überträgt beispielsweise die greifbare Materialität der Körperteile (Kopf, Blut, Nerven und Gliedmaßen) auf die Idee des kollektiven Subjekts des Gesellschaftskörpers und bildet so »ein *corpus mysticum* [...] *fictum* [...] *imaginatum* [...] *repraesentatum*«⁶, das einem »*corpus morale et politicum*«⁷ entspricht. Gesellschaftliche Autorität beruht daher nicht auf physischer, sondern auf eingebildeter Gewalt, wie auch Cornelius Castoriadis in *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* schreibt: »Das individuelle Imaginäre [...] findet eine Entsprechung in einem sozialen Imaginären, das in Institutionen verkörpert ist«⁸, weshalb jede Opposition gegen bestehende

4 Heidegger 2010, S. 361.

5 Plessner 1982, S. 417.

6 Kantorowicz 1992, S. 223.

7 Kantorowicz 1992, S. 224.

8 Castoriadis 1984, S. 220.

ungerechte Gesellschaftsordnungen nicht »gegen die Polizei und, wenn die Bewegung sich ausbreiten sollte, gegen die Armee anrennen«⁹ darf, sondern ihren imaginierten Körper, das Phantasma, das ihre Autorität garantiert, herausfordern muss.

Hans Blumenberg beschreibt diese sozialen und politischen Implikationen der figurativen Sprache in seinen umfangreichen Studien über die wiederkehrenden Schemata des metaphorischen Sprachgebrauchs in der westlichen Philosophiegeschichte. Er argumentiert, dass die in philosophischen Schriften fortbestehenden Metaphern keine bloßen Ausschmückungen der Sprache sind, die in eine wörtliche Bedeutung zurückübersetzt werden können, sondern vielmehr konstitutive Bestandteile des Denkens, die nicht mehr in einen logischen Satz übersetzt werden können. Metaphern kommen nie zu einer endgültigen Bedeutung, da ihr Wesen unbestimmt ist.¹⁰ Diese imaginäre Autorität von Sprachbildern und Metaphern (wobei der Begriff »Sprachbilder« auch komplexe Narrative oder symbolische Ikonen miteinbezieht und »Metapher« auf die Übertragung einzelner Wörter oder Phrasen von einer Sinnsphäre in eine andere beschränkt ist¹¹) scheint nicht nur die kritische Beschreibung oder das reflektierte Verstehen zu behindern, zu verwirren oder zu verschleiern, sie scheint auch produktiv zu sein, da sie Wahrnehmungen, Kommunikationen und Handlungen konstruiert, organisiert und strukturiert. In diesem kreativen Sinne scheinen Sprachbilder eher wirksame soziale Maschinen zu sein als überraschende und verschönernde, ornamentale rhetorische Werkzeuge; sie scheinen keine Ähnlichkeiten zu repräsentieren, sondern herzustellen.¹²

Mehr noch – in der Umkehrung schaffen Metaphern Unähnlichkeiten und eliminieren Gleichheit, um Differenz zu erzeugen; das heißt, dass Metaphern funktionieren, wenn die Spannung zwischen den metaphorisch zusammengestellten Begriffen bestehen bleibt; metaphorische Ähnlichkeit löst die Differenz nicht auf, sondern führt Vorstellung und Sprache poetisch zusammen. Dabei ist das Bild, wie Heidegger in seinem Aufsatz über »Die Zeit des Weltbildes« schreibt, immer mehr als bloß ein Abbild; aus einer politischen Perspektive ist der Entbergungszusammenhang des Sprachbildes weltbildend:

⁹ Castoriadis 1984, S. 225.

¹⁰ Vgl. Blumenberg 2013, S. 29.

¹¹ Vgl. Krois 2011, S. 69.

¹² Vgl. Black 1996, S. 70.

Bild meint hier nicht einen Abklatsch, sondern jenes, was in der Redewendung herausklingt: wir sind über etwas im Bilde. [...] »Im Bild sein« darin schwingt mit: das Bescheid-Wissen, das Gerüstet sein und sich darauf einrichten.¹³

Infolge der Entzauberung der weltbildenden Dimension von Sprache stellt sich für die politische Philosophie die Aufgabe, Klarheit darüber zu gewinnen, wie der Produktion und Organisation von Wissen oder auch von Waffen und Wohnraum durch Metaphern und Sprachbilder Sinn verliehen wird, und wie erfolgreich diese Bilder sind, angesichts der Unvollständigkeit unseres Wissens von der Welt, eine stabile symbolische Konfiguration des politischen Regimes zu organisieren.

Der Staats-Organismus: Körper, Souveränität, Faschismus

Eines der in der Moderne dominierenden Sprachbilder ist die Vorstellung vom Staat als Organismus. Während der lateinische Begriff *corpus* den physikalischen Körper meint, »alles, was Masse hat und Raum einnimmt, unabhängig davon, ob es sich um organische oder anorganische, um amorphe oder fest strukturierte Gebilde handelt«¹⁴, ist der, wie Susanne Lüdemann in ihrem Beitrag »Körper, Organismus« zu dem von Ralf Konersmann herausgegebenen *Wörterbuch philosophischer Metaphern* schreibt, aus dem griechischen *organon* gebildete Begriff des »Organismus« ein französischer Neologismus des 18. Jahrhunderts, der den lebendigen Körper und die funktionale Differenzierung seiner Glieder und Organe bezeichnet.¹⁵ Die schon in der Antike weit verbreitete Körper-Metaphorik, die das Bild des lebendigen menschlichen Körpers auf unbelebte Dinge und vor allem auf soziale Konfigurationen überträgt, entwickelt sich dabei zu einer Organismus-Metaphorik. Die Körper-Metapher gehört damit zu einer Geschichte langer Dauer, einer Vorstellung, dass sich Metaphern »mitsamt ihren spezifischen Implikationen forterben, immer wieder aufgegriffen, modifiziert und variiert werden, sich in ihrem substanziellen Kern aber erhalten.«¹⁶ Die Körper-Metapher hat, wie Lüdemann schreibt, eine dreifache Funktion, sie ist eine absolute

¹³ Heidegger 1980, S. 87.

¹⁴ Lüdemann 2011, S. 171.

¹⁵ Vgl. Lüdemann 2011, S. 171.

¹⁶ Münkler 1994, S. 9, zitiert nach Lüdemann 2011, S. 172.

Metapher, durch die Gesellschaft als imaginäre Institution konstituiert wird, sie dient zweitens dazu, »gesellschaftliche Ungleichheit und damit Herrschaft zu legitimieren, indem sie drittens die symbolische Ordnung der Gesellschaft in einer vorsymbolischen, präpolitischen Ordnung verankert oder die politische und symbolische Ordnung unmittelbar selbst als Naturordnung ausgibt.«¹⁷

Die von Livius überlieferte Fabel des römischen Unterhändlers Mene-nius Agrippa macht diese politische Funktion der Metapher besonders deutlich. Im Jahr 494 v. Chr. soll dieser den Aufstand der Plebejer gegen die Patrizier durch die Erzählung der Fabel vom »Bauch und den Gliedern« beendet haben:

Einst, als im das insgesamt löschen noch nicht wie heute alles einheitlich verbunden war, als jedes der einzelnen Glieder des Körpers seinen Willen, seine eigene Sprache hatte, empörten sich die übrigen Glieder, daß sie ihre Sorge und Mühe und ihre Dienste nur aufwendeten, um alles für den Magen herbeizuschaffen. Der Magen aber liege ruhig mittendrin und tue nichts anderes, als sich an den dargebotenen Genüssen zu sättigen. Sie verabredeten sich also folgendermaßen: Die Hände sollten keine Speise mehr zum Munde führen, der Mund nichts Angebotenes mehr annehmen, die Zähne nichts mehr zerkleinern. Während sie nun in ihrer Erbitterung den Magen durch Aushungern bezwingen wollten, kamen die einzelnen Glieder alle zugleich mit dem ganzen Körper an den Rand völliger Entkräftung. Da sahen sie ein, daß sich auch die Aufgabe des Magens durchaus nicht in faulem Nichtstun erschöpfte, daß er ebenso sehr andere ernährte, wie er selbst ernährt werde. Er bringe ja das Blut, das durch die Verarbeitung der Speisen gebildet wird und durch das wir leben und bei Kräften bleiben, gleichmäßig auf die Adern verteilt in alle Glieder des Körpers. Indem er durch den Vergleich zeigte, wie dieser Aufruhr Ähnlichkeit hatte mit der Erbitterung des Volkes gegen die Väter, soll er die Gemüter umgestimmt haben.¹⁸

Das Sprachbild des politischen Körpers als zusammengesetzter und sich mit Leben versorgender Organismus findet in der Moderne eine Neukonfiguration, die ihren berühmtesten Ausdruck in dem von Abraham Bosse gezeichneten Titelkupfer von Thomas Hobbes' *Leviathan* findet. Das Titelkupfer bildet, wie Horst Bredekamp in *Thomas Hobbes – Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001* schreibt, eine »Quersumme aller politischen Ikonographie«¹⁹ und bedient sich bekannter Symbole, wie des biblischen Seeungeheuers, des

¹⁷ Lüdemann 2011, S. 174.

¹⁸ Zitiert nach Lüdemann 2011, S. 174 f.

¹⁹ Bredekamp 2012, S. 131.

volkstümlichen Riesens, der klassischen Symbole der Macht, Schwert und Bischofsstab, als auch modernerer Ikonographie, die auch die perspektivische Ansicht der Welt aufgreift. Das Titelpupfer ist sorgfältig komponiert und kondensiert die grundlegenden Koordinaten moderner Politik in einem Bild. Der Leviathan thront nicht auf oder über der Erde, er wächst aus ihr hervor. Die Arme des Riesen sind schützend über eine Welt ausgebreitet, die durch die absolute Unterordnung der Untertanen unter die souveräne Gewalt befriedet ist.



Abb. 8: Abraham Bosse (1604-1676): Frontispiz von Thomas Hobbes' *Leviathan*. Kupferstich. 1651.

Hobbes' Modernisierung der Figuration des politischen Körpers erfuhr im Laufe seiner Interpretationsgeschichte wiederum eine Reihe von Änderungen und Radikalisierungen. So zitiert beispielsweise ein in Schwarz und Grün gedrucktes Plakat des Bauhausschülers Alexander Viktor »Xanti« Schawinsky das Titelkupfer des Leviathan. Das Plakat ist durch eine Collage aus einer Portraitaufnahme Mussolinis und der Fotografie einer Menschenmenge gebildet, wie Doris Gerstl in ihrer Bildanalyse »Eine Leviathan-Variante von Xanti Schawinsky: Bauhaus-Grafik für den Duce« schreibt. Die »Portraitaufnahme fungiert als Kopf, die Fotografie einer



Abb. 9: Xanti Schawinsky (1904-1979): 1934 · XII / SI. Plakat-beilage der Zeitschrift *La Rivista illustrata del Popolo d'Italia* als Wahlwerbung für die *Partito Nazionale Fascista* (PNF). Raster-technik und Fotomontage. 96 × 65,5 cm. 1934.

Menschenmenge zum kleinteilig strukturierten Oberkörper, der aus hundert von Köpfen einer nach rechts strebenden Menschenmenge gebildet ist.«²⁰ Die Überschrift ist in arabischen Zahlen auf das Jahr 1934 datiert und mit lateinischen Ziffern auf das zwölfjährige Bestehen des Systems. Der Fez der *Camicie nere*, der freiwilligen paramilitärischen Miliz der italienischen Faschisten, stellt den Duce als *Comandante* dar. Das Plakat entstand anlässlich der am 25. März 1934 anberaumten Volksabstimmung zur Bestätigung der Alleinherrschaft der *Partito Nazionale Fascista*, bei der keine alternativen Listen, sondern nur »Ja« oder »Nein« angekreuzt werden konnte. Xanti Schawinsky hat das Propagandaplakat mittels Rastertechnik und Fotomontage hergestellt.²¹

Das Poster von 1934 ähnelt dem von Hobbes in Zusammenarbeit mit dem Zeichner Abraham Bosse entworfenen Titelkupfer des Leviathan hinsichtlich der Abbildung der physischen Organisation von Herrschaft, es stellt jedoch eine gewisse Radikalisierung dar. Das Titelkupfer erzählt eine ausführliche Bildgeschichte des durch den allmächtigen Leviathan befriedeten Commonwealth, das weltliche Schwert in der führenden Rechten, sekundiert von dem geistlichen Krummstab in der Moderne: Kanonen überdröhnen die Klöster zwar, die Geistlichkeit behält aber noch eine Gegenmacht. Xanti Schawinskys Interpretation fokussiert dagegen auf den Duce und seine Masse. Die Kirche ist verschwunden und der Rest zu einer Mischung aus Militarismus und Musikkapelle degeneriert. Der Gesellschaftsvertrag wird nur mit dem »Ja« eines nach rechts »einggerichteten« Volkskörpers zu den Entscheidungen seines Kopfes hergestellt. Die Frieden zwischen den antagonistischen gesellschaftlichen Klassen evozierende Geschichte von Livius wandelt sich in der Moderne zur strengen Konfiguration des absolutistischen Leviathan und findet in der Metapher »das Volk und sein Führer« eine Radikalisierung. Die Macht des nach unten blickenden $\frac{3}{4}$ Profils des Duce verkörpert die Souveränität des Duce und der gleichgeschalteten Masse. In der faschistischen Radikalisierung suggeriert die Metapher die für die Konstitution des modernen Staates notwendige Imagination, dass das Volk den Körper des Führers bildet und der Führer der Kopf des Volkes ist. Die Metapher identifiziert die Quelldomäne und die Zieldomäne, den Körper und die souveräne Politik, d. h. die Entscheidungsmacht, die Dezision über das Wohl und Wehe des Organismus des modernen Gemeinwesens. Sergio Benvenuto erkennt

²⁰ Gestl 2018, S. 128.

²¹ Vgl. Gestl 2018, S. 128.

in dieser metaphorischen Gleichsetzung die eigentliche Definition von Faschismus: Der »Führer ist Wunschobjekt und ideales Vorbild zugleich. [...] Das Ich-Ideal [...] das, was ein jeder zu sein anstrebt.«²² Die Figur des aus der soldatischen Masse zusammengesetzten Führers verkörpert damit im wörtlichen und im übertragenen Sinn die Vorstellung der Position jedes Einzelnen in der Gesellschaft; die zusammengesetzte Figur wird damit zu einem Identifikationsobjekt formiert, um das herum sich das Soziale, die Beziehungen zwischen den Individuen und den politischen Institutionen, organisiert.

Diese Körper-Metaphorik des Faschismus unterstreicht die Souveränität moderner Staatlichkeit nicht nur, sie radikalisiert den Hobbesschen Absolutismus über Staat und Gesellschaft, indem sie diese mit dem Körper des Führers gleichsetzt. Gegen diese faschistische Figuration manifestiert sich allerdings auch eine widerständige Bildsprache, durch gegenkulturelle Initiativen, die sich von Figurationen der Macht distanzieren und emanzipieren und alternative Deutungen durch »Gegen-Figuren« konzipieren.

Kurze Zeit nach Xanti Schawinskys Plakat erscheint die erste Ausgabe der Revue *Acéphale*, einer kurzlebigen Zeitschrift der von George Bataille initiierten Geheimgesellschaft *Acéphale*. Gegen die Dominanz der Politik gründete George Bataille mit einigen dissidenten Surrealisten und mit Mitstreitern der politischen Initiative »Contre-Attaque« im April 1936 diese Geheimgesellschaft, um durch eine neue kollektive Lebenspraxis die politischen Verhältnisse zu beeinflussen.²³ Statt politischer oder militanter Aktionen gegen den Vormarsch des Faschismus zielte die Gruppe darauf ab, eine Gegenmythologie zu etablieren, um der politischen Religion des Nazismus und ihrem säkularisierten Christentum samt Herdenmentalität und Erlösungsglauben eine weltanschauliche Alternative gegenüberzustellen. Der Name wurde vom griechischen *akephalos* abgeleitet, was so viel wie »ohne Anfang, ohne Kopf, ohne Caput, Kap oder Kapitän« bedeutet und die Utopie einer hierarchiefreien Gemeinschaft andeutet.²⁴ Das Symbol dieses mehr religiösen als politischen Projekts wurde von André Masson entworfen: eine an Leonardo da Vincis vitruvianischen Menschen erinnernde Figur eines kopflosen Mannes, der einen Dolch, ein Instrument des Opfers und der Selbstverstümmelung, in der linken Hand und ein brennendes Herz in der Rechten hält und zwischen

²² Benvenuto 2014, S. 75.

²³ Vgl. Bataille 2018, S. 115.

²⁴ Vgl. Galletti 2018, S. 36.

dessen gespreizten Beinen anstelle der Genitalien ein Totenschädel und auf dessen Rumpf ein Labyrinth sitzt.²⁵

Diese Figur ähnelt der Ikonologie von Hobbes' künstlichem Riesen. Die entscheidende Neukodierung, der fehlende Kopf, unterstreicht aber die antiautoritäre Überzeugung der Acéphale-Gruppe und ihres Anliegens, die symbolische Autorität des Faschismus durch einen anti-rationalen und anti-patriarchalen Gegenmythos und eine diese präfigurierende Gegenikonologie zu brechen.²⁶ Die Figuration des modernen politischen Körpers wird dadurch nicht nur kritisiert; ihr Rationalismus und Absolutismus werden umgekehrt und auf eine durch Nietzsche inspirierte Antimetaphysik und Antipolitik umgewertet – eine Weltanschauung, die auf der Suche nach einer inneren Souveränität des Individuums gegenüber dessen Wünschen jedwede durch Gott oder Vernunft legitimierte Autorität opfert.

Gustave Courbets Realismus und Michel Serres' Mediologie der Engel

Diese Gegenikonologie ist eine alternative Antwort auf die anfangs formulierte Frage, wie Sprachbilder moderner Staatlichkeit ein System errichten, mit dem sich die Menschen einrichten und gegen die Unsicherheiten der modernen Welt rüsten. Auch Gustave Courbets Bild *L'Origine du Monde* aus dem Jahr 1866 kann als eine solche Alternative interpretiert werden. Die gespreizten Beine eines nackten Körpers deuten auf eine unbedeckte Vulva hin. Der Körper der Frau füllt die gesamte Leinwand aus, und zwar in einem solchem Ausmaß, dass ihr Kopf nicht mehr auf der Bildfläche Platz findet, sondern von einem Laken verdeckt wird bzw. auch durch den oberen Bildrahmen abgeschnitten wird.

Courbets Realismus ist gegen die idealen Körper der zeitgenössischen Kunst des Second Empire gerichtet und präsentiert einen Ausweg aus der Hegemonie, die das Politische auf den Körper ausübt. Courbet sagt von seiner Kunst, dass sie niemals gelogen habe.²⁷ Der Realismus lügt nicht, er präsentiert sachlich und ohne Schonung die gegenständliche

²⁵ Vgl. Galletti 2018, S. 26.

²⁶ Vgl. Bataille 2018, S. 117.

²⁷ Vgl. Metken 1997.

Welt. Dieser Realismus will hinter den rechten, angemessenen und idealen Körpern einen Körper ohne die Fantasie des Kopfes abbilden.

Courbets *L'Origine du Monde* kann in der Reihe der hier interpretierten Sprachbilder als emanzipatorisches Wagnis gedeutet werden, als gegenkulturelle Positionierung von Weiblichkeit, Körperlichkeit und Individualität. Die Welt ist nicht das, was wir uns zurechtrichten, oder gar dasjenige, das uns zurichtet, die Welt hat das Potential zum Neuanfang. Der Ursprung der Welt ist weiblich, körperlich und realistisch. Emanzipatorisch ist dieser Fokus auf den Körper auch im Sinne eines Aufstands des Körpers gegen den Geist des Idealismus, Universalismus und Rationalismus. Politisch ist das Bild durch die Konzentration auf den weiblichen Körper, der in einer Ökonomie der Sinnlichkeit benutzt und entzaubert wird. Das Gemälde gibt dem Körper, diesem einzigartigen und schönen Körper, die Würde zurück. Im Gegensatz zu den Models auf Werbeplakaten leuchtet dieser Körper von innen. Der Glanz auf der Haut wird nicht durch Scheinwerferlicht erzeugt, sondern durch die Farbe, die das Bild des Körpers selbst ist.

Der Glanz dieses Körpers wirkt auf ähnliche Weise überzeugend wie die politischen Körper in Bosses, Schawinskys und Massons Figurationen. In diesem Sinn zeigt auch Michel Serres' Studie zur Ikonologie der Engel auf das emanzipatorische Potential einer die Sprachbilder der Moderne kritisch kommentierenden und säkularisierenden politischen Ästhetik.²⁸ In dem Dialog zwischen der Flughafenärztin Pia und ihrem Freund Pantope erzählt Michel Serres die Geschichte der Medien und der Technologie im Bild des Engels. Engel sind Mittler, sie sind ein Sinnbild für Kommunikation als Übertragung von einer Sphäre in eine andere. Serres' Metapher der Engel ist selbst eine Übertragung aus dem Bereich der mystischen und religiösen Symbolik in die Sphäre der modernen Kommunikationstechnologie. Die Ambiguität der Engel, ihre Fähigkeit, Gutes und Böses zu tun, fällt dabei mit Serres' Bewusstsein von den Verheißungen und den Schrecken moderner Technologien zusammen.

Die Engel sind instabil, sagt Pia. [...] Hast du schon einmal unter bösen Menschen gelitten?

– Wirklich böse kenne ich nicht. ... Aber wie wohl jeder habe ich schon oft die Anmaßungen eitler, grausamer, unbarmherziger oder widerwärtiger Leute ertragen müssen.

28 Vgl. Serres 1995.

- die Tragödie der Engel liegt darin, daß sie sieben unschätzbare Gaben mitbekommen, wenn sie das Licht des Tages erblicken: Intelligenz, Anpassungsfähigkeit, Kreativität, Geschwindigkeit, Kraft, ein dauerhaftes Gedächtnis und Licht – insgesamt eine Last, die sie schier erdrückt. [...]
- Müssen wir also Mitleid mit diesen Starken haben? – Böse, weil intelligent; intelligent, weil böse – und beides, weil schwach. Da sie ungerecht sind, haben sie nie vom Wein der Kraft genossen, die auf den Vergleich verzichtet.²⁹

Conclusio

Die Metapher des modernen politischen Körpers verspricht (1) eine rationale Organisation des komplexen gesellschaftlichen Gefüges, (2) eine umfassende Darstellung der Aufgaben und zugewiesenen sozialen Positionen und (3) eine Entscheidungsgewalt in der Krise. Die rezitierende Erzählung des Staatsorganismus in der Moderne, mit seinen ineinandergreifenden Institutionen, den Organen der Verwaltung, Versicherung und Kontrolle, wird aber von Gegenerzählungen begleitet: Bataille beschreibt 1956 in *Die Souveränität* die Tragödie der Moderne als Enttäuschung der Erwartungen an das aufgeklärte und mündige Subjekt, »auf der Höhe des modernen Selbstbewusstseins, verschwendet sich das Subjekt selbst.«³⁰ Souverän ist, wer sich von allen Verbindungen zu irgendwelchen gesellschaftlichen Formen der Macht lossagt und »vollendet lächerlich«³¹ und »notwendig einsam«³² sich seines anthropologischen Erbes entledigt. Pantope fragt:

Wer kann der Instabilität widerstehen, die der wahren Intelligenz entspringt? Und wer lehnt Macht, Stellung und Herrschaft aus lauter Güte ab? – Fast niemand. – Daher der Sündenfall. [...] daß die Engel nur durch Macht und Ruhm, also durch Töten, zu Fall gelangen; daß sie dagegen Engel bleiben, wenn sie sich der Liebe hingeben. Nur durch Demut vermögen sie sich über dem Boden zu erheben. [...] Die Überlieferung nennt sie deshalb Seraphim – brennend und schwebend [...].³³

Die hier beschriebene Wandlung der Vorstellungen des modernen Staates im Bild des menschlichen Körpers zeigt, dass das Sprachbild des Staatskörpers erfolgreich für autoritäre als auch für demokratische Interessen

²⁹ Serres 1995, S. 213 f.

³⁰ Bataille 1978, S. 81.

³¹ Bataille 1978, S. 81.

³² Bataille 1978, S. 81.

³³ Serres 1995, S. 216.

adaptiert werden kann, es aber auch offen für neue Rekonfigurationen politischer Gemeinschaft ist. Diese können emanzipatorisch wirken, indem sie der sozialen Imagination neue Inhalte geben und eine innere Souveränität gegenüber der durch politische Sprachbilder figurierten Vorstellungswelt anzeigen. Die gegenkulturellen Sprachbilder geben uns ein Vokabular zur Kritik einer nicht abgeschlossenen Moderne, in der dasjenige wiederholt wird, was seit dem 18. Jahrhundert überzeugt: die Rede von der uneingeschränkten, absoluten und logozentrischen Macht des angesichts unmittelbarer Bedrohung autark agierenden Souveräns. Gleichzeitig zeigen uns die Bilder der nackten kopflosen Körper einen Ausweg aus dem Weg des geringsten Widerstands und ermutigen dazu, den Körper der Gemeinschaft neu zu konfigurieren. 

Literatur

- Bataille, Georges (1978): *Die psychologische Struktur des Faschismus / Die Souveränität*. München.
- Bataille, Georges [u. a.] (2018): *The Sacred Conspiracy. The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College of Sociology*. Hrsg. von Marina Galletti und Alastair Brotchie. London.
- Benvenuto, Sergio (2014): *Den Führer lieben*. In: *Lettre International* 105. Berlin. S. 74-79.
- Black, Max (1996): *Die Metapher*. In: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): *Theorie der Metapher*. Darmstadt. S. 55-79.
- Blumenberg, Hans (2013): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main.
- Bredenkamp, Horst (2012): *Thomas Hobbes – Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001*. Berlin.
- Castoriadis, Cornelius (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt am Main.
- Galletti, Marina (2018): *The Secret Society of Acéphale: »A Community of the Heart«*. In: Bataille, Georges [u. a.] (2018): *The Sacred Conspiracy. The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College of Sociology*. Hrsg. von Marina Galletti und Alastair Brotchie. London. S. 19-49.
- Gerstl, Doris (2018): *Eine Leviathan-Variante von Xanti Schawinsky: Bauhaus-Grafik für den Duce*. In: Stoellger, Philipp/Kumlehn, Martina (Hrsg.): *Bildmacht / Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: Wie Bilder glauben machen*. Würzburg. S. 127-146.
- Heidegger, Martin (1980): *Die Zeit des Weltbildes (1938)*. In: Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt am Main. S. 73-110.
- Heidegger, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main.
- Kantorowicz, Ernst (1992): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. Frankfurt am Main.
- Krois, John M. (2011): *Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen*. Berlin.

Lüdemann, Susanne (2011): Körper, Organismus. In: Konersmann, Ralf (Hrsg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt. S. 171-185.

Metken, Günter (1997): Gustave Courbet. Der Ursprung der Welt. Ein Lust-Stück. München.

Münkler, Herfried (1994): Politische Bilder, Politik der Metaphern. Frankfurt am Main.

Nietzsche, Friedrich (2018): Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. In: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hrsg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873 (KSA 1). München/New York. S. 873-890.

Plessner, Helmuth (1982): Zur Anthropologie des Schauspielers. In: Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften. Band VII: Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt am Main. S. 399-418.

Serres, Michel (1995): Die Legende der Engel. Frankfurt am Main/Leipzig.

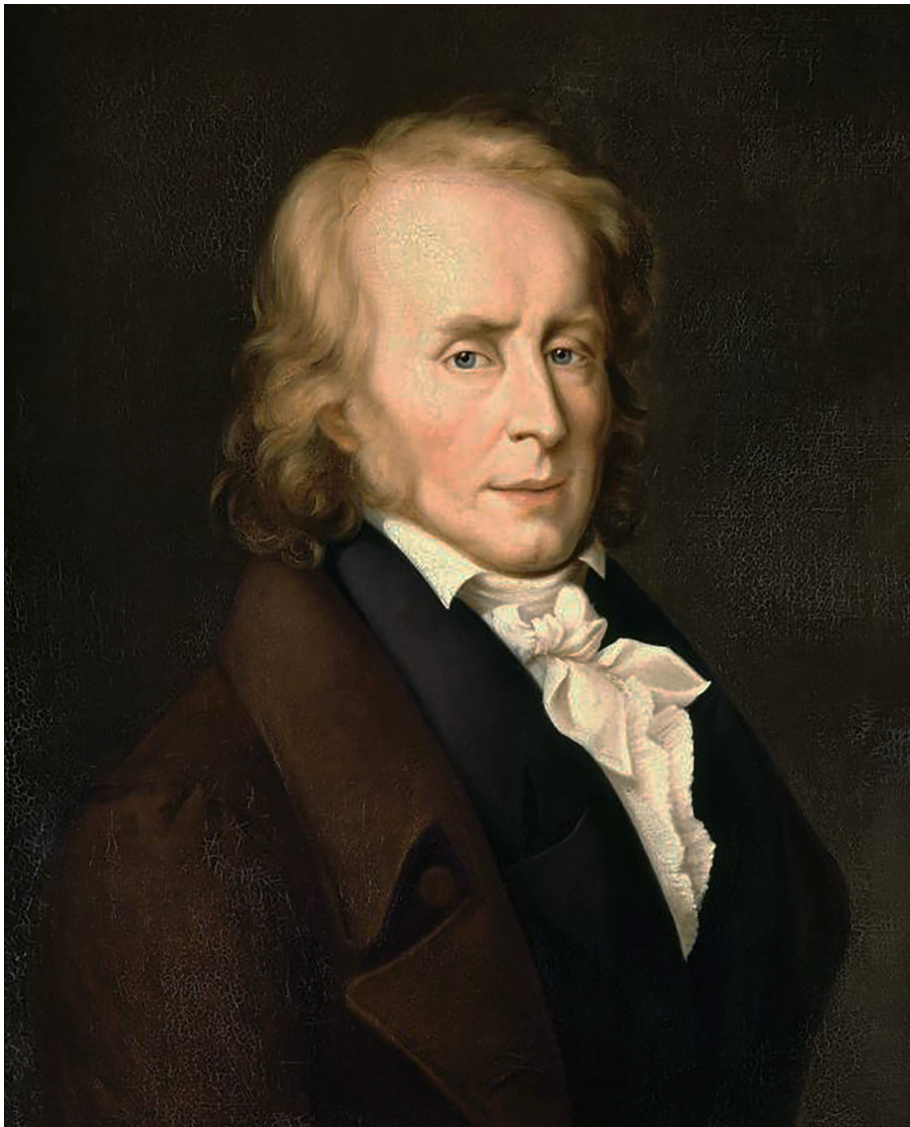


Abb. 10: Lina Vallier (tätig als Malerin von 1836 bis 1852): Benjamin Constant de Rebecque. Öl auf Leinwand. 65 × 54,5 cm. 1847. Schloss Versailles.

Verwalten statt Regieren

Der bürgerliche Traum vom Ende der Politik und seine ideengeschichtlichen Spuren

DANIEL HILDEBRAND

1. Konservative und liberale Vorstellungen vom Politischen als gemeinem Besten

Der bürgerlichen Ideenwelt liegt der Gedanke der Aufklärung zugrunde, Vernunft koordiniere bestmöglich das Zusammenleben. Vernunft wird seit den französischen Aufklärern zumeist als *la raison* konzipiert und somit als eine in sich stimmige und unstrittige widerspruchsfreie Wahrheit postuliert. Dieser Glaube gründet bereits in den antiken Naturrechts- und Vernunftlehren, wie sie maßgeblich auf Platon und Aristoteles zurückgehen.¹ Darin enthalten ist eine vor allem bildungsbürgerlich manifeste Überzeugung, dass die wesentlichen Leitlinien des Politischen nicht disponibel, sondern konstant seien. Es gelte, sie nur zu entdecken und offenzulegen.

a) Die Ideen des 19. Jahrhunderts

Indes verdichtete sich das Denken der Aufklärer konzeptionell erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der für den Liberalismus und Konservatismus jeweils einschlägigen Staatstheorie. Maßgeblich hierfür sind – neben vielen – der Schweizer Benjamin Constant als liberaler und der deutsche Friedrich Julius Stahl als konservativer Vordenker.

Constant konzedierte nun innerhalb des zeitlosen Vernunftrechts zweifelsohne Variablen oder recht eigentlich Parameter: »In seiner Ausprägung

¹ Vgl. Kaufmann 1960, S. 23.

aber soll es [sc.: das Vernunftrecht] durchaus dem Klima, den besonderen Sitten und der geschichtlichen Entwicklung eines Landes, der Mentalität seiner Bewohner Rechnung tragen«, resümiert die bis heute magistrale Studie von Lothar Gall jene Praktikabilität, wie sie dem starren aufklärerischen Vernunftrecht verliehen wurde.² Damit trug Constant – wie die Denker der Restaurationszeit – allgemein den schrecklichen Erfahrungen der Französischen Revolution Rechnung, die in die *Terreur* der Jahre ab 1791 gemündet war. Die Einsicht, dass vernunftrechtliches Denken nicht doktrinär und starr, sondern geschichtlich und flexibel zu begreifen sei, führte jedoch eher zu seiner Historisierung als zu einer Politisierung. »J'étais en mêmes temps liberal et antirévolutionnaire«, verortete sich der Schweizer selbst.³ Genau jener Satz unterscheidet das bürgerliche Politikverständnis, wie es sich im 19. Jahrhundert aus dem Geiste der Aufklärung heraus entwickelte, von den späteren linken Theorien. Diese hielten in ihren Grundlegungen und Annahmen vielfach deutlich intransigent an dem Glauben einer zeitenthobenen und einmal gesetzten Vernunft fest.

Auch dem Konservatismus des frühen 19. Jahrhunderts ist jene Vernunftskepsis eigentümlich, die gleichwohl niemals die Aufklärung und ihre Werte ablehnen ließ.⁴ Diese Zutat des Traditionellen entrückte auf eine sonderbare Art bürgerliches Denken jedoch wiederum dem Politischen. Motiv dieser Relativierung war ja gerade nicht, einen Meinungskampf oder einen Disput um das Relative auszulösen. Vielmehr war es ihnen darum zu tun, den wahren Kern der Aufklärung von seinen revolutionären Exzessen zu befreien und damit ein *ktêma es aiei* zu schaffen. Constant folgte, wie es klassischem Liberalismus, aber auch Teilen des Konservatismus eignet, einem »Vertrauen in eine prästabilisierte Harmonie des Soziallebens«.⁵ Somit ist jedoch dem modernen Liberalismus bereits mit seiner Entstehung beginnend die Möglichkeit eingeschrieben, sich zu ideologisieren.⁶

Die heute wieder so aktuelle Gefahr liberalen Denkens im Besonderen und bürgerlicher Politik ganz allgemein, aufgrund allzu voraussetzungsreicher Annahmen, Freiheit derart zu fiktionalisieren, dass sie der Mehrheit

² Vgl. Gall 1960, S. 50 sowie S. 296.

³ Vgl. Guizot 1858, S. 315.

⁴ Vgl. Kaufmann 1960, S. 1 f.

⁵ Vgl. Gall 1963, S. 296.

⁶ Vgl. Gall 1963, S. 297.

der Menschen im Namen derselben verwehrt bleibt, hat bereits vor zwei Generationen – im Rahmen seiner kritischen Würdigung – Gall herausgestellt.⁷

b) Die Herrschaft des Sachverstandes als bürgerliches Regierungs-ideal

Ist der Glaube an eine dem Politischen entrückte wissenschaftlich zu ermittelnde Wahrheit auch progressistischen, namentlich sozialistischen und kommunistischen Ideen etwa in Gestalt des Marxschen Geschichtsplans zu eigen, so unterscheidet sich bürgerlicher Rationalitätsglaube maßgeblich durch ein gleichsam soziologisches Phänomen: bürgerliche Mentalität und Lebenswelt. Wie ähnlich sich die politischen Weltanschauungsalternativen der Moderne indes sind, zeigt sich besonders eindrücklich darin, dass auch dem Liberalismus von seinem Beginn an das Ende des Staates *Télos* der Geschichte ist.⁸ Sind beide Richtungen in ihrem Vernunftglauben Kinder der Aufklärung, so glaubt das Bürgertum an die Macht, ja beinahe die Allmacht des Privaten und Individuellen. Linke erhoffen Lösung, gar Erlösung im öffentlichen Raum und auf der Ebene des Kollektiven. Eben hierin radiziert die stärkere Politizität von deren Weltanschauungen gegenüber dem Bürgertum. Aus dieser Differenz resultiert demgegenüber das Vertrauen des Bürgertums in die Regelung kollektiver Verhältnisse durch unabhängige als unpolitisch postulierte Institutionen einer Herrschaft des Sachverstands. Gerichte, Zentralbanken, Rechnungshöfe, schließlich allgemein jede Form dessen, was in der heutigen Politikwissenschaft etwas unbeholfen mit dem Begriff der »Ex-

⁷ »Dies eben war die große Gefahr einer auf ein abstraktes Menschenbild gegründeten politischen Theorie. In ihr wurden zwar jedem gewisse unveräußerliche Rechte zugestanden, darunter auch das Recht, Eigentum und Bildung zu erwerben. Männern wie Constant schwebten dabei jedoch immer nur jene vor Augen, die in der Lage gewesen waren [...], diese Rechte für sich geltend zu machen und sie materiell zu verwirklichen. Er ist sich niemals dessen bewusst geworden, dass dies doch immer nur eine sehr kleine Schicht sein konnte, so lange es nicht eine Institution in die Hand nahm – eine Institution, die in der modernen Gesellschaft nur der Staat sein konnte –, die Bildung zu verbreiten und den Erwerb von Privateigentum zu fördern.« Gall 1963, S. 302. Erinnern diese kritischen Bemerkungen aus dem Jahre 1960 nicht beinahe ein Menschenalter später daran, wie verengt ein strukturell nach über 200 Jahren unverändertes Denken des parteipolitischen Liberalismus auch heute Freiheit definiert? Auf einer materiell, ideell und rechtlich höheren Ebene scheint sich in der westlichen Welt dieselbe Problemlage zu wiederholen: Der Mehrheit ist es eben nicht mehr, wie noch eine Generation zuvor selbstverständlich, ohne weiteres möglich, sich eigenständig jenes Maß an tatsächlicher Freiheit zu erwirtschaften, was aber doch die Versprechen von Aufklärung und westlichem Verfassungsstaat gerade zentral ausmacht. Somit wiederholt sich das ewig gleiche liberale Dilemma, dass eben die größte Bedrohung der Freiheit, der Staat, zugleich ihr einziger ernstzunehmender Garant zu sein vermag. Vgl. Gall 1963, S. 305 f.

⁸ Vgl. Gall 1963, S. 298.

pertokratie« beschrieben wird, sind Inbegriff eines Versuches, entweder möglichst viel von der Idee des Privaten in den öffentlichen Raum hinein zu übertragen oder doch zumindest möglichst viel Freiraum dem Privaten zu bewahren.

2. Bürgerliches Politikverständnis und postmoderne Massendemokratie

Dieses spezifisch bürgerliche, letztlich der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts entlehnte Politikverständnis führt unter den spezifischen Verbindungen gegenwärtiger Massendemokratie mit aufkeimender Postmoderne zu eigentümlichen Widersprüchen.⁹ Diese mögen sich bis zu einem gewissen Grade zu einer Synthese mit der parlamentarischen Demokratie harmonisieren. Unübersehbar ist jedoch in der westlichen Welt – wenn auch mit national beträchtlichen Unterschieden – ein zunehmender Konflikt der stets hochpolitischen Demokratie mit der Idee kollektiver Steuerung durch allgemeinverbindlichen Sachverstand.

a) Der Konflikt von Mehrheits- und Sachverstandsprinzip: mehr als nur ein Konflikt zwischen Kollektivem und Individuellem?

Namentlich der Gedanke des kontinentaleuropäischen Rechtsstaats bzw. des US-amerikanischen *due process of law* und die Unabhängigkeit der Justiz, die eben somit auch eine eigene Verfassungs- und Verwaltungsjustiz hervorrufen, beruhen auf dem Gedanken der Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber einem potenziell übergriffigen Staat. Genau damit schleicht sich jedoch das Politische als kollektiv Erhebliches im Gewand des Individualschutzes ein: Politische Entscheidungen fallen im Rahmen eines bürgerlichen Institutionenschemas zunehmend in den Bereich einer Herrschaft des Sachverstands. Damit steht jedoch nicht nur liberale und konservative Gesinnung auf eine ganz andere Art als linke Ideologie in einem latenten Widerspruch zur Idee der Demokratie. Nein, vielmehr ist bürgerlichem, insbesondere liberalem Denken tendenziell eine Leugnung des Politischen zu eigen.¹⁰ Es liegt jedoch in der gleichermaßen abstrakten

⁹ Der Nestor deutschsprachiger Konservatismusforschung, Panajotis Kondylis, hat diesem Dilemma, dem sich jegliche Forschung zum Konservatismus ausgesetzt sieht, bereits vor einer Generation eine eigene Monographie gewidmet: *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne* (Kondylis 1991); vgl. bereits Kondylis 1986, S. 507.

¹⁰ Der Konservatismus stellt sich freilich bezüglich des Politischen durchaus indifferenter dar als der Liberalismus: Dort, wo er sich ideologisiert, erkennt er durchaus einen »Primat des Poli-

wie indefiniten Eigenart des Politischen, dass es sich gerade auf diesem Wege seiner Ignoranz unkontrolliert ausweitete und verschärfte. Ist der Parlamentarismus Frucht einer zutiefst bürgerlichen Politikauffassung, so bringt er zwangsläufig einen Parteienstaat hervor. Dieser muss jedoch zu einer Kolonisierung immer weiterer Bereiche zunächst des öffentlichen, sodann aber auch eines formal privat organisierten Lebensbereichs durch eben solche Parteien führen. Damit mögen sich einerseits Parteien bis zu einem gewissen Grade wiederum entpolitisieren, andererseits wird jedoch durch die Kolonisierung immer weiterer sozialer Räume durch Parteien immer mehr Gesellschaft politisiert. Einer gleichermaßen offenen wie offensiven Politisierung des Lebens durch progressistische und linke Anschauungen entspricht auf bürgerlicher Seite eine schleichende, wenn auch ursprünglich defensiv motivierte Politisierung. Es führte zu weit, der Frage nachzugehen, warum alle einschlägigen politischen Anschauungen der Moderne tatsächlich eine fortschreitende Politisierung des gesellschaftlichen Raumes bewirken. Einer von vielen Gründen dürfte zumindest auf ideenhistorischer Ebene im fortgesetzten Vernunftglauben der Aufklärung zu suchen sein. Ist in diesem Vernunftglauben das Ende des Politischen als etwas seiner Eigenart nach Streitigem angelegt, wie es in der wohl zugespitztesten Form Carl Schmitts »Begriff des Politischen« beschreibt,¹¹ so scheint gerade die Verleugnung des Politischen seiner Ausdehnung Vorschub zu leisten. Wird das Ende der Politik – wie auch dasjenige des Staates – durch progressistische Ideologien in eine weit entfernte Zukunft verlegt, was zwangsläufig einer offenen Politisierung von allem und jedem Bahn bricht, so ist bürgerliches, maßgeblich namentlich konservatives Denken genau umgekehrt politisch wirksam: Es leugnet nicht, dass es das Politische gibt, verlegt dieses aber sozialräumlich und mithin sodann freilich auch zeitlich in die Ferne. Das Reich des Politischen wird nachgerade als Einsiedelei und Rückzug von einer lebendigen Gesellschaft stilisiert. Es sollte dem Bürger nicht zu spüren sein und seine Auswirkungen mögen ihn erst spät und verdünnt erreichen.

Bürgerliches politisches Denken zeichnet sich gerade dadurch aus, aus einem jeden gegebenen Zusammenhang, auch wenn er zutiefst politisch

tischen« und mithin dessen Eigenart; vgl. Kondylis 1986, S. 58 f., Schoeps 1958, S. 79-180, Mohler 1962, S. 25 und 27 ff. Wo sich Konservatismus derart ideologisch versteift, entwickelt er sich allerdings bezüglich des Politischen und der Bedeutung des Staates in unzählige Widersprüche, wie Kondylis 1986, S. 59 scharfsinnig zeigt. Im hiesigen die Gegenwart untersuchenden Zusammenhang rekurriert der Begriff des Konservatismus hingegen in ideenhistorisch höchst problematischer Weise auf eine diffus »bürgerlich« zu beschreibende Politik.

11 Vgl. hierzu Schmitt 2015.

ist, das Politische verbannen zu wollen. Seinen wohl deutlichsten Ausdruck fand dies im sprichwörtlich gewordenen deutschen Biedermeier der Zeit des Vormärz.¹² Hierbei gilt es jedoch zugleich zu unterscheiden und einzuschränken: War der ursprüngliche historische Biedermeier ein Phänomen des liberalen Bürgertums, so bildete dieser Rückzug gerade die Folge eines seinerzeit dem Liberalismus opponierten, weil nämlich adeligen Konservatismus: Dieser zog sich eben gerade nicht zurück, sondern restaurierte sich als politisch dominante Kraft. Jene bürgerliche Anlage, sei sie heute nun als liberal oder inzwischen auch als konservativ wahrgenommen, führte namentlich im 20. Jahrhundert zu einer nicht zuletzt institutionell manifesten Sondierung und Arrondierung des Politischen. Im Szientismus der 1960er Jahre erlebte in der westlichen Welt der Glaube an eine wissenschaftliche und kybernetische Steuerung kollektiver Zusammenhänge, die die Politik ablöse, einen neuen Höhepunkt: Als »Ende aller Krisen« hat Gabriele Metzler diese Politik plakatiert.¹³

Ideologie bedeutet verdeutscht im Letzten nichts anderes als Wunschenken: In diesem Sinne zeigt die Art regelmäßiger Enttäuschung, wie sie weniger bürgerliche Parteien als vielmehr bürgerliche politische Kräfte der öffentlichen Meinung artikulieren, wenn solcherart unabhängige Institutionen mit nachgerade naturgesetzlicher Sicherheit einer allmählichen parteipolitischen Kolonisierung erliegen, dass bürgerliche politische Ideen keinesfalls weniger anfällig sind, sich zu ideologisieren. Hierin entblößt sich eine Naivität, kollektiv bindende und relevante Größen rein sachverständig gemäß vorfindlichen, gleichsam gesetzlichen Daten nur noch entdecken zu müssen. Kollektiv bindende Steuerung ist jedoch nicht nur im Sinne der Luhmannschen Politikdefinition das Politische schlechthin.¹⁴ Vielmehr beschreibt es stets eine Machtfrage, und es ist daher auch im Weberschen Sinne Politik.¹⁵ Dem linken Irrglauben einer totalen Disponibilität und universellen Machbarkeit durch die Politik korrespondiert die bürgerliche Naivität, Recht, Verfassung, vor allem aber Finanzierbarkeit setzten dem Politischen selbsttätig zwingende Grenzen, die regelmäßig gar derart eng vermutet werden, dass sich das Politische erledige.

¹² Diese Epoche bürgerlichen Denkens, der auch Constant unterfällt, erklärt Gall als Reaktion auf jenes Fiasko, das der Optimismus der Französischen Revolution erlebte. Vgl. Gall 1963, S. 321.

¹³ Vgl. Metzler 2002, S. 57-103.

¹⁴ Statt vieler Belege vgl. Luhmann 1987, S. 78.

¹⁵ Vgl. Weber 1919, S. 4.

Auf diese beiden ideologischen Überspitzungen ließen sich fast alle relevanten innenpolitischen Auseinandersetzungen in den kontinentaleuropäischen Demokratien der letzten 100 Jahre reduzieren. Dieses Merkmal bürgerlichen Politikverständnisses ist indes keinesfalls auf Kontinentaleuropa beschränkt: Es bildete einen der Höhepunkte des ansonsten intellektuell flachen Präsidentschaftswahlkampfes 2020, als der republikanische Senator Mike Lee expressis verbis äußerte, die USA seien keine Demokratie, sondern eine Republik.¹⁶ Tatsächlich scheint dies der Staatsaufbau weithin zu bestätigen, ohne dass sich diese Abhandlung in jene gleichermaßen intrikate wie komplizierte Diskussion verwickeln will;¹⁷ nicht zuletzt sind die USA eines derjenigen Länder, das zumindest zahlenmäßig über die meisten, vor allem aber am längsten über unabhängige Institutionen verfügt. Hinzu tritt, dass nicht wenige Ämter in staatlichen Kernbereichen der Direktwahl durch das Volk unterliegen. Einerseits anerkennt dies freilich sehr viel stärker den politischen Charakter solcher Ämter, andererseits stärkt und schirmt es solche Ämter gegenüber jenem Bereich, der offen und zweifelsfrei als Politik firmiert, ab. Die damit zumal in den Vereinigten Staaten von Amerika einhergehende Selbstverwaltung, die sich auf überschaubare, folglich lokale Einheiten verwiesen sieht, ist von Beginn an konstitutiv für bürgerliches Politikverständnis.¹⁸ In dieser Notwendigkeit von Überschaubarkeit liegt eine weitere Störquelle bürgerlichen Denkens unter den Bedingungen moderner Massendemokratie und postmoderner supranationaler Gewalt begründet. Konzepte wie das Subsidiaritätsprinzip vermögen diesen Konflikt nur sehr bedingt zu überwinden: Liberales und konservatives Denken ist letztlich auf räumliche Lebens- und Politikbedingungen ausgelegt, wie sie nicht mehr das Machtzentrum heutiger westlicher Gesellschaft darstellen.

b) Bürgerliche Weltbilder in einer Welt zunehmender Beschleunigung: Das Problem inhaltlicher Entleerung bürgerlicher Politik

Beschreibt die Vorstellung eines modernen Konservatismus bereits eine *contradictio in adiecto*, so war für sie in der Restaurationszeit die von Chateaubriand in den Jahren von 1818 bis 1820 herausgegebene Zeitschrift *Le Conservateur* zugleich namensgebend wie stilbildend.

¹⁶ Das Originalzitat bildete eine über den Kurznachrichtendienst *Twitter* abgesetzte Stellungnahme. Vgl. Lee 2020.

¹⁷ Grundlegend zur Antinomie von Demokratie und Republik in der US-amerikanischen Verfassung äußert sich das Standardwerk von Hertz 1999, S.32 ff. und passim.

¹⁸ Vgl. Gall 1963, S. 325.

Was jedoch im 19. Jahrhundert noch real anzutreffende traditionale als eben vormoderne Verhältnisse adressieren konnte, musste in einer Zeit zunehmender Beschleunigung immer weiter seine Projektionsfläche verlieren. Der Konservatismus sieht sich spätestens seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch den Begriff des »Strukturkonservatismus« ergänzt, der keinesfalls mit dem originären politischen Konservatismus des 19. Jahrhunderts oder gar auch nur bürgerlichen politischen Vorstellungen identisch sein muss. Vielmehr verhält er sich zur gleichnamigen politischen Anschauung kategorial heterogen. Tatsächlich stellt sich jedoch heute Strukturkonservatismus als eine vielfach weitaus wirkmächtigere Form von Konservatismus – sowohl im politischen Alltag als auch in den gedanklichen Bezugswelten der Bürger – heraus denn eine Weltanschauung, die teils weithin verschwundene, teils absurd gewordene traditionale Verhältnisse substanziell zu bewahren oder auch nur symbolisch zu reinszenieren sucht.¹⁹



Abb. 11: Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson (1767-1824): François-René de Chateaubriand. Öl auf Leinwand. 130 × 96 cm. Nach 1808. Musée d'Histoire de la Ville et du Pays Malouin, Saint-Malo.

Es ist in einer soweit ihrer Herkunft entrückten Kultur wie derjenigen des zeitgenössischen Kontinentaleuropas kaum möglich, ein sinnvolles Konzept von Konservatismus zu vertreten. Ursächlich hierfür ist nicht allein das Ausmaß dieser von jener Tradition wegführenden Entrückung. Denkbar wäre immerhin auch ein allmähliches Neuentstehen von Wertebeständen, Institutionen und Phänomenen, die folgenden Generationen wiederum als bewahrenswert erscheinen. Das tiefere Problem liegt in einer bereits im 20. Jahrhundert durchgängig anzutreffenden und bis in

¹⁹ Das widersprüchliche Verhältnis von bürgerlichem Denken und Strukturkonservatismus wird als zwar nicht aktuell, wohl jedoch potentiell angelegtes Phänomen bereits des 19. Jahrhunderts von Gall 1963, S. 304 herausgestellt.

die Belletristik, ja sogar die Psychologie hinein beschriebenen Beschleunigung, die gleichwohl noch immer weiter zunimmt. Der nihilistischen Postmoderne scheint noch stärker als der industriellen Moderne eine jeder Konservativität im Keime abgeneigte Beschaffenheit zu eignen.

Ist bereits in den Gedanken der Aufklärung eine Selbstaufhebung und Selbstenthebung, eine Absurdität und Pervertierung des Fortschritts als Möglichkeit aufgehoben, und realisiert sich diese mit zunehmendem Progress tatsächlich,²⁰ so sieht sich klassischer Konservatismus vollends marginalisiert, versteht er sich doch als Bewahren vormoderner, eben traditionaler Verhältnisse. Er ist Tradition schlechthin.

Seine zunehmende Absurdität in einer von sich permanent beschleunigendem Fortschritt geprägten Welt zeigt sich nicht zuletzt an seiner Haltung gegenüber der kollektiven Dysfunktionalität oftmals individueller Praxen: Sind diese Praxen nun einmal individuell, bewältigen sie als solche Folgen von Fortschrittsprozessen und kompensieren somit wiederum Störungen überkommener Gleichgewichte. Damit freilich geraten sie oftmals in Widerspruch zur staatlichen Ordnung. Solche Widersprüche müssen sich nicht unbedingt als kriminell niederschlagen, wenngleich Modernisierungskonflikte auch ein kriminologisches Phänomen formen. Dies ist indes nur eine spektakuläre Spitze eines nur abstrakt zu fassenden Verhaltenstypus der Massen: Sehr viel häufiger stellen sich solche individuellen, aber massenhaft anzutreffenden Praxen der Lebensbewältigung eben auf Basis möglicher Dysfunktionen von Fortschrittsnormen ein: »Die Wirklichkeit ist klüger als jede Politik«, ließe sich ordinär folgern. Indes sind nicht allein die Wahrung staatlicher Ordnung und die innere Widerspruchsfreiheit politischen Handelns, ja Ordnung als ein Wert per se dominantes programmatisches Element konservativer Politik, was im Zweifel bereits die Ablehnung damit geschützten oder ermöglichten Fortschritts überwiegt. Vielmehr wirkt zusätzlich ein zumindest allen nichtliberalen Politikern – ungeachtet ihrer weltanschaulichen Ausrichtung – ganz grundsätzlich gemeinsamer Habitus, sämtliches staatlich zu regeln: Somit werden de facto Konservative immer häufiger zu den entschiedensten Erfüllungsgehilfen progressiver Politik. Diese könnte oftmals weitaus weniger tiefgreifend in das Leben der Menschen hinein wirken, wenn sie nicht einen Verbündeten durch konservatives Ordnungsdenken

²⁰ Vgl. Hildebrand 2022, S. 145-168.

gewinne.²¹ Denn ist eine Ordnung als Formprinzip erst einmal inhaltlich weitgehend progressiv bestimmt und dem Wesen von Aufklärung und Moderne entsprechend widersprüchlich, wird konservatives Ordnungsdenken zum Katalysator progressiver Ziele. Bisweilen mögen solche Formalkonservatismen sich auch inhaltlich noch durch den Verweis auf einen gedachten organischen traditionellen Zusammenhang rechtfertigen. Dass dieser unterdessen zumeist schon an den außerpolitischen, also den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen unwiederbringlich zugrunde gegangen ist, beschreibt ein wiederkehrendes konservatives Dilemma der heutigen Zeit. Ideengeschichtlich lässt sich solches Ordnungsdenken bis hin zu einem Legalismus auf das 19. Jahrhundert zurückverfolgen.²²

Es mag pleonastisch anmuten, ist aber keinesfalls evident festzustellen, dass das Organische sich gerade durch seine Bindung an Zusammenhänge auszeichnet. Am Organischen festzuhalten, ist allein dann sinnvoll und zumeist auch nur zweckmäßig, wenn es auch tatsächlich als ein Zusammenhang begriffen wird. Dies anzuerkennen ist jedoch zum Begriff des Organs nachgerade tautologisch.²³ Zeichnet sich klassischer Konservatismus also durch ein Vertrauen in das überkommene Organische aus, so beschreibt er damit eine wenig kompromissfähige, weil schnell kompromittierte Anschauung: Nur äußerst eingeschränkt ist es möglich, einzelne Elemente preiszugeben, ohne die darüber erhaltenen nicht ihres Sinnes zu berauben²⁴ oder gar deren *Télos* ins Gegenteil zu verkehren.²⁵ Somit erklärt sich auch die in der heutigen Welt immer wieder anzutreffende vermeintliche Paradoxie, dass progressive Ideen und Politik Nischen traditionellen Lebens und Denkens schaffen, während konservative oder zumindest bürgerliche Politik wie auch die ihnen zugrunde liegenden Ideen solche Nischen nicht eben selten einer sozialen Flurbereinigung erliegen lassen. Allein die starke Reduzierung auf das Ökonomische bürgerlichen Politikverständnisses entfaltet sozialökologisch schon eine derartige flurbereinigende Wirkung. Auf jene ökonomische Zentrierung wird somit auch im Folgenden näher einzugehen sein.

21 Grundlegend zu dieser Eigenmacht von Ordnung: Anter 2004.

22 Stahl 1856, in seiner Folge vor allem aber Brockhaus 1868 sind prominente Vordenker dieser Spielart bürgerlichen Ordnungsdenkens; vgl. Kaufmann 1960, S. 4.

23 Vgl. hierzu in der vorliegenden Ausgabe Mackowitz 2022, S. 69–83.

24 Vgl. Kondylis 1986, S. 247.

25 Dass der »organische Gedanke [...] um- oder vielmehr weginterpretiert« wird, stellt bereits für den Konservatismus des 19. Jahrhunderts Kondylis 1986, S. 252 fest.

Konservatismus ist letztlich nur dann sinnvoll, wenn er an traditionellen Verhältnissen vergleichsweise geschlossen festhält. Damit läuft er aber unter den Bedingungen sich beschleunigender Veränderung unweigerlich Gefahr, reaktionär zu sein. Tatsächlich beschreibt es ein bis in das 19. Jahrhundert nachzuverfolgendes Phänomen, dass organische Legitimationsmuster zu einer Praxis von Reaktion und Diktatur führen.²⁶

Noch weitergehend ist ebenfalls bis in jene Zeit, womöglich gar in die vorrevolutionäre Epoche hinein, ein grundlegendes Dilemma konservativer Trägergruppen zu beobachten, wie sie seinerzeit der Adel, später dann das Bürgertum bildeten: Solche Träger des Konservatismus erliegen »der Heterogonie der Zwecke [...]: alles, was er [sc.: hier der Adel] unternahm, hat sich anders ausgewirkt, als er sich vorgestellt hatte, und es wendete sich schließlich gegen den eigenen Urheber.«²⁷ Kontraintentionale Wirkung scheint eine zeitlose Paradoxie des Konservatismus darzustellen. Dies liegt eben darin begründet, dass Konservatismus nur überkommene organische Zusammenhänge in ihrer Gesamtheit sinnvoll vertreten kann. Das ist aber unter den Bedingungen fortwährender Beschleunigung, wie sie für industrielle Moderne und noch stärker für saturierte Postmoderne kennzeichnend sind, kaum umzusetzen. Der eigentliche Wert konservativer Politik besteht darin, Noxen und Pathologien des Fortschrittsprozesses offenzulegen. Damit übernimmt er aber genau betrachtet eine Aufgabe, wie sie der öffentlichen Meinung und eben gerade nicht dem Staat und der auf ihn bezogenen Politik obliegen sollte. Die öffentliche Meinung wird aber seit mehr als einer Generation zumindest in Kontinentaleuropa nahezu ausschließlich von nichtkonservativen Kräften beherrscht.

Nicht zuletzt in daraus resultierenden inhaltlichen Entleerungen und Umkehrungen gründet wohl auch, dass in Kontinentaleuropa mittlerweile kein wirklicher politischer Konservatismus als valide Kraft mehr besteht.²⁸ Inwieweit der angelsächsische Konservatismus mit jenen Konzepten, wie sie der *Conservateur* und die Vorstellungen des 19. Jahrhunderts zugrunde legten, vergleichbar ist, sei dahingestellt.

Das – wenngleich fälschlich – Lenin zugeschriebene Wort vom Kapitalisten, der dem Marxismus noch den Strick verkaufen werde, an dem

²⁶ Vgl. Kondylis 1986, S. 246 ff. Solche organischen Legitimationsmuster sind übrigens nicht zwingend mit jenem Legitimitätstypus essentiell identisch, den Max Weber als »traditional« benennt. Das Organische ist weithin ein reiner Appell an die Tradition.

²⁷ Kondylis 1986, S. 247.

²⁸ Bereits Kondylis 1986, S. 507 und passim kam zum gleichen Ergebnis.

er sodann aufgehängt wird, offenbart eine tiefere Wahrheit, reflektiert die Karikatur vom Kapitalisten doch den Bürger als solchen: Nicht nur in einem ökonomischen, sondern auch in einem ideellen Sinne führt sich zumal der Liberalismus ad absurdum oder positiv formuliert: Er macht sich selbst überflüssig. Die Vorstellung einer unbegrenzt immer weiter ausdehnbaren Freiheit als eines immer neuen Schaffens von Freiheiten ist ebenso wenig realistisch wie die Vorstellung eines starren festen Kuchens, der bestenfalls neu verteilt werden könnte. Dem Liberalismus ist zuzugeben, dass die mit ihm einhergehende Zunahme wirtschaftlicher Ressourcen als materieller Grundlagen von Freiheit einer größeren Zahl auch größere Freiheit ermöglicht,²⁹ ohne dass dies zwangsläufig einen Freiheitsverlust für andere bedeutet. In solcher Weise jedoch das Fortschrittsverständnis auf das Ökonomische zu beschränken, verkennet, dass Freiheit eben doch keinesfalls eine unbegrenzte Ressource darstellt. Vermeintliche Emanzipation des Individuums ist notwendig immer eine Form von Ermächtigung. Im sozialen Raum bleibt diese jedoch nicht ohne Folgen für Dritte. Sie schränkt deren Möglichkeitsräume ein. In unüberschaubaren Verhältnissen anonymer Massengesellschaften, die heute globale Ausmaße angenommen haben, ist völlig offen, wer in welchem Zusammenhang diese Dritten sind, deren Möglichkeitsräume durch die Emanzipation der Einen beschnitten wird. Schon gar nicht erschließen sich solche Freiheitsverluste durch eine einseitig ökonomische Berechnung. Theoretisch denkbar bleiben indes sogar im globalen Maße die heute allseits beschworenen, aber selten belegbaren »Win-Win-Situationen«.

c) Der Primat des Ökonomischen: Inhaltliche Disponibilität oder existenzielle Leere?

Vielmehr hat sich bürgerliche Weltanschauung längst um die materiellen Aspekte des Lebens zentriert. Konservatismus bedeutet in der heutigen westlichen Kultur weithin Wahrung von Wohlstand. Konservative ideelle Inhalte, die im engeren und eigentlichen Sinne als Werte zu bezeichnen wären, verfolgt eine politisch oder öffentlich wirksame Strömung kaum noch.

Was eine inhaltliche Disponibilität bürgerlicher Weltanschauung begünstigt, ist jedoch nicht nur die zunehmende Entfernung von längst aufgegebenen traditionellen Lebensverhältnissen. Ebenso wenig ist es allein jene eigentümliche Absurdität, welche partielle und isolierte Bewahrung

²⁹ Vgl. Gall 1963, S. 296.

oder Erneuerung als Widerspruch zu voranschreitenden Modernisierungsprozessen regelmäßig zu verursachen und damit ein organisches Gefüge eher zu stören als zu nähren drohte. Nein, vielmehr sind es die Erfordernisse heutiger finanzmarktgesteuerter kapitalistischer Wirtschaftsverhältnisse, die gerade von jener Weltanschauung, die Wohlstandswahrung und -mehrung in den Mittelpunkt stellt, solche inhaltliche Disponibilität erfordern.³⁰ Der zentrale Wert des Wachstums verlangt, ideelle Werte, vor allem die klassischen Vorstellungen von Ehe, Familie und Geschlechteraufgaben, diesem Wachstumsimperativ unterzuordnen. Möglicherweise ist die gesellschaftsverändernde Wirkung dieser Wirtschaftsverfassung stärker als das unmittelbare Wirken des politischen Progressismus selbst. Insofern ist gegenwärtiger bürgerlicher Konservatismus mehr denn je selbst Motor von Fortschritt und Veränderung. Damit entfremdet er aber umso beschleunigter die Lebensverhältnisse heutiger Menschen denjenigen traditioneller Gesellschaften. Aus diesem Grunde ist es kaum möglich, das dieser Untersuchung zugrundeliegende Dilemma der gegenwärtigen Lage bürgerlicher Politik ideengeschichtlich zu erklären.

Rein theoretisch bleibt allein eine Form von Konservatismus stimmig, die für hiesige Umstände jedoch als reaktionär anzusehen ist: die Wiederherstellung traditioneller Verhältnisse. Dass ein solches Programm kaum praktikabel ist, erübrigt bereits die Frage zu erörtern, ob dies einer hinreichenden Zahl wie auch immer zu definierender Eliten oder einer Mehrheit der Bevölkerung wünschenswert sei.

Vielmehr vertreten, ja verkörpern sämtliche politischen Kräfte und Ideen, die sich selbst als liberalkonservativ oder bürgerlich verstehen, eine fervente Verteidigung des materiellen Wohlstandsniveaus und des Ideals seiner fortgesetzten Steigerung. Genau damit ist aber die Sache auch des Konservatismus und des Liberalismus allzumal diejenige aller politischen Ideen der Moderne: diejenigen Grundlagen zu schaffen, auf denen erst derjenige Progressismus möglich wird, der bereits im vergangenen Jahrhundert ansetzte, nicht allein Werte und Ideale des Konservatismus,³¹ sondern zunehmend auch des klassischen Liberalismus verschwinden zu lassen – ganz zu schweigen davon, dass jene Grundlagen erst den der heutigen Zeit spezifischen Postmaterialismus ermöglichen. Vielmehr hat sich der Konservatismus in den meisten Ländern des Westens in einen

³⁰ Vgl. Gall 1963, S. 301: Das klassische liberale Menschenbild kollidiert damit.

³¹ Klassischer Konservatismus scheitert bereits an seiner Unvereinbarkeit mit einer säkularen Gesellschaft; vgl. Stahl 1856, Bd. 2, S. 15 f. sowie Bd. 1, S. 499 ff.

sonderbaren Widerspruch verwickelt: Dieses ganz auf das Ökonomische reduzierte Politikverständnis ermöglicht erst seine eigene Bedrohung. Wertkonservativ beurteilt mag die in der heutigen westlichen Welt anzutreffende Form von Progressismus ganz anders als die progressiven Kräfte des 19. Jahrhunderts als *fleurs du mal* zu erachten sein. Das demgegenüber völlig verwandelte Verständnis von Konservatismus und Liberalismus, wie es gegenwärtiges bürgerliches politisches Bewusstsein konstituiert, mag in einem rein existenziellen Sinne verstanden gerade in seiner Reduktion auf ökonomische Vernunft sogar einen realen Machtgewinn bürgerlicher Politik erblicken. Dem korreliert jedoch im essentiellen Sinne begriffen ein völliger Verlust jeglicher Deutungshoheit solcher politischer Ideen.³²

Vermutlich liegt in der erörterten inhaltlichen Entleerung zumal konservativer, aber auch zunehmend liberaler Politik begründet, warum nicht nur im historisch belasteten Deutschland, sondern in der westlichen Welt insgesamt, so gut wie gar nicht mehr der Typus des ehemals nur ungenau zu definierenden Rechtsintellektuellen anzutreffen ist. Resultiert diese Entleerung, zumal im Falle des Liberalismus, teilweise schon in den Anschauungen selbst, so wird sie freilich vor allem durch die ununterbrochene Wandlung und Veränderung der Lebensumstände befeuert. Um es plakativ zu formulieren: Was soll außerhalb traditionaler Gesellschaften heute noch konservatives Ideengut sein, wenn nicht eine Reduktion auf ökonomisches Kalkül? Dies aber ist im Letzten nicht Essenz geistiger Sphäre.

Unbedingt heißt es, Politik von deren wissenschaftlicher Erforschung zu trennen, nicht nur, aber vornehmlich, wenn es an die Bedeutung der Kultur geht. Während sich die arrivierte Wissenschaft dem Politischen infolge des *cultural turn* immer weiter entfremdet hat, so haben zeitgenössische bürgerliche und konservative politische Kräfte ihrerseits bis heute ein Entscheidendes weder verstanden noch eingesehen: Aller Sträfllichkeit zum Trotz, das Politische derart zu vergessen, wie es namentlich heutige Historiographie kennzeichnet, entfließt Politik selbst stets der Kultur und nicht umgekehrt: »Politics is a downstream of culture.«³³ Das techni-

³² Verursacht vielerlei jene Reduzierung auf das Ökonomische, so mag eine ideengeschichtliche Wurzel die frühe Zentrierung auf die Tat als Wert an sich sein, wie sie bereits von Stahl gefordert wurde. Vgl. Kaufmann 1960, S. 17. Das Handeln, nicht das Denken, die Praxis, nicht die Theorie sind Sache des Konservativen.

³³ Das Andrew Breitbart zugeschriebene Zitat ist infolge der *embarras de richesse* des weltweiten elektronischen Netzes nicht mehr eindeutig auf seine originäre Quelle zurückzuführen. Der dem

zistische Politikverständnis der Bürgerlichen, Politik in Verwaltung und Geschäft aufgehen zu lassen, wird aus eben jener Verblendung heraus inhaltsleer. Paradigmatisch hierfür ist das Scheitern der Präsidentschaft Donald Trumps: Trump begriff Politik als *business*. Er löste – wie in einem kaufmännischen Synallagma – seine Versprechen ein – tatsächlich ein Unikum unter westlichen Politikern. Der begnadete Kaufmann Trump kümmerte sich jedoch nicht um die Implementierung seiner Reformen jenseits des formalen Rechts und der buchhalterisch korrekten Finanzierung. Glaubwürdigkeit und Bewusstsein wurden außer Acht gelassen, Legitimität und Responsivität rein formal verstanden. Somit konnte sein Nachfolger mit der gleichen Nonchalance reiner Federstriche auch alle noch so tiefgreifenden Veränderungen seines Vorgängers binnen weniger Wochen revidieren. Trump war es nicht gelungen, seinen Reformen die Nachhaltigkeit des Unantastbaren zu verleihen. Sein Handeln blieb administrativ und wurde nicht historisch. Darin liegt ein bedeutender Unterschied zu seinem Vorgänger Reagan.³⁴ Je konservativer und libertärer sich heutige Politik darstellt, desto intellektuellenfeindlicher ist sie. Mag die Intelligenzija auch nahezu geschlossen einer dogmatischen Observanz verhaftet sein, die sich lediglich in einem ungenauen Sinne als »links« apostrophieren lässt, was wiederum eigentlich ihr Verschwinden als solche offenlegt: Die Welt lässt sich nun einmal nicht gegen den Geist verändern. Vielmehr muss, wer die Welt verändern will, den Geist verändern.

Somit besteht die tatsächliche gesamtgesellschaftliche Funktion bürgerlicher Politik, wird der Begriff der Funktion in seinem engsten soziologischen Sinn verstanden, darin, autonom nicht überlebensfähigen Gesellschaftsentwürfen und politischen Ideologien immer wieder neu die notwendigen materiellen Ressourcen zur Verfügung zu stellen: Bürgerliche Politik ist somit zum zentralen Reproduktionsfaktor der materiellen Grundlagen vor allem des Kulturmarxismus geworden. Damit ist zunächst lediglich empirisch ein Ablaufmuster westlicher Gesellschaft beschrieben. Motivatorisch betrachtet mag dieser Mechanismus teils in Kauf nehmend oder ahnungslos, teils aber auch ganz im Gegenteil dem Zeitgeist schmeichelnd erfolgen. Vermutlich am häufigsten vollzieht sich diese Funktion absichtslos, was im apolitischen Ideal des Bürgertums begründet liegt. Im

Urheber wohl nächste Beleg dürfte ein von Lawrence Meyers noch zu Breitbarts Lebzeiten verfaßter und in Breitbarts gleichnamigem Medium veröffentlichter Artikel sein. Vgl. hierzu Meyers 2011.

³⁴ Einer der wenigen deutschsprachigen Autoren, die dies formuliert und möglicherweise überhaupt nur erkannt haben, ist Gérard Bökenkamp. Vgl. Bökenkamp 2021.

Rahmen dieser Arbeitsteilung des Fortschrittes begriffen ist bürgerliche Politik zumeist nicht dessen Urheber, sondern lediglich dessen Ursache, also nicht Autor, sondern Agent der beschriebenen gesamtgesellschaftlichen Funktion. Dies festzustellen muss jedoch auch des geraden Gegenteils stets gewärtig sein.

Das Bürgertum hat den Adel als vorherrschende gesellschaftliche Größe in vielerlei Hinsicht beerbt: Gleich ob es nun vom Adel einen nur noch begrifflich anverwandten Konservatismus leiht oder seiner angestammten Anschauung des Liberalismus treu bleibt, zieht es sich – wie dereinst der absolutistische Anstaltsstaat – in das Ideal der Apolitie zurück. Damit droht es aber preiszugeben, was dereinst sein Beruf war: Parlamentarismus und Demokratie, Zeitgeist und Deutungshoheit. 

Literatur

- Anter, Andreas (2004): Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen. Tübingen.
- Bökenkamp, Gérard (2021): Warum Trump das Spiel am Ende verloren hat. In: Die Achse des Guten. Veröffentlicht am 05.03.2021 um 12:00 Uhr. Online: https://www.achgut.com/artikel/warum_trump_das_spiel_am_ende_verloren_hat. Zugriff: 13.10.2022.
- Brockhaus, Friedrich (1868): Das Legitimitätsprinzip. Eine staatsrechtliche Abhandlung. Leipzig.
- Gall, Lothar (1963): Benjamin Constant: Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz. Wiesbaden.
- Guizot, Francois (1858): Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps. Bd. 1. Paris.
- Hildebrand, Daniel (2022): Fortschritt in der Sackgasse? Von negativer Individualfreiheit zu funktionaler Fremdbestimmung. In: The Turn 4. S. 145-168.
- Hertz, Dietmar (1999): Die wohlerwogene Republik. Das konstitutionelle Denken des politisch-philosophischen Liberalismus. Paderborn.
- Kaufmann, Erich (1960): Friedrich Julius Stahl als Rechtsphilosoph des monarchischen Prinzips. In: Kaufmann, Erich: Gesammelte Werke. Hrsg. von Hilger van Scherpenberg. Bd. 3: Rechtsidee und Recht. Rechtsphilosophische und ideengeschichtliche Bemühungen aus fünf Jahrzehnten. Göttingen. S. 1-45.
- Kondylis, Panajotis (1986): Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang. Stuttgart.
- Kondylis, Panajotis (1991): Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensformen. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne. Weinheim.
- Lee, Mike [@SenMikeLee] (2020): We're not a democracy [Tweet]. In: Twitter. Veröffentlicht am 08.10.2020 um 03:34 Uhr vorm. Online: <https://twitter.com/SenMikeLee/status/1314016169993670656>. Zugriff: 13.10.2022.
- Luhmann, Niklas (1987): Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen.
- Mackowitz, Laurin (2022): Sprachbilder moderner Staatlichkeit. Emanzipatorische Rhetorik und souveräne Politik. In: The Turn 5. S. 69-83.

Metzler, Gabriele (2002): Am Ende aller Krisen? Politisches Denken und Handeln in der Bundesrepublik der 60er Jahre. In: HZ 275. S. 57-103.

Meyers, Lawrence (2011): Politics really is downstream from culture. In: Breitbart News Network. Veröffentlicht am 22.08.2011. Online: <https://www.breitbart.com/entertainment/2011/08/22/politics-really-is-downstream-from-culture/>. Zugriff: 13.10.2022.

Mohler, Armin (1962): Konservativ 1962. In: Der Monat 14/163. S. 23-29.

Schmitt, Carl (2015): Der Begriff des Politischen. 9. Aufl. Berlin.

Schoeps, Hans-Joachim (1958): Konservative Erneuerung. Ideen zur deutschen Politik. Stuttgart.

Stahl, Friedrich Julius (1856): Die Philosophie des Rechts. 2 Bde. 3. Aufl. Heidelberg.

Weber, Max (1919): Politik als Beruf. München/Leipzig.



Abb. 12: Raffael (1483-1520): Die Schule von Athen. Fresko. 550 × 770 cm. 1510 bis 1511. Saal der Signatur, Vatikanische Museen.

Homo politicus

Der Mensch als politisches, religiöses und historisches Lebewesen
aus der Sicht der Philosophie

LUDWIG SIEP

1. Das vernünftige politische Lebewesen

Die »politische« Philosophie, auf die ich mich im Folgenden stütze, führt schon in ihrem Begriff das griechische Wort *polis*, das ursprünglich »Stadt« bedeutet. Es wurde aber schon von Aristoteles auch auf Königreiche – wie das persische – angewandt.¹ Das griechische Denken und seine Rezeption in der römischen Welt, aber auch in den Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam, hat das Denken über das Politische bis heute maßgeblich beeinflusst – natürlich nicht allein.² Die Bestimmung des Menschen als »politisches Lebewesen« (*zoon politikon*) geht auf Aristoteles zurück.³ Sie war für ihn untrennbar mit der Definition des Menschen als vernunft- und sprachbegabt (*zoon logon echon*) verbunden. Man kann die aristotelische Tradition des *homo politicus* heute durch natur- und kulturwissenschaftliche Einsichten stützen. Hirn- und Verhaltensforschung haben auch die physiologischen Grundlagen der spezifisch menschlichen Fähigkeiten und Mängel aufgedeckt.

Der Mensch verfügt über wenig »Instinkte« bzw. genetisch angelegte Überlebensstrategien und hat eine lange ungeschützte Entwicklungs-

¹ Gegen die Einschränkung von *polis* auf Stadtstaaten (und die Übersetzung »Stadt«) vgl. Schürtrumpf in Aristoteles 1991, S. 173.

² Vgl. zu den Einflüssen auf die griechische Philosophie in aller Kürze meine Einleitung in Siep 2017, S. 9-28.

³ Vgl. Aristoteles' *Politik* 1253 a2 in Aristoteles 1994, S. 47. Die Begriffe *politikos* (der Politiker) und *politeia* (Verfassung der Stadt) kommen schon bei Aristoteles' Lehrer Platon vor.

phase.⁴ Menschliche Individuen sind auf Hilfe angewiesen, können aber fremde Intentionen auch leichter verstehen und sind lernfähiger als andere Tiere.⁵ Die menschliche Sprache, in der sich allgemeine Begriffe und Regeln bilden und mitteilen lassen, unterscheidet sich von den Lauten der übrigen Tiere – auch von sehr komplizierten, wie etwa die Gesänge der Vögel. Individuen und Gruppen können sich stärker spezialisieren⁶ und ihre Erfahrungen und Kompetenzen in die Fähigkeiten und das Gedächtnis der Gruppe einbringen. Der Mensch ist zwar weniger als andere Tiere an seine Umgebung angepasst, kann aber natürliche Ressourcen »kultivieren« und für sich nutzen. Durch seine verschiedenen Lebensweisen kommt er früh in Gruppenkonflikte – etwa zwischen Sesshaften und Nomaden (»Kain und Abel«). Er bildet größere Gemeinschaften der Verteidigung und der internen Beratung unter Rückgriff auf individuelle Kenntnisse und Auffassungen. Diese Gruppen müssen nach innen und außen einen Grad der Gewaltlosigkeit sichern, der erst Arbeitsteilung und Zusammenwirken für gemeinsame Güter möglich macht.

Aristoteles nennt solche Gruppen gemeinsamer Entscheidung »Polis«. Grundlage von Beratung und Entscheidung ist die menschliche Sprache, die es erlaubt, Tatsachen, Ziele und Regeln in Urteilen und Schlüssen zu formulieren und für Handlungen Gründe anzugeben. Bei den Griechen bedeutet *logos* sowohl »Begriff« wie auch »Vernunft«, »Sprache« und »Rede«. Vernünftige Lebewesen können sich auf Regeln verpflichten und fordern voneinander Rechenschaft über ihre Gründe. Sie können auf Willkür und Zwang verzichten, können argumentieren oder einander Gründe geben (griech. *logon didonai*) – sowohl für individuelles als auch gemeinsames Handeln. Das im Austausch von Gründen zu gemeinsamen Entscheidungen fähige (»vernünftige«) Lebewesen ist notwendigerweise ein politisches.

Die Sprache des politischen Lebewesens ist bei Aristoteles die öffentliche Rede – die antike Kultur war weitgehend eine orale, mündliche.⁷ Man kann sich in öffentlicher Rede untereinander über das für alle Nützliche und Schädliche, Gerechte und Ungerechte verständigen. Solche durch gemeinsame Regelung nach innen und durch Selbstbehauptung nach außen

4 Die These des Menschen als »physiologische Frühgeburt« stammt von Portmann (vgl. Portmann 1973).

5 Zum Verstehen fremder Absichten schon im Kindesalter vgl. Tomasello 2016.

6 Vgl. zur innerartlichen Spezialisierung durch kulturelle »Einmischung« Osche 1974, S. 110.

7 Treffende Bemerkungen dazu bei Mynott 2018, Kap. 4, S. 43-63.

agierende Gemeinschaften werden seit Aristoteles »politisch« genannt. Wenn sie auf einer Gleichheit aller als Mitbestimmende beruhen, heißen sie bei Aristoteles »Politie«, später Demokratie, Herrschaft des Volkes.⁸

Sie unterscheidet sich von der Herrschaft eines Einzigen, der sich auf übermenschliche Kräfte und Einsichten beruft, eines Königs oder von Gott beauftragten Priesters in der Monarchie (wörtlich Einzel- oder Alleinherrschaft). Unterschieden ist sie aber auch von der Herrschaft Weniger, die reicher, mächtiger oder klüger als die anderen sind oder als solche gelten, der Aristokratie. Will man auch diese Herrschaftsformen »politisch« nennen, muss man den Begriff weiter verstehen, nämlich in Bezug auf das »Gewaltmonopol« in einem Gebiet. Das ist der »Begriff des Politischen«, den Max Weber im frühen 20. Jahrhundert mit Blick auf die Vielzahl der Staats- und Herrschaftsformen in der Geschichte prägte.⁹ Diese Gewalt muss aber den Gehorchenden gegenüber legitimiert sein, wenn sie nicht von stets veränderlichen Kräfteverhältnissen abhängig sein soll. Legitimiert wird sie durch die Zustimmung zu den gemeinsamen Regeln oder die Überlegenheit des Einzelnen oder der Wenigen, die höhere Einsicht oder Kräfte besitzen oder suggerieren (Max Weber spricht von »Charisma«).¹⁰ Minimal genügt zur Legitimation solcher Herrschaftsformen die Einsicht, dass man bei einem »Gewaltmonopol« in Ruhe seine Ziele verfolgen kann. Man muss sich nicht ständig bedroht fühlen und auf mögliche Übergriffe der Mitmenschen vorbereiten, wie es der englische Philosoph Thomas Hobbes schon im 17. Jahrhundert ausgeführt hat.¹¹ Aber »Ruhe und Ordnung« oder *law and order* lässt die Bedürfnisse und Fähigkeiten vernünftiger und politischer Menschen zur Mitbestimmung über die Regeln des Gerechten nicht zur Geltung kommen.

⁸ Zu Aristoteles' Staatsformenlehre und seinem Begriff der »Politie« (einer Synthese von Wahl durch alle Bürger und Ämter für die »besten unter den Bürgern«) vgl. *Politik* 1279 a23-b10 in Aristoteles 1994, S. 140-142, zur »Politie« als Mischform vgl. *Politik* 1293 b23-1294 b41 in Aristoteles 1994, S. 192-197. Die moderne repräsentative Demokratie – anders als die antike direkte Herrschaft aller Bürger – entspricht der Synthese von Demokratie und Aristokratie in der Politie.

⁹ Vgl. Weber 1988, S. 506.

¹⁰ Vgl. Weber 1988, S. 507.

¹¹ Vgl. Hobbes 2011, S. 119-125 sowie hierzu zur Kommentierung Nida-Rümelin 2008, S. 89-106.

2. Das politische, religiöse und historische Lebewesen

Menschen sind aber nicht nur politisch, sie leben auch in Familien, an gemeinsamen Orten und in Tätigkeiten, z. B. des Nahrungserwerbs, in denen sie Gewohnheiten entwickeln und teilen. Darunter sind Alltagsgewohnheiten (Rhythmen des Tages, des Jahres etc.) oder auch Gewohnheiten des Denkens. Menschen denken seit jeher darüber nach, warum bestimmte Dinge in der Welt passieren, wie die Welt entstanden ist und was die Zukunft bringen wird. Auch das Fragen nach Gründen und Ursachen gehört unabdingbar zu ihrer Vernunft. In der frühen Geschichte der Menschheit gehörten dazu vor allem Fragen nach den Ursachen folgenreicher Naturerscheinungen und der Gründe zwischenmenschlicher Konflikte. Als Urheber günstiger und vor allem katastrophaler Naturerscheinungen und »Schicksalsschläge« galten dabei in den meisten Kulturen übermenschliche Kräfte in der Natur oder auch der Welt der Verstorbenen (Ahnen, Vorfahren). Von der Gunst solcher Wesen hing man in noch stärkerem Maße ab als von der Gunst mächtiger Menschen. Um Unglück zu vermeiden, musste man den Willen dieser Wesen erkennen und befolgen. Auch die Kämpfe zwischen Gruppen um knappe Mittel – etwa zwischen Bauern und Hirten – entschieden sich aufgrund der stärkeren übermenschlichen Helfer, der Götter.¹² Die richtigen Götter zu identifizieren und ihre Wünsche zu erfüllen (durch Verhalten und Rituale ihrer Verehrung), wurde der wichtigste Teil der gemeinsamen Lebens- und Denkweisen in der Gruppe. Sich daran zu binden, bedeutet, einer *religio* anzugehören (aus dem Lateinischen: »verbinden, verpflichten«).

Die Lebens- und Denkweisen der Menschen verändern sich aber, vor allem in der Folge der Generationen, viel weitergehend als selbst bei nahe verwandten Tieren. Menschen lernen aus Erfahrungen und übernehmen erfolgreiche Ergebnisse, auch von anderen Gruppen. Von diesen Erfahrungen gibt es Erzählungen, später schriftliche Berichte. Die Erinnerungen daran und die Beschäftigung damit stärken das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der durch Traditionen verbundenen Gruppe. In späteren Zeiten werden sie allerdings auch zur Quelle der Auseinandersetzung über ihre Deutung und das, was daraus für die Zukunft folgt. Man kann

12 Wettergottheiten und Kampfhelfer gehören auch zu den Vorläufern des Gottes Abrahams (vgl. Römer 2018, S. 62). Die Rolle Gottes als Helfer im Krieg blieb bis weit ins mittelalterliche Europa maßgeblich (vgl. Althoff 2022, S. 44, 104-107, 143-149, 192 f.; Borgolte 2006, S. 120, 205). Die Unterlegenen haben, außer bei großen Konversionen, nicht die Schwäche ihres Gottes, sondern ihren Verstoß gegen seine Gebote als Ursache angesehen.

den Menschen auch das *historische* Lebewesen nennen. Das »Tempo« der Veränderungen in unterschiedlichen Kulturen – beharrenden oder »traditionalen« und solchen, die Entwicklung, Veränderung, »Fortschritt« positiv bewerten – ist aber sehr verschieden. Die Geschwindigkeit der Entwicklungen hängt aber nicht nur von diesen Einstellungen ab, sondern auch von natürlichen (Klima etc.) und in der Neuzeit zunehmend von technischen Veränderungen. Globalen technischen Strukturen können sich heute auch »traditionale« Kulturen kaum noch entziehen – oft kommt es aber zu Konflikten zwischen den angestammten Traditionen einerseits und andererseits den Verhaltensweisen, die durch Anpassung an technische Strukturen entstehen.

3. Einschneidende historische Veränderungen

Aufgrund der historischen Veränderungen seiner Lebens- und Denkweisen ist sowohl die politische als auch die religiöse »Natur« des Menschen heute nicht mehr dieselbe wie in den frühen Zeiten. Wenn man die Bedeutung dieser Entwicklung für die religiöse und politische Lebensweise des Menschen zu begreifen versucht, kann man sehr vereinfacht zwei Hauptstufen herausheben.¹³ Die *erste* ist die Annahme von Göttern, die den Menschen selber in verständlicher Sprache oder Schrift mitteilen, was richtig und falsch, gerecht und ungerecht ist. Das hat zu unterschiedlichen Formen von »Offenbarungsreligionen« geführt. »Verständlich« heißt aber auch, dass es den Menschen nachvollziehbar ist und ihren eigenen Erfahrungen entspricht. Der Empfänger dieser Offenbarungen – das ist die *zweite* Stufe – versteht sich selber als einer, der über seine persönliche Annahme der Offenbarung entscheidet. Und zwar aus seinen eigenen Erfahrungen und »inneren« Überlegungen, samt einem »Gefühl« für Gerechtigkeit, das man Gewissen nennt. Wenn Götter ihre Anhänger nicht nur – wie menschliche Alleinherrscher – ihrem Willen unterwerfen wollen, können sie nur an solcher freien Verehrung interessiert sein.¹⁴ Und für Menschen ist ein Leben nach eigenen Erfahrungen, Überlegungen und Entscheidungen wertvoller – ihrer Vernunft gemäßer – als bloßes Gehorchen oder die Nachahmung von Konventionen.

¹³ Für das Folgende vgl. die sehr viel ausführlichere Darstellung bei Habermas 2018.

¹⁴ So formuliert John Locke in seinem Brief über Toleranz von 1689, dass eine erzwungene Verehrung – statt einer aus innerer Überzeugung – Gott missfalle (*displease*). Vgl. Locke 1957, S. 15.

Die hier primär in der Religionsgeschichte angedeutete Entwicklung hat ihre Parallele in der Herrschafts- und der Denkgeschichte. Menschen nehmen in steigendem Maße Befehle und Gewohnheiten nicht einfach hin – nach dem Motto: »das ist der Wille des Herrschers«, »das hat immer gegolten« etc. Sie fragen vielmehr nach den Gründen, warum ihnen auferlegte Gebote richtig, gut oder gerecht sind. Daher nehmen sie »anthropomorphe« Erzählungen von Geistern, Göttern und göttlichen Vorfahren der Herrscher – wie noch im antiken Rom – nicht mehr einfach hin. Mit diesem Nachfragen nach Gründen und Ursachen, sowohl von Ereignissen wie für Normen, entsteht auch die Philosophie. Sie ist aber kein Geheimwissen, sondern aktiviert und autorisiert die Vernunft eines jeden. Platon hat das an der Figur des Sokrates paradigmatisch dargestellt – anhand eines einfachen Mannes, der durch die Straßen geht und die Menschen fragt, warum sie dieses und jenes glauben, für richtig und für selbstverständlich halten. Und ob ihre innere Stimme, wenn sie dabei aufmerksam sind, ihnen dabei wirklich zustimmt. Aristoteles hat daraus die Regeln selbständigen und folgerichtigen Denkens entwickelt, die Logik. Aber auch die Grundlagen des »disziplinierten« Nachdenkens über richtiges individuelles und gemeinsames Handeln: Ethik und Politik (griech. *politike episteme*, wörtlich »Wissen über die Polis«). In der Ethik hat dann das »sokratische Gewissen« eine immer größere Rolle gespielt. In der europäischen Philosophie entwickelte sich daraus die Theorie des autonomen Denkens und Entscheidens, das von allen Autoritäten unabhängig ist, aber Regeln folgt, die für alle einsehbar und akzeptabel sind (Descartes, Kant).

Die Entdeckung der Freiheit des eigenen Denkens und Gewissens hatte auf die Dauer gewaltige Auswirkungen auf die politische Natur des Menschen. Ihre Entwicklung ging immer mehr in die Richtung gemeinsamer, gleichberechtigter (»demokratischer«) Weisen des Beratens und Entscheidens. Denn *zum einen* wollten Menschen über das, was ihnen der Eine oder die Wenigen als richtig befahlen oder verkündeten, selber mitreden und nur in dem Maße folgen, in dem es sie überzeugte. Die dazu notwendigen Mittel des Lesens, Verstehens und des logischen Denkens sollten allen zugänglich sein und nicht in elitären Schulen monopolisiert werden. *Zum anderen* scheiterten immer öfter die Versuche, durch gewaltsame Verbreitung der eigenen »richtigen« Religion (»Missionierung« im alten

Sinn der meisten Religionen)¹⁵ die Herrschaft über andere zu erweitern und Herrschaftsgebiete zu vergrößern. Durch den Zerfall religiöser Großreiche, aber auch durch Vertreibungen und Migrationen, entwickelten sich immer mehr Gebiete, in denen Menschen verschiedener Lebensweisen und Religionen zusammenlebten. Und in denen sie den Anspruch erhoben, selbst zwischen den ihnen einleuchtenden Überzeugungen zu entscheiden. Das Risiko des ewigen Heils oder Unheils muss dann auch jeder selbst tragen, es kann und darf ihm nicht fürsorglich (»paternalistisch«) abgenommen werden.¹⁶ Andererseits darf sich niemand und keine Gruppe durch den Glauben oder Unglauben des Anderen gestört, verunsichert oder beleidigt sehen – das würde nur die Schwäche seiner eigenen Glaubensüberzeugung bekunden. Das schließt Streitgespräche und »Apologetik«, also Versuche, die Überlegenheit des eigenen Glaubens theoretisch zu erweisen, nicht aus. Strikt ausgeschlossen ist aber jede Anwendung von Gewalt und Zwang.

Um das ohne Kämpfe, also unter Erhaltung des Gewaltmonopols zu erreichen, wurde eine Politie bzw. ein Staat »erfunden«, der sich verschiedenen Religionen gegenüber neutral verhält. Der Weg führte dabei – nicht nur, aber besonders in Europa – über jahrhundertlange religiöse Bürgerkriege und Staatenkriege. Am Ende stand die Erkenntnis, dass physische Macht keine religiöse Überzeugung bewirken kann, dass die Menschen sich aber auch nicht gewaltsam oder »indoktrinierend« von ihren Formen des religiösen Lebens abbringen lassen. Der Staat wurde in die Rolle des Schlichters gedrängt, der keine eigenen religiösen Inhalte lehrt und durchsetzt. Vielmehr sollte er den Frieden zwischen den religiösen Gruppen sichern und auch die Freiheit, sich jeder davon freiwillig anzuschließen oder sie zu verlassen. Wenn man eine oder sogar alle aus Überzeugung verlässt, darf man nicht buchstäblich »ins Nichts« der Schutz- und Hilflosigkeit fallen. Man muss weiterhin den Schutz der Staatsbürgerschaft genießen. Man nennt einen solchen Staat manchmal »säkular« oder »weltlich«.¹⁷ Wenn die Lehren der Vergangenheit gelten – was in vielen säkularen Staaten bis in dieses Jahrhundert allerdings nicht der Fall war – dann darf unter »säkular« nicht das Vorherrschen von Religionslosigkeit oder die Bekämpfung von Religionen verstanden oder

¹⁵ Zu den Differenzen zwischen dem christlichen »Missionsauftrag« und der Glaubensverbreitung im Islam vgl. aber Borgolte 2006, S. 242 f.

¹⁶ Das ewige Leben gegen die Irrtümer des zeitlichen zu retten, war ja lange eine Rechtfertigung von Folter und Todesurteilen in der Inquisition.

¹⁷ Vgl. hierzu aus historischer und verfassungsrechtlicher Sicht Dreier 2018.

praktiziert werden. Es gibt keinen notwendigen oder politisch erzwingbaren Fortschritt von Religion zu säkularer Vernunft. Legitim säkular ist ein Staat nur dann, wenn er allen Religionen ihre Lebensweise lässt, sie schützt und ermöglicht, aber Streit und Gewalt zwischen Religionen, Konfessionen und (auch nichtreligiösen) Weltanschauungen verhindert.

4. Konsens und Dissens in der demokratischen Politik

Ein Problem ist aber damit sozusagen vorprogrammiert: Wenn Individuen und Gruppen unterschiedliche Weltanschauungen vertreten und sich in »öffentlicher Rede« über das gemeinsame Nützliche, Gute und Gerechte streiten, also Politik betreiben, wie können sie sich dann einigen?

Es gibt verschiedene Stufen der Einigung. Die Grundlagen des neutralen Staates und der individuellen Überzeugungsfreiheit müssen unter allen Gruppen und Weltanschauungen Konsens sein, auch wenn ihm jeder aus unterschiedlichen Gründen zustimmen kann: religiöse Bürger aus den Quellen ihrer verschiedenen Religionen, nichtreligiöse aus vernünftigen Überlegungen und aus weithin geteilten Erfahrungen. Seit langem schreiben Staaten diese Übereinstimmungen in Verfassungen nieder. In einigen davon, wie etwa der deutschen, gibt es unveränderliche und unterschiedlich schwere – d. h. nur mit großen Mehrheiten – veränderliche Rechte und Pflichten.¹⁸ Unveränderlich sind die Unantastbarkeit der Menschenwürde und die Rechtsstaatlichkeit. Rechtsstaat bedeutet, dass Rechte und Pflichten von allgemeinen Gesetzen festgelegt werden, an denen jeder Bürger – zumindest durch die Wahl seiner Repräsentanten – mitwirken kann. Darauf muss jeder Akt der staatlichen Gewalt (Polizei, Richter usw.) zurückgeführt werden. Zugleich muss der Schutz gegen staatliche »Verdrehungen« dieser Regeln durch unabhängige Richter gesichert sein (Verfassungsgericht).

Dass die Menschenwürde unantastbar ist, kann man aus der Überzeugung ableiten, dass jeder in gleichem Maße von Gott gewollt (geschaffen, geliebt etc.) ist und keiner von Gott oder Natur einem anderen Menschen unterworfen ist. Man kann es aber auch aus den Fähigkeiten als vernünftiges Wesen ableiten, eben vor allem derjenigen, jeder Wahrheit und jeder Regel durch eigene Erkenntnis und Selbstverfügung zu folgen.

¹⁸ Verfassungsänderungen bedürfen in Deutschland einer Zweidrittelmehrheit, die Art. 1 des Grundgesetzes (Menschenwürde) und 20 (sozialer Rechts- und Bundesstaat) sind sogar unveränderbar (»Ewigkeitsklausel« von Art. 70).

In den Geschichten der Völker gibt es zudem historische Erfahrungen, die allen auf oft schreckliche Weise gezeigt haben, was man Menschen *nicht* antun darf: die Demütigung als Sklaven oder Zwangsarbeiter, das Quälen im Krieg oder bei »drakonischen« Strafen, die »Gehirnwäsche« oder »Umerziehung«, das freie Denken und Wollen verleugnen – und viele andere Verletzungen fundamentaler Menschenrechte.¹⁹ Was »Würde« bedeutet, kann man präzise oft erst in Bezug auf die besonderen Menschenrechte erklären.

Zu diesen inhaltlichen Rechten, auf die man sich aus verschiedener Herkunft des Lebens, Glaubens und Denkens einigen muss, gehören auch formale Regeln der gemeinsamen Ausführung des Gerechten bzw. der Verhinderung des Ungerechten. Formale oder prozedurale Regeln des Gerechten gibt es schon bei der Entscheidung über Streit und der Durchsetzung der für alle geltenden Gesetze – etwa, dass bei einem Rechtsstreit beide Seiten gehört werden müssen (*audiatur et altera pars*, wie es schon die Römer nannten). Oder, dass etwas vor der Tat verboten sein muss und nicht erst nachträglich zu einem Vergehen gemacht werden darf (*nulla poena sine lege*). Es gibt aber auch Regeln für die Gesetzgebung und die zur Ausführung der Gesetze Beauftragten. An der Gesetzgebung müssen alle beteiligt sein, wenn sie dabei nicht aufgezwungenen Befehlen, sondern eigener Einsicht und Zustimmung folgen sollen. Vorbildlich formuliert wurde dieses Prinzip der »Autonomie« von Rousseau und Kant.²⁰

Bürger müssen an der Gesetzgebung teilnehmen, durch Volksabstimmungen oder periodische Wahl von Abgeordneten. Sie sind auch selber im Prinzip zur Ausführung der Gesetze und Beschlüsse berechtigt, d. h., sie können in »politische Ämter« gewählt werden. Schon Aristoteles fordert den periodischen Wechsel zwischen Regierenden und Regierten. Nur wenn sie selber gelegentlich zu den Regierten gehören, werden Regierende das Wohl aller Bürger und nicht nur das eigene (die eigene »Tasche«) dauerhaft im Blick haben. Eine politische Macht, die einem niemand auf legalem Wege nehmen kann, verführt dagegen zum Missbrauch zugunsten eigener Interessen, als einzelner oder Gruppe (»Klientel«). Der Akt,

¹⁹ In der Präambel der Vereinten Nationen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 ist der Zusammenhang mit diesen Erfahrungen betont, »da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen, und da verkündet worden ist, dass einer Welt, in der die Menschen Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not genießen, das höchste Streben des Menschen gilt« usw.

²⁰ Vgl. Rousseau ¹1762/1986, S. 18 f. und Kant ¹1797/1968, S. 223 sowie S. 314.



Abb. 13: Jean-Jacques-François Le Barbier (1738-1826): Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*). Öl auf Holztafel. 71 × 56 cm. Ca. 1789. Musée Carnavalet, Paris.

einen Staatsführer »auf Lebenszeit« zu wählen, ist fast unausweichlich mit Schutzlosigkeit der Bürger verbunden. Wenn private Gewalt und Bürgerkrieg nur durch ein staatliches Monopol legitimer (d. h. auf Gesetzen beruhender) Gewaltausübung verhindert werden kann, dann muss

es auch einen Schutz gegen den »Schützer« selber geben. Der »Monopolist« muss vom Missbrauch der Gewalt gegen seine eigenen Bürger abgehalten werden. Dazu dienen die Menschenrechte als Abwehrrechte, die Rechenschaft der Amtsträger vor den Bürgern oder Repräsentanten und die Begrenzung der Amtszeit durch Wahlen. Heute diskutieren die Vereinten Nationen auch über einen Eingriff von außen, wenn ein Staat seiner *responsibility to protect* gegen seine Bürger nicht gerecht wird. Das birgt allerdings die Gefahr des Vorwandes für Interventionsinteressen anderer Staaten und der Auflösung des staatlichen Gewaltmonopols in einem Gebiet in sich.²¹

Über den grundsätzlichen Schutz der menschlichen Würde und über die Rechtsstaatlichkeit muss es einen Konsens geben, wenn auch aus verschiedenen Quellen. Aber Menschenrechte harmonieren nicht von selber, zwischen der individuellen Autonomie, der traditionell der Schutz von privatem Eigentum, freiwilligem Tausch und freier Berufswahl dient, und der gemeinsamen Autonomie der Gesetzgebung sind Spannungen möglich. Privateigentum und Markt können zu privater Macht über das Politische führen. Aber auch in der gemeinsamen Gesetzgebung haben nicht alle den gleichen Einfluss, vor allem im Zeitalter der (heute grenzüberschreitenden) Massenmedien. Debatten werden oft aus dem Hintergrund gesteuert, von »Eliten« bzw. Bruderschaften gleicher Interessen und Überzeugungen. Die öffentliche Diskussion findet nicht mehr auf dem Marktplatz statt, der Einfluss des Einzelnen auf die »öffentliche Rede« (Aristoteles) wird geringer. Auch die sozialen Medien ändern daran nichts Grundlegendes – im Gegenteil, sie tendieren zur Abschließung Gleichgesinnter nach außen (Echokammer, Siloeffekt etc.).

Ein Ausgleich ist schon in der Geschichte der Menschenrechte versucht worden: Abwehrrechte wurden durch Sozialrechte ergänzt, die Einzelne und abhängige Gruppen (Lohnarbeiter etc.) stärken und ihnen Mittel geben, Einfluss auszuüben (Tarifrecht). Später kam die kulturelle Selbstbestimmung, Rechte auf Bildung und ökologische Rechte dazu.²² Vor allem die letzteren betreffen globale öffentliche Güter, die nur gemeinsam geschützt und realisiert werden können. Ein unverträglicher Gegensatz

²¹ Vgl. Kreß 2019.

²² Zu den Erfahrungen, die den »Generationen« der Menschenrechte (Abwehr- und Mitbestimmungsrechte, soziale Rechte, kulturelle und ökologische Rechte) zugrunde liegen, vgl. Siep 2021b, S. 7–28. Zu den internationalen Auseinandersetzungen und den Menschenrechtspakten der UN bis 1976 vgl. Nußberger 2009, Kap. 5.

besteht zwischen Individualrechten, Gruppenrechten und dem Gemeinwohl nicht. Im Bereich der Religionsfreiheit etwa zeigt sich, dass die Freiheit des Individuums zur öffentlichen Ausübung seiner Religion mit Gruppenrechten verbunden ist. Auch Sozialrechte, etwa im Bereich des Arbeitsrechts, betreffen Gruppen (z. B. Gewerkschaften). Bürger müssen aber immer erneut politische Gruppen und Koalitionen bilden, um die Schwachen und Diskriminierten zu stärken.

Fairness und die Beseitigung von Diskriminierung gehören zum allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit, die seit Aristoteles Gegenstand der Politik ist. Anders als in der klassischen Polis wurde der Begriff zunehmend von einer Tradition geprägt, die vor allem in den Religionen immer eine besondere Bedeutung hatte: der Einsatz für die Schwachen, die Armen und die Kranken. Der größte Teil dieser Schwächen geht ja auf natürliche Veranlagungen oder soziale Schicksale zurück, an denen die Betroffenen keine Schuld trifft. Aber selbst wenn einiges selbst verschuldet ist, verlangt die wechselseitige Solidarität, auf die jeder angewiesen ist, auch eine Bereitschaft zum Vergeben und Kompensieren. Zu denen, die besonders gefördert werden müssen, gehören auch die Kinder, die der Bildung und Ausbildung bedürfen, die Schutzsuchenden aus anderen Staaten und die zukünftigen Generationen, deren Lebensgrundlagen durch übermäßigen Verbrauch und Schädigung der natürlichen Umwelt gefährdet sind. Auf all diesen Gebieten gibt es Gemeinsamkeiten religiöser und humaner Grundanliegen, die zur Basis von Rechts- und Sozialstaaten geworden sind.²³ Aber es gibt auch berechtigte Meinungsverschiedenheiten und konkurrierende Gesetzesvorschläge.

Da bei einer gemeinsamen Selbstregierung Entscheidungen nur durch Mehrheiten getroffen werden können, ist es eine Forderung der Rechtsgleichheit, dass die Rechte der Minderheiten nicht verletzt werden. Minderheiten sind nicht nur Glaubensgemeinschaften, sondern auch Menschen mit Verhaltensweisen, die von der Mehrheit abweichen, aber keine Rechte verletzen. Es gibt keinen Anspruch von Mehrheiten, dass Minderheiten ihren »Werten«, d. h. ihren traditionellen Lebensweisen und Überzeugungen, folgen. Das gilt auch für sexuelle Orientierungen, die in freiheitlichen Staaten Privatsache sind. Auf dieser Neutralität beruhen ja auch die Freiheiten von Religionsgemeinschaften, nach ihren mög-

23 Auch die Sozialstaatlichkeit nach Art. 20 (1) gehört im deutschen Grundgesetz zu den unveränderlichen Grundlagen.

licherweise strengeren Regeln zu leben. Ferner gehört zum Recht der Minderheiten, dass Gesetze zwar befolgt werden müssen, der Unterlegene aber zugleich in der »politischen Willensbildung«, d. h. dem gewaltlosen Kampf um Mehrheiten, für neue Vorschläge werben darf. Durch regelmäßige Wahlen können sie in absehbarer Zeit gesetzliche Gültigkeit bekommen. Allerdings müssen diese Vorschläge oder Programme stets auf das Wohl aller und die Sorge für die Schwachen gerichtet sein, nicht etwa allein auf die Stärke der eigenen Gruppe oder den Einfluss der eigenen »Wahrheit«. Wenn das Streben zur Behauptung und Stärkung der eigenen Identität (»Identitätspolitik«) allem anderen übergeordnet wird, dann ist das keine wirkliche Emanzipation von Diskriminierung, sondern mit dem »Politischen« des modernen Rechtsstaats unvereinbar.²⁴

Sozusagen zwischen den unveränderlichen Rechten und den Meinungen über das »politisch Richtige« stehen die Sachinformationen, die jede Regierung, aber auch die politischen Kräfte (d. h. die Mehrheiten anstrebenden Gruppen) und die Bildungseinrichtungen brauchen. Für sie sind die Wissenschaften zuständig, die über Methoden, Geräte und »Quellen« verfügen – über Letzteres vor allem historische Wissenschaften.²⁵ Ihre Ergebnisse sind keine ewigen Wahrheiten, sondern die am besten belegten Erfahrungen und Theorien nach Übereinstimmung aller qualifizierten Wissenschaftler. Man kann sie mit Argumenten der gleichen unabhängigen Art bezweifeln und neue vorschlagen, die mit den Messdaten, Quellen und Anwendungserfahrungen – etwa in der Medizin und Technik – besser übereinstimmen. Aber solange die Wissenschaften weltanschaulich neutral und demokratisch – d. h. mit gleichen Rechten jedes Qualifizierten – arbeiten, müssen ihre Resultate trotz aller politischen Meinungsunterschiede anerkannt werden. Ursachen von Krankheiten etwa kann man zum größten Teil objektiv erkennen und auf dieser Grundlage behandeln – niemand ist an seiner Krankheit im moralischen oder religiösen Sinne schuldig. Allenfalls Unvorsichtigkeit oder »ungesunde« (Gesundheitsrisiken erhöhende) Lebensführung kann einem zugerechnet werden.

Im Bereich der Naturwissenschaften ist das relativ unproblematisch, solange man etwa zwischen kausalen Erklärungen der Entstehung des Universums und der Erde und religiösen Deutungen eines transzendenten Ursprungs (»Schöpfung«) unterscheidet. Das Letztere kann die Wis-

²⁴ Vgl. Siep 2022.

²⁵ Zu deren Methoden vor allem die Quellenkritik gehört, d. h. die Aufdeckung der Vorurteile und Interessen des Autors oder Auftraggebers eines historischen Berichtes.

senschaft nicht widerlegen, aber es gibt auch keine wissenschaftliche, glaubensunabhängige Evidenz dafür. In staatlichen Einrichtungen, auch Bildungseinrichtungen, kann man sich nur auf das Erstere berufen. Schwieriger wird es bei den historischen Wissenschaften. Über die Deutung der eigenen (nationalen) Vorgeschichte gibt es auch unter Historikern – erst recht aber unter Politikern – einen Streit, der immer wieder zu Gebietsansprüchen und Kriegen geführt hat. Dem gegenwärtigen Krieg zwischen Russland und der Ukraine sind jahrhundertelange Streitigkeiten über die gemeinsame und getrennte Geschichte vorausgegangen.²⁶ Dabei verletzen Historiker oft ihre Verpflichtungen zu wirklich interessefreiem Quellenstudium und darauf gestützten Hypothesen. Sie liefern den Herrschern das »Narrativ«, das diese für die Mobilisation ihrer Unterstützer brauchen. Was man aus der Vergangenheit lernen kann, ist aber vor allem, wie sich die eigene Verfassung auf das Leben und die Rechte der Menschen ausgewirkt hat.²⁷ Vor allem die Wiederkehr von Machtmissbrauch und »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« kann man durch geeignete Institutionen und öffentliche Wachsamkeit zu vermeiden oder zumindest zu erschweren suchen.

Wissenschaftlichen und politischen Streit gibt es auch darüber, was zum Schutz der Gesundheit der Bevölkerung in Fällen von Seuchen, die sich durch Kontakte schnell verbreiten, an Freiheitsbeschränkungen zumutbar ist. Körperliche Integrität gegen staatlichen Zwang ist ein hohes Gut, aber der Schutz vor Ansteckung ebenfalls. Gerade in modernen Massengesellschaften herrscht eine nahezu unbegrenzte Beweglichkeit und Möglichkeit körperlicher Nähe. Es gibt aber auch eine moderne Medizin, die seit dem 19. Jahrhundert die Ursachen für Krankheiten und ihre Verbreitung erforscht und mit erheblichen Erfolgen bekämpft hat. Die Methoden dafür sind für jeden nachvollziehbar und gegen jede Form von Wunschdenken gut abgesichert.²⁸ Es gehört zu den gegenseitigen Schutzpflichten, sich Vorbeugungsmaßnahmen mit geringer Belastung und durchschnittlich sehr geringen Risiken zu unterziehen. Gewaltlosigkeit verlangt nicht nur den Verzicht auf gewaltsames Handeln, sondern auch die Unterlassung gefährdender Verhaltensweisen. Moderne Wissenschaft ist also nicht eine Weltanschauung unter anderen. Ihre Informationen für das politische

²⁶ Vgl. Kappeler 2017.

²⁷ Vgl. Siep 2014.

²⁸ Das ist der Sinn der sog. »randomisierten Doppelblindversuche«, in denen zur Vermeidung von Wunschdenken weder der ärztliche Forscher noch der Behandelte den verabreichten Wirkstoff kennt; vgl. Schöne-Seifert 2007, S. 105 f.

Handeln sind vielmehr eine Voraussetzung der Weltanschauungsneutralität des Staates. Und die wiederum sichert, dass jeder nach der Weise leben kann, die ihm als die sinnvollste erscheint, solange er den anderen die gleiche Freiheit einräumt. Auch dafür muss man Beschränkungen seiner Wünsche und Gewohnheiten hinnehmen und etwa religiöse Gebäude, Kleidung oder öffentliche Riten (Prozessionen etc.) »fremder« Religionen tolerieren. Dass ist nicht immer ideal auflösbar, etwa, wenn staatliche Neutralität von Amtsträgern oder Orten (Schule, Gericht) mit religiösen Symbolen kollidiert. Ein »politischer« Streit ist ein solcher, der in öffentlicher Rede ausgetragen und nach demokratisch-rechtsstaatlichen Verfahren entschieden wird. Als religiöser Mensch muss man die Zumutung aushalten, dass andere von den geglaubten absoluten Wahrheiten nicht überzeugt sind und dass sie ihr privates und öffentliches Leben selber gestalten dürfen. Keiner darf im Andersdenken eine Beleidigung seiner eigenen Überzeugungen oder sogar seines Gottes sehen. Andere zu überzeugen, muss ohne Druck erfolgen, durch Beispiel und evtl. durch Erzählung davon, was das eigene Leben mit Sinn erfüllt. Das ist die einzige Form von Missionierung, die mit Freiheitsrechten vereinbar ist.

Für Aristoteles gehörte zur »Polis« noch mehr als Respekt vor den Rechten des anderen. Er hielt eine Art »Bürgerfreundschaft« für notwendig. Allerdings lebten in seiner Polis kaum Bürger anderer Religionen oder ethnischer Zugehörigkeiten – einige davon wollte er sogar von den gleichen Rechten der Bürger ausschließen. Die Ungleichheiten in seinem Begriff des Menschen, die ihn – wie in seiner Zeit verbreitet – Sklaverei rechtfertigen ließ, werden in der Philosophie schon seit langem kritisiert. Die europäische Philosophie hat aber bis ins 18. Jahrhundert solche Widersprüche zum Begriff des vernünftigen und politischen Menschen sozusagen »mitgeschleppt«. Erst dann hat sie einen Begriff der wechselseitigen und symmetrischen Anerkennung zwischen *allen* Menschen entwickelt.²⁹ Für solche Anerkennung ist die rechtliche Gleichheit nur eine Stufe, zu der weitere Stufen der wechselseitigen Achtung, Zuwendung und Solidarität kommen müssen.³⁰ Das schließt Unterscheidung und Abgrenzung nicht aus, solange sie nicht mit Zwang oder Diskriminierung verbunden sind.

²⁹ Aber selbst von den Entdeckern dieses Begriffes wurde er noch sehr inkonsequent angewandt. Vgl. Siep 2010, S. 77-91.

³⁰ Vgl. Siep 2021a, S. 55-67.

Nach Auffassung der heutigen politischen Philosophie sind die beiden erwähnten Stufen der historischen Entwicklung von Politik und Religion – also individuelle Überzeugungsfreiheit und Pluralisierung der Weltanschauungen in der gleichen Bürgerschaft – unumkehrbar. Sie können nur als Zuwachs an Freiheit und Friedlichkeit begriffen werden. Insofern kann man den modernen pluralistischen Rechtsstaat als die bisher angemessenste Form der Ermöglichung der politischen »Natur« des Menschen verstehen. Das heißt aber nicht, dass seine zukünftige Geltung gesichert ist. Immer wieder wird mit Gewalt versucht, in einem Gebiet die Einheit von Glauben, Gesetz und »ewiger« Herrschaft durchzusetzen.³¹ Auch die Versuche, dieses Gebiet, durch eine Geschichtsmythologie legitimiert, gewaltsam zu vergrößern, haben nicht aufgehört. Das aber wird den Möglichkeiten des Menschen als eines zu vernünftiger öffentlicher Rede fähigen, in Denken und Lebensformen selbstbestimmten Wesens nicht gerecht. Nachhaltig sind solche Formen des Politischen – jetzt nur im rudimentären Sinne des Monopols legitimer physischer Gewalt verstanden – bisher nicht gewesen. Philosophisch rechtfertigen lassen sie sich schon lange nicht mehr. 

31 Nach der berühmten Formel Ludwigs XIV.: »Une foi, une loi, un roi.«

Literatur

- Althoff, Gerd (2022): Gott belohnt, Gott straft. Religiöse Kategorien in der Geschichtsdeutung des Frühen und Hohen Mittelalters. Darmstadt.
- Aristoteles (1991): Politik. Buch I. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Berlin.
- Aristoteles (1994): Politik. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg.
- Borgolte, Michael (2006): Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. Berlin.
- Dreier, Horst (2018): Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne. München.
- Hobbes, Thomas (2011): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Teil I und II. Aus dem Englischen von Walter Euchner, kommentiert von Lothar R. Waas. Berlin.
- Kant, Immanuel (¹1797/1968): Die Metaphysik der Sitten. In: Kant Immanuel: Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. 6. Berlin. S. 203-494.
- Kappeler, Andreas (2017): Ungleiche Brüder. Russen und Ukrainer vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München.
- Kreß, Claus (2019): On the Principle of Non-use of Force in Current International Law. In: Just Security. Veröffentlicht am 30.09.2019. Online: <https://www.justsecurity.org/66372/on-the-principle-of-non-use-of-force-in-current-international-law/>. Zugriff: 15.09.2022.
- Locke, John (1957): Ein Brief über Toleranz. Englisch-Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Julius Ebbinghaus. Hamburg.
- Mynott, Jeremy (2018): Birds in the Ancient World. Winged Words. Oxford.
- Nida-Rümelin, Julian (2008): Bellum omnium contra omnes. Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des *Leviathan*. In: Kersting, Wolfgang (Hrsg.): Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. 2. Aufl. Berlin. S. 89-106.
- Nußberger, Angelika (2009): Das Völkerrecht. Geschichte – Institutionen – Probleme. München.
- Osche, Günther (1974): Ökologie. Grundlagen, Erkenntnisse und Entwicklungen der Umweltforschung. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau [u. a.].

- Portmann, Adolf (1973): Vom Lebendigen. Versuche zu einer Wissenschaft vom Menschen. Frankfurt am Main.
- Römer, Thomas (2018): Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus. Darmstadt.
- Rousseau, Jean-Jacques (¹1762/1986): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Übers. und hrsg. von Hans Brockard, unter Mitarb. von Eva Pietzcker. Stuttgart.
- Schöne-Seifert, Bettina (2007): Grundlagen der Medizinethik. Stuttgart.
- Siep, Ludwig (2010): Toleranz und Anerkennung bei Kant und im Deutschen Idealismus. In: Siep, Ludwig: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009. München. S. 77-91.
- Siep, Ludwig (2014): Vom mystischen Körper zur Erfahrungsgeschichte. Nation im Deutschen Idealismus und heute/Du corps mystique à l'histoire-expérience: la nation dans l'idéalisme allemand et aujourd'hui. In: Revue de Métaphysique et de Morale 81 (2014/1). S. 40-73.
- Siep, Ludwig (Hrsg., 2017): Kindler Kompakt: Philosophie. Stuttgart.
- Siep, Ludwig (2021a): Formen und Stufen der Anerkennung. In: Siep, Ludwig/Ikähäimo, Heikki/Quante, Michael (Hrsg.): Handbuch Anerkennung. Wiesbaden. S. 55-67.
- Siep, Ludwig (2021b): Gibt es eine Hierarchie der Menschenrechte? Überlegungen aus systematischer und historischer Sicht. In: Zeitschrift für Menschenrechte 15/2. S. 7-28.
- Siep, Ludwig (2022): Antworten auf »Vier Fragen zur Identitätspolitik«. In: Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie 41/1. S. 82/83, 92/93, 102/103, 112-114.
- Tomasello, Michael (2016): Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral. Aus dem Amerikanischen von Jürgen Schröder. Berlin.
- Weber, Max (1988): Politik als Beruf. In: Weber, Max: Gesammelte Politische Schriften. Hrsg. von Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen. S. 498-560.



Abb. 14: Folio einer Koran-Handschrift im Kufi-Duktus mit Versen aus Q 22. Tinte und Gold auf Pergament. 22,5 × 29,7 cm. 9. bis 10. Jahrhundert. Freer Gallery of Art, Washington, D. C.

Aktueller Stand der historisch-kritischen Koranforschung¹

ANA DAVITASHVILI

Einführung – Definition der historisch-kritischen Koranforschung

Die historisch-kritische Koranforschung ist ein wichtiger Teil der modernen Koranforschung (Qur'ānic studies), die zurzeit in Westeuropa, den USA und Kanada floriert. Sie arbeitet mit der historisch-kritischen Methode und verdankt dieser ihre Bezeichnung. Im Zentrum der modernen historisch-kritischen Koranforscher bzw. der Koranforscher im Allgemeinen befindet sich der Koran. Moderne Koranforscher haben anspruchsvolle Wege entwickelt, um den Korantext zu analysieren. Man konzentriert sich auf den Inhalt, die Struktur, Rhetorik und den Stil des Koran. Man betont auch das spätantike² Milieu des Koran.

Die überwiegende Mehrheit der Koranforscher ist sich darüber einig, dass die historisch-kritische Koranforschung zur Koranforschung gehört. Hingegen gibt es eine Diskussion darüber, ob die moderne Koranforschung umfassender zu definieren sei, wenn der Koran doch im Zentrum des Interesses steht. Eine Diskussion darüber ist im Jahr 2016 bei einem Treffen der *International Qur'anic Studies Association* (IQSA) entbrannt: Die bekannte amerikanische Koranforscherin Kecia Ali schlug beispielsweise vor, als Teil der Koranforschung jedwede Beschäftigung mit dem Koran zu definieren: die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte und die

¹ Zu weiteren Beiträgen über den aktuellen Stand der Koranforschung vgl. Rippin 2020, S. 39-50, Stewart 2017, Sinai 2018b.

² »Spätantike« ist ein Begriff, der die damals bekannte Welt bis 750 n. Chr. umfasst. Vgl. Neuwirth 2017b, S. 165-185 sowie allgemein Neuwirth 2010.

Redaktion des Korantextes, seine Existenz als materielles Objekt, sein Gebrauch in den Gemeinden, in der Theologie, Kunst, im islamischen Recht und in der islamischen Ethik sowie in der muslimischen Geschichte.³ Für eine breite Definition sprach sich ebenfalls Herbert Berg, ein Experte der frühislamischen Exegese, aus, der die Koranforschung als interdisziplinär – bestehend aus Geschichte, Textkritik, Literaturanalyse, Philologie etc. – betrachtet.⁴ Außerdem sei zu berücksichtigen, dass ein Koranforscher in einem muslimischen Land mit einer Methode arbeite, die ein anderer Koranforscher in einem westlichen Land nicht anwende. Beide würden der Koranforschung angehören, jedoch mit dem Korantext methodisch unterschiedlich umgehen.⁵

Nicolai Sinai, einer der führenden historisch-kritischen Koranforscher, argumentierte gegen Kecia Alis breite Definition der Koranforschung damit, dass sich historisch die Koranforschung der historisch-kritischen Methode bediente, um den Koran zu untersuchen, und nicht die Dinge einschloss, die ein Mensch »gesungen, gelesen, geschrieben und gemalt«⁶ hat bzw. einfach in irgendeinem Zusammenhang mit dem Koran stehen. Seiner Auffassung nach gehört zur Koranforschung die Untersuchung des Milieus des Koran sowie die Analyse der Texte, die von muslimischen Gelehrten verfasst wurden, d. h. die Rezeptionsgeschichte des Koran. Zur Rezeptionsgeschichte des Koran würden sodann die Korankommentare (*tafsīr*) und die Lesarten des Koran (*qirāʾāt*) zählen. Obwohl man sie nicht unkritisch übernehmen dürfe, erlaubten sie eine historische, grammatische und rhetorische Analyse, die ein moderner historisch-kritischer Koranforscher nicht vernachlässigen dürfe.⁷ Somit tritt Nicolai Sinai für eine »nicht normative, beschreibende, nicht-theologische Disziplin«⁸ in der Koranforschung ein.

Obwohl es weder bei diesem Treffen noch anderswo bei der klaren Eingrenzung des Begriffs »Koranforschung« zum allgemeinen internationalen Konsens gekommen ist, verstehen viele Koranforscher bis heute darunter vor allem die »historisch-kritische Koranforschung«.

³ Vgl. Bauer 2016, S. 32.

⁴ Vgl. Bauer 2016, S. 32.

⁵ Vgl. Bauer 2016, S. 32-33.

⁶ Bauer 2016, S. 33.

⁷ Vgl. Bauer 2016, S. 39.

⁸ Bauer 2016, S. 33.

Die historisch-kritische Koranforschung wird in erster Linie in westlichen Ländern betrieben. Sowohl die westliche Koranforschung als auch die historisch-kritische Koranforschung insgesamt haben aber einen Wandel erfahren, denn sie werden gleichermaßen von Muslimen und Nichtmuslimen bestimmt und nicht nur von Nichtmuslimen, wie dies vor Jahrzehnten der Fall war. Teils aus Rücksicht auf die Gefühle der Muslime, teils aufgrund der Tatsache, dass die Autorschaft des Koran sehr schwierig zu begründen ist, spricht die Mehrheit der Koranforscher von »der Koran sagt«, »der Diskurs des Koran sagt«, »der Text des Koran sagt« oder »im Koran steht«.⁹ Diese Ausdrücke ersetzen den frühen Ausdruck, der den Verkünder des Koran, Muḥammad, als seinen Autor vorstellte. Inzwischen spricht auch die Mehrheit der Koranforscher davon, dass die Bibel und die nachbiblische, vorkoranische Literatur (im Folgenden auch als biblische Traditionen bezeichnet) nicht mehr als Ursprung des Koran betrachtet werden können, sondern als Teil der Intertextualität¹⁰ oder Subtext¹¹ des Koran. Damit wird dem Koran zwar die Nähe zu biblischen Traditionen zuerkannt, aber auch betont, dass der Koran ein authentischer heiliger Text ist und seine eigene theologische Botschaft entwickelt.¹² Die Untersuchung des Entstehungsortes und -zeitpunktes des Koran anhand biblischer Traditionen gehört unbestritten zum Konsens der westlichen historisch-kritischen Koranforscher.¹³ Die Ansichten gehen aber auseinander, wenn es um die Frage geht, welche Bedeutung der Prophetenbiographie und den *tafsīr*-Werken für die Erforschung des Koran beigemessen werden kann, die teilweise ebenfalls historische Ereignisse während der Offenbarung des Koran schildern und den Koran interpretieren.¹⁴

Die Beantwortung dieser Frage wird zum Teil dadurch erschwert, dass eine der Prämissen der historisch-kritischen Koranforschung ist, Anachro-

⁹ Diese Formulierungen werden in führenden Zeitschriften nahegelegt, die sich mit der Koranforschung befassen. Vgl. Pregill 2019, S. 7.

¹⁰ »Intertextualität« bezeichnet einen engeren oder weiteren Bezug von Texten aufeinander. Zum Begriff und dessen Verwendung vgl. beispielsweise Lang 2015, S. 16-17.

¹¹ Gabriel Said Reynolds, einer der führenden Koranforscher, benutzt den Begriff »Subtext« im Buch *The Qurʾān and its Biblical Subtext* und versteht darunter einen oder mehrere mit dem Koran zusammenhängende Texte oder Texte, die vor der Offenbarung des Koran entstanden sind und deren Kenntnis zu einem besseren Verständnis koranischer Begriffe oder Passagen führt. Vgl. hierzu Reynolds 2010, S. 23 und 36.

¹² Vgl. hierzu Pregill 2007, S. 1-17.

¹³ Vgl. hierzu auch Neuwirth 2016, S. 178-206, Reynolds 2017, S. 303-319 sowie Reynolds 2019, S. 45-69.

¹⁴ Vgl. Bauer 2016, S. 34.

nismus im Sinne einer Übertragung späterer Vorstellungen und Lebensweisen auf die Entstehungszeit des Koran zu vermeiden. Man geht davon aus, dass ein Araber im 9. Jahrhundert den Koran anders gelesen und verstanden und seine Vorstellungswelt darauf übertragen hat als ein Araber Anfang des 7. Jahrhunderts. Die historisch-kritische Koranforschung bemüht sich vor allem um die Rekonstruktion des historischen Sinnes eines Textes. So wird durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode untersucht, was der Koran in seiner Gesamtheit sowie einzelne Suren den ersten Zuhörern des Koran bedeuteten. Am Beispiel des Koran lässt sich die historisch-kritische Methode¹⁵ wie folgt erklären: Die Koranforscher bewegen sich in der Zeit der Entstehung des Textes im 7. Jahrhundert und versuchen zu verstehen, wie die ersten Zuhörer den Koran wahrgenommen haben sowie welches Wissen der Koran bei ihnen voraussetzt. Nicht nur die Quellen in unmittelbarer zeitlicher Nähe werden dafür herangezogen, sondern in erster Linie der Koran selbst. Die Bedeutung einzelner Begriffe zur Zeit der Offenbarung des Textes und die damit verbundenen Vorstellungen werden anhand der Erwähnungen im Text selbst rekonstruiert. Anders erklärt, der moderne historisch-kritische Koranforscher ist mit einem Exegeten vergleichbar, der den Text interpretiert, indem er sich bemüht, wie der erste Zuhörer des Koran zu denken und denselben Wissenshorizont zu haben. Diese Vorgehensweise ist dadurch gerechtfertigt, dass der Koran im 7. Jahrhundert auf Arabisch aus bestimmten Gründen geoffenbart wurde und nicht früher oder später in einem anderen Zusammenhang.

Die historisch-kritische Methode wird heute, wie bereits oben erwähnt, sowohl von Muslimen als auch von Nichtmuslimen angewandt. Für viele muslimische Koranforscher stellt es keinen Widerspruch dar, die ursprüngliche Botschaft des Koran, die an den ersten Hörerkreis im 7. Jahrhundert gerichtet war, zu rekonstruieren und gleichsam an das Wort Gottes zu glauben, das auch heute gültig ist. Die historisch-kritische Methode bietet sogar für manche Koranforscher, die aus konfessionellen Interessen heraus forschen, die Möglichkeit, Koranstellen durch den historischen Kontext des 7. Jahrhunderts zu erläutern und damit als übliche Praxis für damalige Gesellschaften – obwohl für heutige nicht mehr zeitgemäß – zu interpretieren. So behauptet ein amerikanischer muslimischer Islamwissenschaftler, Jonathan Brown, dass die Sklaverei

¹⁵ Über die historisch-kritische Methode in der Koranforschung vgl. ausführlicher Zorn/El Omari/Khorchide 2018, S. 231-234.

im Koran (*mā malakat aimān*- in Q 4:25, Q 33:50, Q 70:30 etc.) zwar nicht verboten werde, weil dies in der damaligen spätantiken Welt allgemein üblich war, doch rate der Koran dazu, die Sklaven und Gefangene, die zu Sklaven gemacht wurden, als eine gute Tat zu befreien (Q 2:177, Q 5:89, Q 9:60, Q 90:12-13). Die Praxis der Sklaverei wird also in den historischen Kontext eingebettet und der koranische Umgang damit verständlich gemacht.¹⁶ Mit dieser Vorgehensweise versucht Jonathan Brown, das Problem der mit dem modernen Gerechtigkeitsbegriff nicht mehr zu vereinbarenden Vorstellung und die Frage der Gerechtigkeit im »Wort Gottes« zu lösen.

Auch die amerikanische muslimische Islamwissenschaftlerin Amina Wadud interpretiert die sogenannten »Paradiesjungfrauen« (*ḥūr ʿīn*, von ihr übersetzt als »weiße, großäugige Frauen«) als Reaktion Gottes, den damaligen patriarchalischen Mekkanern das zu bieten, was sie wünschten. Da ihrer Ansicht nach die weißen, großäugigen Frauen ein zeitbedingtes Schönheitsideal darstellten, hätte Gott in medinensischer Zeit *azwāḡ muṭahhara* bzw. »reine Gattinnen« als abstrakten Begriff eingeführt.¹⁷ Da sie als afroamerikanische muslimische Frau die Bedeutung einer weißen Paradiesjungfrau mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbaren kann, schlägt sie vor, den Koran nach seiner Entwicklungsstufe zu lesen und damit zu argumentieren, dass die Paradiesjungfrauen durch »reine Gattinnen« ersetzt wurden. Diese Untersuchungen kombinieren die historisch-kritische Methode mit eigenen theologischen Zielen und gehen selektiv mit dem Koran sowie mit dem geschichtlichen Milieu um. Zur Kritik Amina Waduds könnte man beispielsweise anführen, dass die weiße Farbe in der medinensischen Periode in Q 3:106-107 weiterhin positiv belegt ist und der Koran die damalige – und sogar teilweise heute noch existierende – Vorstellungswelt aufgreift, in der »weiß« mit Schönheit und Reinheit assoziiert wird. Weiße Frauen als »begrenztes Schönheitsideal« zu sehen, wäre also nicht haltbar. Es gibt aber andere muslimische Koranforscher, wie etwa Mohsen Goudarzi Taghanaki,¹⁸ ein amerikanischer Koranforscher an der Universität Harvard, und Zishan Ghaffar,¹⁹ ein deutsch-pakistanischer Koranforscher an der Universität Paderborn, die mit der historisch-kritischen Methode arbeiten und deren

¹⁶ Vgl. Brown 2019, S. 91-92.

¹⁷ Vgl. Wadud 1999, S. 53-57.

¹⁸ Vgl. Goudarzi Taghanaki 2018.

¹⁹ Vgl. Ghaffar 2020.

Werke eindeutige theologische Ziele – beispielsweise die Rechtfertigung der Gerechtigkeit Gottes – nicht erkennen lassen.

Die historisch-kritische Koranforschung ist zwischen der Bibelkunde bzw. Bibelwissenschaft (wegen biblischer Traditionen), Semitistik (wegen linguistischer Erklärungen und Sprachen wie Arabisch, Hebräisch, Syrisch und Äthiopisch) und Islamwissenschaft (wegen der Prophetenbiographie und frühislamischer Exegese) angesiedelt und bedient sich der Erkenntnisse dieser Fächer. Zusätzlich greift sie auf die Erkenntnisse der Archäologie, Inschriftenkunde, Numismatik und Geschichte zu. Im Gegensatz zur Bibelwissenschaft wird die Erforschung des Koran dadurch erschwert, dass der Koran ein Text ohne Kontext ist. Den historisch-kritischen Koranforschern liegen keine literarischen arabischen Texte aus der Zeit vor der Entstehung des Islam vor, die ihnen dabei helfen würden, den historischen Kontext der Offenbarung des Koran zu rekonstruieren. Daher sind die historisch-kritischen Koranforscher gezwungen, auf all die Quellen zurückzugreifen, die in irgendeiner Hinsicht zu einem besseren Verständnis des Koran und seines Entstehungsmilieus beitragen.

Diese Quellen sind nicht nur für die historisch-kritischen Koranforscher relevant, sondern auch für alle modernen Koranforscher. Da jedoch die

vorkoranisch:

nachkoranisch:

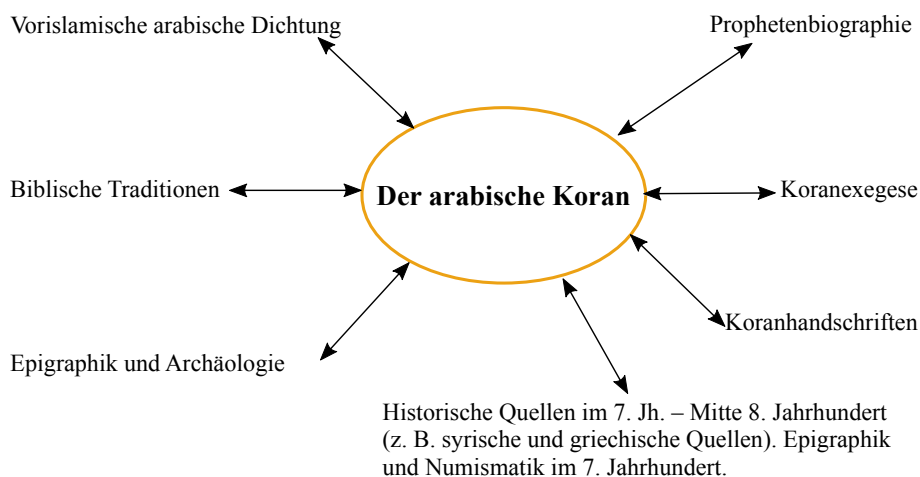


Abb. 15: Der arabische Koran und relevante Quellen für seine Erforschung, vor- und nachkoranisch.

modernen Koranforscher unterschiedliche Quellen als wichtig für die Erforschung des Koran erachten, haben sich vereinfacht dargestellt drei große Gruppen – Traditionalisten, Neo-Traditionalisten und Revisionisten²⁰ – herausgebildet. Zwischen diesen drei Hauptgruppen befinden sich außerdem mehrere Gruppen, von denen insbesondere die Koranforscher zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten aktiv sind und die moderne historisch-kritische Koranforschung mitprägen. Im Folgenden werden diese Gruppen vorgestellt und ihre Methoden erläutert, wobei für die historisch-kritische Forschung nur die Neo-Traditionalisten, eine Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten sowie die Revisionisten relevant sind. Weil die moderne Koranforschung als sehr dynamisch und vielfältig beschrieben werden kann und eine umfassende Darstellung den Rahmen eines Aufsatzes sprengen würde, wird nur auf die bedeutendsten Vertreter einzelner Gruppen sowie die wichtigsten Werke knapp eingegangen.

Auf der internationalen Ebene weist auch die Herausgabe der *Encyclopaedia of the Qurʾān* auf die Vielzahl der entstandenen Aufsätze und Bücher innerhalb der historisch-kritischen Koranforschung hin. Sie wurde 2001-2006 zum ersten Mal veröffentlicht und gehört neben der *Encyclopaedia of Islam* zu den wichtigsten Nachschlagewerken auf diesem Gebiet. Aufgrund zahlreicher neuer Erkenntnisse wird sie jedoch seit 2020 überarbeitet und online aktualisiert. Artikel werden hinzugefügt, um den neuesten Stand der historisch-kritischen Koranforschung widerzuspiegeln.

Die international agierenden Zeitschriften wie etwa *The Journal of Qurʾanic Studies*, *The Journal of the International Qurʾanic Studies Association* und *Review of Qurʾanic Research* widmen sich ausschließlich der Koranforschung und insbesondere der historisch-kritischen Koranforschung. Die Herausgabe dieser Zeitschriften unterstreicht ebenfalls, dass der Erforschung des Koran heutzutage eine große Bedeutung beigemessen wird.

²⁰ Diese Definition der Gruppen stammt von Behnam Sadeghi. Sie wird von Holger Zellentin in der *YouTube*-Videoreihe »Theologians in Conversation« der Universität Nottingham in einem Gespräch zwischen ihm und Tom O’Loughlin, Professor für Historische Theologie, zum Thema »Qurʾanic Studies Today« erwähnt. Vgl. Zellentin/O’Loughlin 2013.

Gruppen innerhalb und außerhalb der historisch-kritischen Koranforschung

Die Traditionalisten

Traditionalisten stellen die Gruppe dar, die vor allem die muslimische Tradition für ein besseres Verständnis des Koran benutzt. Zur muslimischen Tradition zählen die Prophetenbiographie (*as-sīra an-nabawīya*) sowie Korankommentare und Hadithsammlungen. Damit werden ausschließlich die nachkoranischen Quellen herangezogen. Die vorislamische arabische Dichtung wird nur untersucht, wenn sie in der Koranexegese vorkommt und darin zur Erläuterung eines Wortes verwendet wird. Die wichtigsten Erkenntnisse der Handschriftenforschung werden ebenfalls zur Untermauerung der frühen Datierung des Koran nutzbar gemacht. Traditionalisten lassen biblische Traditionen außer Acht. Die Erkenntnisse der Epigraphik bzw. Inschriftenkunde sowie Archäologie und nicht-arabische historische Quellen bleiben unberücksichtigt. Traditionalisten gehen an den Koran mit theologischen Zielen heran. Da sie durch die Verwendung nachkoranischer Quellen der Gefahr des Anachronismus unterliegen, das Problem der Authentizität der muslimischen Traditionen nicht anerkennen und vorkoranische biblische Traditionen nicht untersuchen, stehen sie außerhalb der historisch-kritischen Koranforschung.

Traditionalisten, zu denen ausschließlich Akademiker muslimischen Glaubens zählen, fungieren häufig als Dozenten an westlichen Universitäten. Zu den bekannten Traditionalisten gehören Muhammad Abdel Haleem, Professor für Islamwissenschaften an der SOAS Universität London, und Seyyed Hossein Nasr, Professor für Islamwissenschaften an der George Washington Universität in Washington, D. C. Muhammad Abdel Haleem verfasste 2017 das Buch *Exploring the Qur'an. Context and Impact*, in dem er Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) und Abrogation (*an-nāsikh wa-l-mansūh*) zur Erklärung mancher Verse, beispielsweise über den *ḡihād*, benutzt.²¹

Seyyed Hossein Nasr gab 2015 das Buch *The Study Quran. A New Translation and Commentary* heraus, an dem mehrere muslimische Islamwissenschaftler arbeiteten, die den Koran anhand der sunnitischen und schiitischen frühen und klassischen Korankommentare erläuterten.²²

²¹ Vgl. Abdel Haleem 2017, S. 7-28.

²² Vgl. hierzu auch die Rezension dieses Buches in Fudge 2018, S. 575-588.

Im Buch, das über 2000 Seiten hat, werden die Offenbarungsanlässe der Suren vorangestellt. Danach werden die Kommentare der muslimischen Exegeten selektiv angeführt. Es wird einerseits allem Anschein nach darauf geachtet, dass die Erklärungen zum heutigen Wissenshorizont passen, andererseits wird der historische Kontext der Entstehung damaliger Interpretationen nicht immer beachtet. Beispielsweise wird bei der Erläuterung von Q 76:2 *innā ḥalaqnā l-insāna min nuṭṭatin amšāğin nabtalihi fa-ğa'alnāhu samī'an baṣīrā* (»Siehe, wir erschufen den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch, um ihn zu prüfen, und schufen ihn hörend, sehend«²³) knapp erklärt, dass *nuṭṭat amšāğ* als »the mixing of the male and female fluids«²⁴ zu verstehen ist. Die Erläuterungen der Koranexegeten, dass es sich bei *amšāğ* um ein Gemisch männlicher und weiblicher Spermien²⁵ handelt, werden einfach nicht mehr erwähnt. Hätte man die Erklärung für »das Gemisch der männlichen und weiblichen Flüssigkeiten« in ihren historischen Kontext eingebettet, hätte man sagen müssen, dass die Vorstellung, dass Frauen auch Sperma besitzen, in der damaligen Zeit in der Welt sehr verbreitet war. *The Study Quran* überlässt es jedoch jedem selbst zu interpretieren, was mit der Mischung der männlichen und weiblichen Flüssigkeiten gemeint sein könnte.

Bezeichnenderweise begründen die Traditionalisten weder ihre Ablehnung biblischer Traditionen noch die Nicht-Einbeziehung der arabischen Inschriften und archäologischen Funde auf der Arabischen Halbinsel. Sie verteidigen auch nicht die Heranziehung der Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*), die in der historisch-kritischen Koranforschung äußerst umstritten sind, weil deren historische Glaubwürdigkeit angezweifelt wird.²⁶ Außerdem betten die *asbāb an-nuzūl* häufig die Offenbarung einzelner Verse in den historischen Kontext ein und stellen somit die Offenbarung der Suren als Einheit in Frage.

23 Bobzin 2015, S. 537. Alle arabischen Stellen stammen vom 'Utmānischen Text des Koran, in der Lesart von Ḥaṣṣ 'an 'Āṣim und der Kairiner Ausgabe 1924. Die koranischen Versschlüsse werden durchgehend pausal transkribiert, da sonst der Reim verlorengehen kann.

24 Nasr 2015, S. 1452, Fn. 2.

25 So wird *amšāğ* in den Kommentaren zu Q 76:2 teilweise erläutert. Im *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* steht *min mā'i r-rağūli wa-mā'i l-mar'ati* (»vom Sperma des Mannes und dem Sperma der Frau«). Vgl. aṭ-Ṭabarī 2001, Bd. 23, S. 532-536. *Mā'* bedeutet hier nicht einfach »Wasser« oder »Flüssigkeit«, sondern »Sperma«, so wie im Persischen *āb*. Vgl. hierzu ausführlich Bummel 1999, Brunschön 2009, S. 173-190 sowie Nabielek 1990.

26 Zu einer Hypothese über die Genese der Offenbarungsanlässe vgl. Sinai 2009, S. 239-256.

Die Neo-Traditionalisten

Ein großer Teil der modernen historisch-kritischen Koranforscher sind als Neo-Traditionalisten einzustufen. Auch viele deutsche Koranforscher gehören zu den Neo-Traditionalisten. Die Neo-Traditionalisten werden so bezeichnet, weil sie die muslimische Tradition in ihren Grundzügen aufgreifen und darauf – trotz ihres nachkoranischen Charakters – nicht vollkommen verzichten. Man geht davon aus, dass die Prophetenbiographie keine vollständige Fälschung sein kann und zumindest in ihren groben Zügen stimmt. Es ist für Neo-Traditionalisten charakteristisch, dass sie das »chronologisch-topographische Grundgerüst«²⁷ der Prophetenbiographie akzeptieren. Sie übernehmen damit die Grunddaten der Biographie des Propheten Muḥammad, so wie sie in der *sīra* beschrieben wird, sowie die mekkanisch-medinensische Einteilung des Koran. Außerdem wird die Bedeutung der vorislamischen arabischen Dichtung und der biblischen Traditionen von allen Neo-Traditionalisten betont.

Die grundlegenden Erkenntnisse der Handschriftenforschung erhalten ebenfalls die Aufmerksamkeit aller Neo-Traditionalisten, doch bei weitem nicht jeder Neo-Traditionalist ist instande, selbst an Handschriften zu arbeiten. Hingegen gehört zum wissenschaftlichen Alltag des Neo-Traditionalisten, den Koran – unter Berücksichtigung der mekkanisch-medinensischen Einteilung, biblischer Traditionen und häufig vorislamischer arabischer Dichtung – selbst zu analysieren. Die Erkenntnisse, die durch die Analyse der historischen Quellen im 7. Jahrhundert, der Epigraphik und der Archäologie zutage treten, werden nicht mehr von allen Neo-Traditionalisten für die eigene Forschung berücksichtigt. Vor allem bei der Verwendung der Koranexegese weichen die Neo-Traditionalisten voneinander ab: Während Angelika Neuwirth, eine der bedeutendsten Koranforscherinnen, die Erläuterungen der Korankommentare nicht in ihre Untersuchungen einbezieht, ist Nicolai Sinai dafür, sie als Inspiration zu benutzen. So erarbeitet zurzeit Nicolai Sinai im Rahmen des Projektes *Qurʾanic Commentary: An Integrative Paradigm* ein Wörterbuch wichtiger koranischer Begriffe. Dadurch soll eine diachrone (mekkanisch-medinensische) Studie der Semantik der Wörter entstehen. Im geplanten Wörterbuch werden die Wörter und Vorstellungen im ganzen Koran analysiert und zur Erhellung ihrer Bedeutung wird auf die biblischen Traditionen, aber auch auf die klassischen Korankommentare zurückgegriffen.

27 Sinai 2009, S. 31.

Die Lehrerin Sinais, Angelika Neuwirth, hat entscheidend zur Entstehung eines historisch-kritischen Korankommentars beigetragen. Sie verfasste bereits Kommentare zu frühmekkanischen, frühmittelmekkanischen und spätmittelmekkanischen Suren,²⁸ die eine diachrone Lektüre des Koran vorschlagen und den Koran als Kommunikation zwischen dem Propheten Muḥammad und der ersten Gemeinde verstehen. Das Verfassen der Korankommentare läuft gleichzeitig zur Erfassung der Datenbank *Corpus Coranicum*, die allen öffentlich zugänglich ist und sich mit dem historisch-kritischen Korankommentar sowie Handschriften beschäftigt.

Aziz al-Azmeh befasst sich ebenfalls mit einer »historischen Interpretation« in seinem Buch *The Emergence of the Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*. Er konzentriert sich aber auf die Geschichte der spätantiken Araber und den arabischen Kontext des Koran. Das Buch ist 2014 erschienen und versucht anhand von Inschriften und archäologischen Funden auf der Arabischen Halbinsel sowie traditionellen literarischen Quellen die Entstehung des Islam als Religion zu rekonstruieren. Dabei analysiert er den spätantiken Kontext, insbesondere den Übergang des römischen Polytheismus zum Monotheismus und die Rolle des römischen Kaisers, um ihn sodann mit der Entstehung des Islam zu vergleichen.

Zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten

Als Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten wird in diesem Aufsatz eine Gruppe zusammengefasst, die sich um Gabriel Said Reynolds, einen der wichtigsten amerikanischen Koranforscher an der Universität Notre Dame (USA), versammelt hat. Sie sind keine harten Revisionisten und in ihren Werken wird nie offen der arabische Charakter oder die frühe Datierung des Korantextes angezweifelt. Man verzichtet aber vollständig auf die vorislamische arabische Dichtung, die Prophetenbiographie und die Koranexegese als wichtige Quellen für ein besseres Verständnis des Koran. Reynolds selbst benutzt die frühislamische Koranexegese in seinen Büchern und Aufsätzen, um zu zeigen, dass frühislamische Exegeten Begriffe nicht verstanden haben, hingegen biblische Traditionen entscheidend dabei helfen, schwerverständliche Stellen zu erhellen.²⁹ In den Büchern und Aufsätzen dieser Gruppe werden vor allem biblische Traditionen analysiert und als Subtext des Koran angesehen.

²⁸ Vgl. hierzu Neuwirth 2011, Neuwirth 2017a sowie Neuwirth 2021.

²⁹ Solchen Analysen widmet Reynolds ein ganzes Buch: *The Qurʾān and Its Biblical Subtext*. Vgl. Reynolds 2010.

Grundsätzlich werden Inschriftenkunde und Archäologie sowie Handschriften und historische Quellen aus dem 7. Jahrhundert als legitime Quellen anerkannt, um den Koran besser zu verstehen. Doch darauf wird nur gelegentlich zurückgegriffen, um eigene Theorien mit den Erkenntnissen aus diesen Quellen zu untermauern. Reynolds weist beispielsweise darauf hin, dass sich in den Inschriften zeige, dass der Monotheismus in Arabien zur Zeit der Entstehung des Islam weit verbreitet gewesen sein musste, was für ihn noch einmal bestätigt, wie wichtig biblische Traditionen sind.³⁰

Alles in allem betrachtet Gabriel Said Reynolds den Koran als frühen Text. Seine Ansicht begründet er mit neuen Datierungen der Koranhandschriften, aber auch mit Schwierigkeiten der frühislamischen Exegeten, das koranische Vokabular zu verstehen. Da seiner Auffassung nach die frühislamischen Exegeten manchmal ratlos gewesen sind und Schwierigkeiten hatten, Wörter und Passagen des Koran zu erklären, findet Reynolds die zeitliche Distanz zwischen den Korankommentaren und Hadithsammlungen und dem Koran selbst plausibel.³¹

Die typischen Werke, die von dieser Gruppe hervorgebracht wurden, sind *The Qurʾān and the Bible. Text and Commentary* (Reynolds 2018) und der zweisprachige englisch-französische Korankommentar zu 50 Koranstellen *The Qurʾān Seminar Commentary. A Collaborative Study of 50 Qurʾānic Passages*, der 2012-2013 an der Universität Notre Dame entstanden ist. Darin werden die koranischen Vorstellungen und Begriffe vor allem vor dem Hintergrund biblischer Traditionen erklärt.³²

Die Revisionisten

Als letzte Gruppe der historisch-kritischen Koranforschung werden die Revisionisten³³ vorgestellt. Die Revisionisten stellen heutzutage eine Randerscheinung der Koranforschung dar. Außerdem gibt es, wie Herbert Berg betont, verschiedene Arten des Revisionismus.³⁴ Charakteristisch für die Revisionisten ist, dass sie meistens biblische Traditionen für

³⁰ Vgl. Reynolds 2021b.

³¹ Vgl. Reynolds 2021a.

³² Vgl. Azaiez/Reynolds/Tesei/Zafer 2016.

³³ Zu den bekanntesten Revisionisten gehören John Wansbrough, Patricia Crone and Michael Cook. Indem sie die Prophetenbiographie als »Heilsgeschichte« ansehen, treten sie dafür ein, den Koran anhand des Koran selbst und der vorislamischen biblischen Traditionen zu analysieren. Zur Verteidigung der Sicht der Neo-Traditionalisten vgl. Sinai 2009, S. 23-74.

³⁴ Vgl. Bauer 2016, S. 40.

die Erforschung des Koran heranziehen. Außerdem sprechen sie – im Gegensatz zu den Neo-Traditionalisten und der Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten – von »Ursprung«, »Einfluss« und »Autoren« des Koran. Während von Christoph Luxenberg in seinem bekannten Buch *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (2000) in Zweifel gezogen wurde, dass der Koran in arabischer Sprache verfasst wurde,³⁵ wird heute noch darüber diskutiert, ob der Koran einen Autor oder mehrere Autoren hat. Zu den weiteren Diskussionsthemen gehört für sie auch, ob der Koran als Ganzes wirklich auf der Arabischen Halbinsel entstanden ist oder nur einzelne Koranstellen, während andere später, nach dem Tod Muḥammads, hinzugefügt wurden. Eine strikte Ablehnung der nachkoranischen Literatur ist ebenfalls bezeichnend für die Revisionisten.

Die Bedeutung der Epigraphik und Archäologie sowie der historischen Quellen und Koranhandschriften wird zwar von den Revisionisten grundsätzlich anerkannt, doch ihre Auswahl ist häufig selektiv. Die Revisionisten sind zurzeit durch die *Inārah*-Gruppe in Deutschland (Claude Gilliot, Guillaume Dye usw.) vertreten. Claude Gilliot, der bedeutende französische Islamwissenschaftler, ist einer der wenigen Revisionisten, die sich in erster Linie intensiv mit der frühislamischen Koranexegese befasst haben und ihr skeptisch gegenüberstehen. Gilliot macht sich jedoch die frühislamische Überlieferung zunutze, indem er auf sie zur Bestätigung seiner Hypothesen zurückgreift. Gilliot sieht den Koran als Werk mehrerer Autoren,³⁶ indem er ebenfalls von christlichen »Informanten« des Propheten Muḥammad spricht und den Einfluss der syrischen christlichen Tradition betont. Sowohl der Koran selbst als auch die muslimische Tradition lieferten dafür Beweise: Der Koran beinhalte syrische Lehnwörter, beispielsweise *Qurʾān*, *sūra* oder *āya* selbst.³⁷ Die muslimische Tradition erwähne Christen und Juden, mit denen sich der Prophet häufig unterhalten haben soll.³⁸ In einem anderen Artikel ruft Gilliot am Ende seiner Zusammenfassung dazu auf, die »Angaben des Koran und der islamischen Tradition im Rahmen der Hermeneutik einer ›Heilsgeschichte‹ zu interpretieren, wie man es seit langer Zeit für die Bibel tut.«³⁹

³⁵ Gegen die Theorie Luxenbergs argumentiert Stefan Wild mit seinem Artikel in Wild 2010, S. 625–648.

³⁶ Vgl. Gilliot 2008, S. 88.

³⁷ Vgl. Gilliot 2008, S. 94.

³⁸ Vgl. Gilliot 2008, S. 89–94.

³⁹ Vgl. Gilliot 2011, S. 53–95.

Ein historisch-kritischer Korankommentar aus dem Kreis der Revisionisten ist erst kürzlich entstanden. *Le Coran des historiens* ist aus dem französischsprachigen Raum zu nennen. Die drei Bände des Buches wurden 2019 von Mohammad Ali Amir-Moezzi und Guillaume Dye herausgegeben und sind revisionistisch angehaucht. Während sich der erste Band *Le Coran des historiens: Etudes sur le contexte et la g n se du Coran* (Der Koran der Historiker: Studien zum Kontext und zur Genese des Koran) mit dem historischen und geographischen Kontext des Koran befasst und die Handschriften des Koran, archäologische Funde und vorislamische Inschriften sowie Kontakte der Araber mit Iranern, mit sowohl miaphysitischen⁴⁰ und dyophysitischen äthiopischen und syrischen Christen als auch Juden untersucht,⁴¹ kommentieren und analysieren die zwei anderen B nde die Koransuren. So wird darin die Nähe der Neo-Traditionalisten zur muslimischen Tradition kritisiert. Im ersten Band widmet sich ein Kapitel der Chronologie Nöldekes, zeigt die »Grenzen« der N ldekeschen Chronologie auf und weist sie folglich zurück.⁴²

In Deutschland gehört die *In rah*-Gruppe zu den Gegnern der Verwendung der Prophetenbiographie und der Koranexegese für die historisch-kritische Erforschung des Koran. Sie wirft den Neo-Traditionalisten vor, nicht historisch-kritisch zu forschen.⁴³ Die *In rah*-Gruppe bezeichnet sich als *Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Koran*. Die führenden Forscher der *In rah*-Gruppe sind Karl-Heinz Ohlig und Markus Groß. Die Gruppe vertritt die Ansicht, dass die koranische Bewegung nicht auf der Arabischen Halbinsel entstanden ist. Sie sei dem Christentum entsprungen. An der Entstehung des Koran hätten viele mitgewirkt. Die Schreiber des Koran seien »Angehörige einer aus dem vornizienischen aramäischen Christentum erwachsenen arabischen Bewegung.«⁴⁴ Die »Endredaktion« des Koran sei von Muslimen erfolgt, die die »ursprüngliche syro-aramäisch-arabische Koransprache«⁴⁵ nicht mehr gekannt hätten.

⁴⁰ Die Begriffe »Miaphysiten« oder »Monophysiten« und »Dyophysiten« werden zur Bezeichnung der Christen verwendet, die unterschiedliche Ansichten über die Natur Jesu Christi vertreten. Vgl. hierzu ausführlich Ritter 2002, Bd. 5, S. 1454-1455.

⁴¹ Vgl. Amir-Moezzi/Dye 2019, Bd. 1, S. 51-496.

⁴² Vgl. Guillaume Dye in Amir-Moezzi/Dye 2019, Bd. 1, S. 743-755.

⁴³ Vgl. hierzu Ohlig 2020, S. 176-177: »Dass alle diese muslimischen Traditionen erst im 9. und 10. Jahrhundert formuliert wurden, spielt keine Rolle. [...] Ohne jede historisch-kritische Reflexion werden hier die alten Mythen wiedergegeben [...]«.

⁴⁴ Ohlig 2014, S. 178.

⁴⁵ Ohlig 2014, S. 177.

Karl-Friedrich Pohlmann ist ein weiterer nennenswerter Revisionist, der ursprünglich aus der Bibelwissenschaft kommt und dessen Blick durch die Prämissen der Bibelwissenschaft geprägt ist. Er stellt in seinem letzten Buch *Militanz und Antimilitanz im Koran. Historisch-kritische Untersuchungen zur Korangenese und zu den Ursprüngen des militanten Islam* (2018) die These auf, dass der Koran Passagen beinhalte, die nach dem Tod des Propheten geschrieben worden seien. Zu diesen Inhalten gehört für ihn der Aufruf zum *ǧihād*. Für Pohlmann besteht der Koran aus zwei Teilen: In einem Teil, der zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad entstand, werden die Gläubigen zum friedlichen Leben aufgefordert und die Eschatologie spielt eine entscheidende Rolle. Ihm zufolge ist »die unübersehbare Kollision von Militanz mit Antimilitanz nicht darauf zurückzuführen, dass Mohammed vom Verkünder und Warner vor Gottes Endgericht und Mahner zu entsprechender Glaubenshaltung von sich aus zum Kriegsherrn mutierte und im Auftrag Gottes seine Anweisungen formulierte.«⁴⁶ Mit dem Niedergang der byzantinischen Herrschaft und den arabischen Eroberungen sei der ursprüngliche Koran mit den Versen ergänzt worden, die den Krieg gegen die Ungläubigen rechtfertigen. So geht Pohlmann davon aus, dass der Koran ein Werk mehrerer Autoren ist, das in nachprophetischer Zeit niedergeschrieben wurde.⁴⁷

Konsens in der modernen historisch-kritischen Koranforschung

Wenn es um die Auswahl der Quellen geht, die die moderne historisch-kritische Koranforschung in die Untersuchung miteinbeziehen sollte, sind sich alle Koranforscher einig, dass die vorkoranischen biblischen Traditionen berücksichtigt werden müssen. Des Weiteren besteht Konsens darüber, die Handschriften und die nachkoranischen, unmittelbar folgenden literarischen, numismatischen und epigraphischen Belege zu analysieren, um den historischen Kontext des Koran und die Textgeschichte besser verstehen und ihn zuverlässig datieren zu können. Die Bedeutung der Epigraphik und Archäologie auf der Arabischen Halbinsel wird zwar ebenfalls anerkannt, aber nicht alle Koranforscher stützen sich auf die Erkenntnisse der Epigraphisten und Archäologen und benutzen sie bei

⁴⁶ Pohlmann 2018. S. 207-208.

⁴⁷ Zu Argumenten gegen post-muḥammadanische Einschübe in den Koran vgl. Sinai 2017, S. 52-54 sowie Saleh 2019.

der Interpretation des Koran. Bei allen anderen Quellen gehen die Meinungen auseinander.

Vorkoranische biblische Traditionen

Die historisch-kritischen Koranforscher sind davon überzeugt, dass biblische Traditionen in einer engen Beziehung zum Koran stehen und eine unerlässliche Quelle für die Erforschung des Koran darstellen. Unter biblischen Traditionen (»biblical traditions«) versteht man eine umfangreiche jüdische und christliche vorkoranische Literatur, die mit der Bibel (dem Alten und Neuen Testament) beginnt und die Kommentare der Bibel sowie Apokryphen mit einschließt. So gehören zu den biblischen Traditionen Mishna, Talmud, Midrash, Targum, apokryphe Gospel und patristische Schriften, wie etwa die Schriften der syrischen Kirchenväter.⁴⁸ Diese Quellen sind auf Hebräisch, Aramäisch, Syrisch (ein Dialekt des Aramäischen), Äthiopisch, Griechisch und in verschiedenen anderen Sprachen verfasst. Sie sind aus zwei Gründen wichtig für die Koranforschung:

1. Der Koran betrachtet sich wiederholt als Bestätigung früherer Schriften, Thora und Evangelien in Q 3:50, Q 5:46-48 und Q 46:12. Der Koran zeigt eindeutige Verbindungen zu jüdischen und christlichen Traditionen, indem er Abraham, Moses, Jesus, Maria etc. erwähnt. Es stellt sich also die Frage, welche Inhalte im Koran bestätigt und welche abgelehnt werden, wofür eine vergleichende Analyse biblischer Traditionen mit dem Koran notwendig ist.
2. Mekka und Medina waren umgeben vom christlichen Oströmischen Reich (Byzanz) mit unmittelbarer geographischer Nähe zu syrischen miaphysitischen Christen, ebenfalls miaphysitischen Äthiopiern und dem Sassanidenreich, in dem dyophysitische syrische Christen und Juden gelebt haben. Man muss also von regen Kontakten zwischen ihnen und Mekkanern und Medinensern ausgehen.

Dafür, dass die ersten Hörer biblische Traditionen kannten, spricht auch die Tatsache, dass der Koran in frühester Offenbarungszeit häufig sehr knapp über biblische Propheten spricht und ein gewisses Wissen über ihr Leben voraussetzt. In einem frühmekkanischen Vers wird beispielsweise

48 Für eine gute Übersicht vgl. Reynolds 2021b.

beim Berg Sinai geschworen (Q 95:2: *wa-tūri Sīnīn*), was nahelegt, dass die Zuhörer des Koran vom Berg gehört haben mussten und dessen Bedeutung kannten. Im frühmekkanischen Vers Q 87:18-19 steht, dass das Geoffenbarte bereits in den früheren Schriften Abrahams und Moses erwähnt wird, was wiederum zeigt, dass die Zuhörer wussten, wer Abraham und Moses waren. Noch deutlicher kommt dies in Q 53:36-37 zum Vorschein, wo zu demjenigen, der sich abwendet und geizt, gesagt wird: »Oder bekam er keine Kunde von dem, was in den Blättern Moses steht und Abrahams, der sein Versprechen einhielt?«⁴⁹ (*am lam yunabba' bi-mā fī ṣuḥufi Mūsā wa-Ibrāhīma lladī waffā*). Dabei wird nirgendwo in der frühmekkanischen Periode erklärt, welches Versprechen Abraham einhielt. Die Gegner des Propheten werden hingegen darauf hingewiesen, dass ihnen bereits berichtet wurde, was in den Schriften Moses und Abrahams steht. Solche knappen Hinweise im Koran veranlassen die historisch-kritischen Koranforscher dazu, zu vermuten, dass die ersten Zuhörer des Koran mit biblischen Geschichten vertraut waren und höchstwahrscheinlich biblische Traditionen bei ihnen bereits vor der Offenbarung des Koran im Umlauf waren.⁵⁰

Eine der neuesten Veröffentlichungen, die sich mit dem Vergleich des Koran und biblischer Traditionen befasst, ist Michael Pregills Buch *The Golden Calf between Bible and Qur'an*. Es wurde 2020 veröffentlicht und wird als eines der Werke genannt, das die Darstellung des goldenen Kalbs mit biblischen Darstellungen vergleicht, ohne dabei vom »Aufnehmen«, »Übernehmen« und »Beeinflussen« zu sprechen. Heutzutage erkennt man an, dass der Koran seine eigene theologische Botschaft entwickelt, die keineswegs immer identisch mit den biblischen Darstellungen ist.

Vorislamische Epigraphik und Archäologie

Epigraphik bzw. Inschriftenkunde und Archäologie gewinnen ebenfalls zunehmend an Bedeutung, da sie dabei helfen, das vorkoranische Arabien zu rekonstruieren und somit den Koran besser in seinen historischen Kontext einzuordnen. Zu den jährlichen Konferenzen der IQSA (*International Qur'anic Studies Association*) gehören untrennbar Epigraphisten, die über ihre Entdeckungen berichten. Ahmad al-Jallad, Michael Macdonald, Christian Robin, Laïla Nehmé und andere sind die führenden Spezialisten auf diesem Gebiet. In Deutschland wird das vorislamische Arabien vor

⁴⁹ Bobzin 2015, S. 472.

⁵⁰ Vgl. hierzu auch Sinai 2018a sowie Reynolds 2020, S. 36-42.

allem in Jena untersucht. Das Team aus Jena hat auch zur Entstehung des sabäischen Wörterbuchs beigetragen, das online verfügbar ist und mit neuen Daten ständig aktualisiert wird.

Auf die zunehmende Bedeutung der Epigraphik bzw. Inschriftenkunde und Archäologie in den letzten Jahrzehnten weist die Herausgabe der Zeitschrift *Arabian Archaeology and Epigraphy* (Wiley Online Library) hin, die sich speziell der Erforschung dieser Gebiete widmet und zurzeit von Bruno Overlaet und Peter Stein veröffentlicht wird. Es gibt außerdem noch die *Arabian Epigraphic Notes*, die von Ahmad al-Jallad in Leiden seit 2015 herausgegeben werden und allen Interessenten frei zugänglich sind. Mehrere Datenbanken mit digitalisierten und ausgewerteten Inschriften stehen öffentlich zur Verfügung. *Digital Archive for the Study of pre-Islamic Arabian Inscriptions* (DASI) ist eine dieser Datenbanken, die sich zum Ziel gesetzt haben, alle bekannten Inschriften zu sammeln und dem breiten Publikum zugänglich zu machen.

In den Jahrhunderten vor der Entstehung des Islam waren mehrere Sprachen auf der Arabischen Halbinsel wie etwa Sabäisch, Qatabānisch, Ḥaḍramitisch, Naḡrānitisch, Ḥimyaritisch etc. verbreitet. Aramäisch spielte in Arabien ebenfalls eine große Rolle. Indem man diese Inschriften und archäologischen Funde zunehmend auswertet, bekommt man ein besseres Verständnis über die Lebensverhältnisse der Araber vor der Entstehung des Islam.

Obwohl in der Epigraphik und der Archäologie zahlreiche Aufsätze veröffentlicht werden, liegt nur ein Buch auf Italienisch vor, nämlich Giovanni Garbinis *Introduzione all'epigrafia semitica* (übersetzt: »Einführung in die semitische Epigraphik«) aus dem Jahr 2006, das als Einführung in die Epigraphik dienen könnte. Artikel und Bücher über den aktuellen Stand für das breite Publikum stehen noch aus.

Koranhandschriften

Die Untersuchung der Koranhandschriften ist notwendig für die Datierung des Korantextes, die Dokumentation der Geschichte des Korantextes, die frühe Überlieferung sowie die Frage der Chronologie der Überlieferung des Korantextes.⁵¹ Die Koranhandschriften werden in Deutschland sowohl im Rahmen des Projektes *Corpus Coranicum* unter der Leitung

⁵¹ Für einen guten Überblick vgl. Déroche 2020, S. 167-181.

von Michael Marx untersucht als auch in Hamburg von Alba Fedeli. International beschäftigt sich damit auch François Déroche, einer der führenden Experten auf dem Gebiet der Handschriftenforschung. Da die Koranhandschriften die Textgeschichte des Koran zeigen, gehören sie zweifellos zu den wichtigen Quellen für die historisch-kritische Koranforschung.

Christliche Werke und islamische numismatische und epigraphische Quellen aus dem 7. Jahrhundert

Die Bedeutung der nachkoranischen nicht-arabischen Quellen sowie islamischer Epigraphik und Numismatik aus dem 7. Jahrhundert wird insofern von allen Koranforschern geteilt, als sie Zeugnisse der Entstehung des Islam sind und die muslimische Überlieferung bestätigen oder widerlegen können. Zu solchen Quellen, die in zeitlicher Nähe entstanden sind, gehören syrische und griechische Werke aus dem 7. oder der Mitte des 8. Jahrhunderts sowie Münzen und Inschriften aus dem Umayyadenreich. Es gibt zwar nur wenige Texte und Materialien, die den Propheten Muḥammad und seine prophetische Botschaft erwähnen, doch auch sie belegen, dass es den arabischen Propheten namens Muḥammad gegeben hat. Im ersten Kapitel seines Buches *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam* (2020) analysiert Sean W. Anthony die frühesten Belege. Anthony als Neo-Traditionalist kommt zum Schluss, dass die meisten Details mit den Glaubensvorstellungen des Koran und den Beschreibungen in der muslimischen Tradition übereinstimmen und somit nahelegen, dass sie historisch authentisch sind.⁵²

Streitpunkte der modernen historisch-kritischen Koranforschung

Zu den wichtigen Streitpunkten innerhalb der historisch-kritischen Koranforschung zählen die Chronologie des Koran, die Einheit der Sure und die Authentizität der vorislamischen arabischen Dichtung und der muslimischen Überlieferung. Während die Neo-Traditionalisten für die große Bedeutung der Chronologie des Koran und die Einheit der Sure sowie die Authentizität der vorislamischen arabischen Dichtung und der muslimischen Überlieferung plädieren, streiten die Gruppe zwischen den Neo-Traditionalisten und Revisionisten und die Revisionisten sie vehement ab.

⁵² Vgl. Anthony 2020, S. 237.

Die Chronologie des Koran

In der modernen historisch-kritischen Koranforschung herrscht Uneinigkeit darüber, ob man den Koran chronologisch lesen soll, d. h., ob eine diachrone Lektüre des Koran nach den Offenbarungszeiten der Suren sinnvoll ist. Angelika Neuwirth und ihre Schüler sind seit Jahren Verfechter einer Koranchronologie, die sich auf die Chronologie des Koran von Gustav Weil, Theodor Nöldeke und Friedrich Schwally stützt. Diese deutschen Koranforscher finden diese Chronologie für die Rekonstruktion der Korangenese unerlässlich. Zunehmend scheinen auch mehr englischsprachige Koranforscher die diachrone Lektüre des Koran gerechtfertigt zu finden,⁵³ zu einem breiten wissenschaftlichen Konsens ist es jedoch nicht gekommen. Gabriel Reynolds sowie einige französische und deutsche Koranforscher, beispielsweise Emmanuelle Stefanidis und Tarek Elkot, gehören zu denjenigen, die die mekkanisch-medinensische Einteilung des Koran und eine diachrone Lektüre ablehnen bzw. als nicht genügend wissenschaftlich fundiert empfinden. Da selbst der Koran in der jetzigen Form nicht in der Reihenfolge der Offenbarungszeit geordnet – angefangen mit mekkanischen und endend mit medinensischen Suren – ist, möchte sich Reynolds nicht darum bemühen, den Korantext diachron zu lesen.⁵⁴ Er bemängelt außerdem an Nöldekes relativer Chronologie, dass dieser koranische Begriffe, Themen und stilistische Eigentümlichkeiten nicht kritisch genug mit verschiedenen Angaben der Prophetenbiographie verbinde.⁵⁵

Die Übernahme der Grunddaten der Prophetenbiographie und die unklaren Kriterien der Chronologie des Koran kritisiert auch Stefanidis.⁵⁶ Mit der Chronologie des Koran beschäftigt sie sich sogar in ihrer Dissertation *Du texte à l'histoire: La question de la chronologie coranique*, die sie 2019 an der Sorbonne einreichte. Elkot befindet folgende Begründungen Weils, Nöldekes und Schwallys in ihrer Wortwahl ebenfalls als nicht mehr haltbar: Die frühmekkanischen Suren seien »leidenschaftlich bewegt«, während die späteren mekkanischen Suren diesen Enthusiasmus verlo-

53 Karen Bauer, die britisch-amerikanische Islamwissenschaftlerin, trug in ihrem Vortrag auf der internationalen Konferenz der IQSA 2021 (organisiert von Alba Fedeli) vor, dass sie die Chronologie Nöldekes, basierend auf der durchschnittlichen Verslänge, sehr hilfreich gefunden habe. Die Chronologie funktioniere gut, wie sie bei ihrer Anwendung festgestellt habe.

54 Vgl. Reynolds 2020, S. 9 sowie Reynolds 2011, S. 502.

55 Vgl. Reynolds 2010, S. 10-11.

56 Stefanidis schreibt: »The reasons for the actual order of Meccan suras within each period, however, remain obscure.« (Stefanidis 2008, S. 7).

ren hätten und den medinensischen Suren stilistisch näher stünden.⁵⁷ Zwischen diesen beiden Gruppen befänden sich die mittelmekkanischen Suren. Mittelmekkanische Suren seien »weitschweifig, verworren und sogar langweilig«.⁵⁸ Sie stellten den Übergang dar von dem »großartigen Enthusiasmus« der frühmekkanischen Suren »zur größeren Ruhe der späteren mehr prosaischen Suren«.⁵⁹ Nöldeke und Schwally betonten aber zugleich, dass mittelmekkanische Suren »keinen bestimmten gesellschaftlichen Charakter«⁶⁰ hätten, einige eher Ähnlichkeiten mit den frühmekkanischen Suren und einige andere mit den spätmekkanischen Suren aufwiesen. Wenn die mittelmekkanischen Suren jedoch keinen bestimmten gemeinsamen Charakter haben, stellt sich die Frage, wie Nöldeke dann die stilistischen Merkmale der Suren unterscheiden und in Perioden einteilen kann. Warum werden sie in diesem Fall in den mittel- und spätmekkanischen Perioden zusammengefasst? Außerdem datiert er die zweite mekkanische Periode auf die Jahre 5 und 6 der Berufung Muḥammads. Über die Gründe für diese Datierung und die Einteilung in drei mekkanische Perioden bleibt der Koranwissenschaftler jedoch eine Antwort schuldig.⁶¹

Bezeichnenderweise fasst Nicolai Sinai die mittel- und spätmekkanischen Suren bei der Erstellung der zunächst rein typologisch verschiedenen Surengruppen zur Rekonstruktion der diachronen Entwicklung in der zweiten Klasse zusammen.⁶² Der Grund dafür »liegt darin, dass sich mittel- und spätmekkanische Texte formal häufig nur in der Länge ihrer Verse unterscheiden und ansonsten einen ähnlichen Aufbau, ähnliche Einleitungen und ein vergleichbares Profil an biblischen Stoffen aufweisen.«⁶³ Zusätzlich seien die Unterschiede in der Verslänge so gering, dass dadurch kein qualifiziertes Urteil über die Reihenfolge möglich sei. Daher schlägt Sinai vor, für die Binnenchronologie der Texte insbesondere den Inhalt zu berücksichtigen. Wenn ein Narrativ ein anderes Narrativ voraussetze, sei dieses andere zeitlich vorher einzustufen.⁶⁴

⁵⁷ Vgl. Elkot 2014, S. 123 (Die Arbeit ist online veröffentlicht).

⁵⁸ Vgl. Elkot 2014, S. 151.

⁵⁹ Vgl. Elkot 2014, S. 149 sowie Stefanidis 2008, S. 4-5.

⁶⁰ Sinai 2009, S. 70.

⁶¹ Vgl. Elkot 2014, S. 149.

⁶² Vgl. Sinai 2009, S. 66.

⁶³ Sinai 2009, S. 70.

⁶⁴ Vgl. Sinai 2009, S. 71.

Als eine weitere Kritik an der relativen Chronologie Nöldekes wird angeführt, dass die Chronologie mancher Suren, wie etwa Q 109, 112, 113 und 114, nicht ausreichend begründet worden sei, da ihre Offenbarungszeit schwer zu bestimmen sei.⁶⁵ All diese Kritik könnte man somit mit den Worten Sinais abschließen: »Insofern ist die Nöldeke-Chronologie in der Tat kein gesichertes Forschungsergebnis, sondern eine Hypothese, die im Einzelnen jeweils kritisch zu überprüfen ist.«⁶⁶

Angelika Neuwirth hat die relative Chronologie Nöldekes »im Wesentlichen«⁶⁷ übernommen: Während die Begründung Nöldekes und Neuwirths für die frühmekkanischen Suren als poetische Texte weiterhin gültig ist und die frühmekkanischen Suren in der Tat moralische Kritik und Interesse an Eschatologie in Verbindung mit Schöpfungstheologie⁶⁸ zeigen, ist unklar, welche stilistischen und inhaltlichen Charakteristika die mittel- und spätmekkanischen Suren haben müssten, um als solche identifiziert zu werden. Neuwirth hat bisher nur das Buch über frühmittelmekkanische Suren veröffentlicht.⁶⁹ Darin unterteilt sie mittelmekkanische Suren in zwei Perioden: Wenn auch »ein klarer Einschnitt zwischen frühen und späteren mittelmekkanischen Suren schwer zu ziehen«⁷⁰ sei, sei es unter anderem auch aus technischen Gründen empfehlenswert, mittelmekkanische Suren in früh- und spätmittelmekkanische Suren auszudifferenzieren und zu Nöldekes Perioden eine weitere hinzuzufügen.⁷¹ Des Weiteren betont sie, dass die mittelmekkanischen Suren in zwei Bänden behandelt werden, obwohl »die Teilung – ähnlich wie im Falle der Trennung zwischen Früh- und Mittelmekka nicht zwingend sein mag«.⁷² Indem sie auf die Kritik von Reynolds und Stefanidis eingeht, stellt Neuwirth bezeichnenderweise zugleich klar, dass Nöldekes Arbeit »für die Bearbeitung vor allem der späteren Suren noch immer eine unentbehrliche

⁶⁵ Vgl. Stefanidis 2008, S. 10.

⁶⁶ Sinai 2009, S. 71.

⁶⁷ Neuwirth 2011, S. 16, 39.

⁶⁸ Vgl. Neuwirth 2011, S. 16.

⁶⁹ Das Buch über spätmittelmekkanische Suren erscheint im Oktober dieses Jahres. Leider konnte ich die Erkenntnisse des neuen Bandes nicht in den Aufsatz einarbeiten. [Anm. d. Redaktion: Die Autorin hat ihren Beitrag zur vorliegenden Ausgabe von *The Turn* bereits im Jahr 2021 verfasst. Daher ist die Aussage im Text nicht mehr auf dem aktuellsten Stand. Vgl. demnach Neuwirths Veröffentlichung zu den spätmittelmekkanischen Suren in Neuwirth 2021.]

⁷⁰ Neuwirth 2017a, S. 15.

⁷¹ Vgl. Neuwirth 2017a, S. 15-16.

⁷² Vgl. Neuwirth 2017a, S. 16.

heuristische Basis«⁷³ bleibe und im *Corpus-Coranicum*-Projekt »einer neuen kritischen Revision unterzogen«⁷⁴ werde.

Eine neue Begründung für Nöldekes relative Chronologie wurde vor kurzem von Nicolai Sinai vorgeschlagen. So übernimmt Sinai zwar die mekkanische und medinensische Einteilung der Koransuren, seine relative Chronologie beruht aber vor allem auf der durchschnittlichen Verslänge.⁷⁵ Bereits Nöldeke hat beobachtet, dass die anfangs poetische, rhythmische Sprache allmählich prosaischer wird. Sinai bringt diese Beobachtung in Verbindung mit der graduell steigenden durchschnittlichen Verslänge der Suren: Die durchschnittliche Verslänge der frühmekkanischen Suren ist noch sehr niedrig. Sie erhöht sich aber deutlich in spätmekkanischen und medinensischen Suren.⁷⁶ Insbesondere für die mekkanischen Suren gälte sodann, dass die Suren, die etwa gleiche durchschnittliche Verslänge haben, etwa zur gleichen Zeit offenbart worden sein müssen. Diese Aussage wird aber dadurch eingeschränkt, dass die Suren spätere Einschübe haben können, die ihre durchschnittliche Verslänge erhöhen. Da die Einschübe jedoch meistens leicht zu erkennen sind, muss jede Sure einzeln analysiert und auf Einschübe geprüft werden.⁷⁷ Für die medinensische Periode gilt die zunehmende durchschnittliche Verslänge hingegen nicht. Die medinensischen Suren sind in der Koranforschung bisher wenig untersucht und ihre Genese bleibt unklar. So weist Sinai darauf hin, dass seine relative Chronologie bis zu einem Grad willkürlich sei. Er teilt die Suren in eine früh- und eine spätmekkanische sowie eine medinensische Periode ein. Für den Übergang von der frühmekkanischen zur spätmekkanischen wählt er eine Lücke in der Verslänge zwischen Q 15 (mit 43.12 durchschnittlicher Verslänge) und Q 50 (mit 50.82 durchschnittlicher Verslänge). Alle Suren, die eine geringere Verslänge als Q 15 aufweisen, seien der frühmekkanischen Periode zuzurechnen. Damit erweitert er die frühmekkanische Periode mit Q 15, 26, 37, 44 und 54, die Nöldeke zufolge zur mittelmekkanischen Periode gehören.⁷⁸ Somit zieht Nicolai Sinai zwar klare Grenzen zwischen den frühmekkanischen und spätmekkanischen Suren, der Übergang von den spätmekkanischen Suren zu den medinensischen

⁷³ Neuwirth 2017a, S. 31.

⁷⁴ Neuwirth 2017a, S. 31.

⁷⁵ Vgl. Sinai 2017, S. 123. Die Vorreiterin der Zählung der durchschnittlichen Verslänge war Nora K. Schmid. Vgl. Schmid 2010, S. 441-460. Auch Behnam Sadeghi hat sich damit beschäftigt. Vgl. Sadeghi 2011, S. 210-299.

⁷⁶ Vgl. Sinai 2017, S. 112, 118.

⁷⁷ Vgl. Sinai 2017, S. 114-117.

⁷⁸ Vgl. Sinai 2017, S. 161.

bleibt jedoch ungeklärt. Man bleibt also gezwungen, neben der Tabelle in seinem Buch, die für die Suren ihre durchschnittliche Verslänge angibt, auf die Chronologie Nöldekes zuzugreifen.

In der relativen Chronologie der Nöldekeschen Schule⁷⁹ ist es weiterhin wichtig, die stilistische, terminologische und thematische Heterogenität des Koran zu berücksichtigen und sie für die relative Chronologie zu benutzen. So schreibt Sinai, übereinstimmend mit Nöldeke und Neuwirth, in Bezug auf die Heterogenität des Koran:

Knappe, in enigmatische Bilder gekleidete eschatologische Drohsprüche stehen neben hymnischen Preisungen, Gemeindegebete und Beschwörungsformeln neben ausgedehnten Polemiken und kasuistischen Erbschafts- und Heiratsvorschriften. Das Profil des angesprochenen Publikums variiert dabei ganz erheblich und umfasst »Ungläubige«, »Gläubige«, »Israeliten« und »Heuchler«; auch die Länge der jeweils durch Reim abgeteilten Verse weist beachtliche Unterschiede auf. Inhaltlich lassen sich schnell divergierende Schwerpunktsetzungen, ja sogar offensichtlich gegenteilige Aussagen (etwa im Hinblick auf den Weingenuß) ausmachen.⁸⁰

Mit der Heterogenität des Korpus argumentiert er auch gegen Reynolds. Indem Sinai eine Erklärung für ein solches Phänomen verlangt, rechtfertigt er seine Vorgehensweise der diachronen Lektüre des Koran mit einer »Entwicklungshypothese, die das koranische Material zu einer evolutionären Textserie anzuordnen versucht«.⁸¹ Man kann also feststellen, dass die Chronologie des Koran ein Thema ist, das einer weiteren Begründung bedarf, um von allen Koranforschern anerkannt zu werden. Weitere Arbeiten Neuwirths, Sinais und anderer Neo-Traditionalisten werden sie auf eine solidere Grundlage stellen müssen, als sie zurzeit besteht.

Einheit der Sure

Während die Neo-Traditionalisten die Suren als Einheit betrachten, spricht die Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten von der Zusammenstellung verschiedener Verse. Interessanterweise verfährt die Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten in dieser Frage den Traditionalisten ähnlich. Die Traditionalisten gehen ebenfalls von der Zusammenstellung der Verse in einer Sure aus, da sie manche Verse anhand der Offenbarungsanlässe lesen, bei denen die einzel-

⁷⁹ Von der »Schule« spricht Reynolds in Reynolds 2021a.

⁸⁰ Sinai 2009, S. 60-61.

⁸¹ Vgl. Sinai 2009, S. 61 sowie Sinai 2020, S. 349.

nen Verse zu unterschiedlichen Gegebenheiten geoffenbart wurden. Zur Veranschaulichung des Problems der Einheit der Sure und verschiedener Vorgehensweisen werden im Folgenden ein paar Beispiele angeführt. In Q 7:26 steht:

yā-banī Ādama qad anzalnā ‘alaikum libāsan yuwārī sau’ātikum wa-rīṣan wa-libāsu t-taqwā dālīka ḥairun dālīka min āyāti llāhi la‘allahum yaddakkarūn

Ihr Kinder Adams! Wir haben Kleidung auf euch herabgesandt, die eure Blößen decke, und Federn. Doch das Kleid der Gottesfurcht, das ist besser. Das gehört zu Gottes Zeichen. Vielleicht lassen sie sich ermahnen.⁸²

Der Vers folgt dem Narrativ von Adam und seiner Frau, ihren Verfehlungen, ihrer Nacktheit und der durch die Übertretung von Gottes Gebot verursachten Verbannung aus dem Paradies (Q 7:19-25). Er spricht von den Kindern Adams, also der Menschheit, die von Gott Kleidung bekommt, um ihre Nacktheit zu bedecken. Als Offenbarungsanlass dieses Verses wird im *Tafsīr at-Ṭabarī* im Kommentar zu Q 7:26 jedoch die Lebenswirklichkeit der Quraišiten, also der Araber, angegeben. Diesem Offenbarungsanlass zufolge sind die Quraišiten nackt um ihre Häuser gelaufen und hätten keine Kleidung angezogen.⁸³ Daher scheint Gott ihnen die Kleidung geschickt zu haben. Wie kann jedoch dieser Offenbarungsanlass richtig sein, wenn er von der Kleidung der Kinder Adams spricht, der Offenbarungsanlass aber eine Praxis unter den Quraišiten als Grund angibt? Wenn man die siebte Sure und insbesondere die vorangehenden und nachfolgenden Verse von Q 7:26 liest, stellen sie sich als zusammenhängend dar. Wenn man jedoch diesen einen Vers als für diesen speziellen Anlass geoffenbart ansieht, wird er aus dem Kontext herausgerissen und es sieht danach aus, als hätte man den ursprünglich unabhängigen Vers an dieser Stelle hinzugefügt. So werden durch die Offenbarungsanlässe häufig zusammenhängende Inhalte auseinandergerissen und in vollkommen unterschiedliche Kontexte eingebettet.

Dieser Vorgehensweise widersprechen insbesondere die Neo-Traditionalisten, die von einer Sure als Einheit ausgehen. Da zurzeit eher Analysen der mekkanischen Suren vorliegen, spricht beispielsweise Angelika Neuwirth in ihrem historisch-kritischen Kommentar zu den frühmekkanischen Suren von einem »tripartitischen (dreiteiligen)« Aufbau der Suren, die

⁸² Bobzin 2015, S. 131.

⁸³ Vgl. Reynolds 2010, S. 66-67.

eine Einheit darstellten.⁸⁴ In frühmekkanischen Suren gebe es zwar Einschübe, also Verse aus späterer Offenbarungszeit, sie seien jedoch durch die Analyse der Sprache, des Stils und der neuen Aussage meistens leicht zu erkennen. Als ein frühmekkanisches Beispiel eignet sich Q 53 sehr gut. Darin kommen meistens sehr kurze Verse vor, beispielsweise die Verse 1-2:

wa-n-nağmi idā hawā mā ḍalla ṣāhibukum wa-mā ġawā

Beim Stern, wenn er fällt! Euer Gefährte irrt nicht, noch ist er betört,⁸⁵

Im Gegensatz zu diesen kurzen Versen gibt es die Verse 26-32, die sich bereits äußerlich von den kürzeren Versen durch ihre Länge abheben, wie etwa Q 53:26:

wa-kam min malakin fī s-samāwāti lā tuğnī ṣafāʾatuhum ṣaīʾan illā min baʿdi an yaʿdana llāhu li-man yašāʾu wa-yarḍā

Wie mancher Engel ist in den Himmeln, dessen Fürsprache nichts nützt, es sei denn, Gott gestattete es ihm und wollte es und wäre es zufrieden.⁸⁶

Neben der Länge der Verse werden auch andere Kriterien wie der Inhalt und die Wortwahl der Verse analysiert und der Vers wegen all dieser Kriterien als Zusatz bzw. Einschub identifiziert. Nicht nur Q 53:26 ist dann ein Einschub, sondern auch die Verse 26-32. Daraus schlussfolgert man, dass eine frühmekkanische Sure mit den Versen 26-32 ergänzt wurde.⁸⁷

Die Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten geht hingegen davon aus, dass die Suren keine Einheiten sind und allmählich zusammengestellt wurden. Ihr zufolge könnten dem Propheten manche Passagen der Suren zu unterschiedlichen Anlässen geoffenbart worden sein. Sie könnten sodann erst im Laufe der Zeit zusammengefügt worden sein.⁸⁸ Diese Vorgehensweise ähnelt somit zwar den Ansichten der Traditionalisten, die mit Offenbarungsanlässen arbeiten, die Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten verzichtet jedoch vollständig auf die Offenbarungsanlässe als nachkoranische Literatur.

⁸⁴ Vgl. hierzu z. B. Neuwirth 2011, S. 669-672.

⁸⁵ Neuwirth 2011, S. 645.

⁸⁶ Neuwirth 2011, S. 646.

⁸⁷ Zur Analyse der Sure 53 vgl. Neuwirth 2011, S. 642-685.

⁸⁸ Vgl. Reynolds 2020, S. 23.

Vorislamische Dichtung

Die vorislamische arabische Dichtung ist als mögliche Quelle für ein besseres Verständnis des Koran seit längerem umstritten, denn sie wurde erst in abbasidischer – also in deutlich nachkoranischer – Zeit schriftlich niedergelegt. Außerdem weisen manche Verse große Übereinstimmungen mit dem koranischen Vokabular auf, so dass eine Unterscheidung zwischen authentischen vorislamischen und später hinzugefügten Versen häufig in Frage gestellt wurde. Auch Gabriel Said Reynolds argumentiert in seinem Buch *The Qurʾān and the Bible* (2018), dass die sogenannte vorislamische Dichtung eigentlich aus nachkoranischer Zeit erhalten geblieben sei und, obwohl die Dichter verschiedenen arabischen Stämmen angehörten, in ihren Gedichten keine Spuren der Dialekte zu finden seien. Daher wolle er sich mit dieser Dichtung nicht beschäftigen.⁸⁹

Dagegen argumentieren andere Koranforscher, dass trotz der Möglichkeit, einige Verse fälschlicherweise der altarabischen Dichtung zuzuschreiben, die vorislamische Dichtung in ihrer Gesamtheit als authentisch zu betrachten sei. Viele Stellen wiesen durch ihre Wortwahl und ihren Kontext deutliche Unterschiede zu den relevanten Koranstellen auf, so dass es sich hier um originale Formulierungen handeln dürfte.⁹⁰ Eine Methodologie zur Analyse der vorislamischen arabischen Dichtung benutzte kürzlich Nicolai Sinai, der sich 2019 in *Rain-Giver, Bone-Breaker, Score-Settler: Allāh in Pre-Quranic Poetry* mit der Darstellung Gottes in der vorislamischen Dichtung befasste und sie mit derjenigen im Koran verglich. Er schlug vor, wenig bekannte vorislamische Dichter zu untersuchen, weil dadurch die Gefahr geringer sei, ihnen nachkoranische Verse zuzuschreiben und die Verse aus der Untersuchung auszuschließen, die Ähnlichkeiten mit der koranischen Wortwahl aufweisen.⁹¹ Ob diese methodologischen Ansätze dazu führen, sich international mehr mit der vorislamischen arabischen Dichtung zu beschäftigen, bleibt abzuwarten.

Muslimische Überlieferung

In den letzten Jahren wurde die Kritik der Revisionisten an den nachkoranischen muslimischen Quellen von Gabriel Reynolds wieder aufgegriffen.

⁸⁹ Vgl. Reynolds 2018, S. 4-6. Zur Kritik des Gebrauchs der vorislamischen Dichtung vgl. auch Muth 2007, S. 147-156.

⁹⁰ Für weitere Beiträge über die vorislamische Dichtung vgl. Bauer 2010, S. 699-732 sowie Sperl 2020, S. 401-418.

⁹¹ Vgl. Sinai 2019, S. 19-26.

Die Prophetenbiographie, die Korankommentare und die Hadithsammlungen gehören für ihn und die Gruppe zwischen Neo-Traditionalisten und Revisionisten zur exegetischen Sekundärliteratur. Sie sollten daher für die Erforschung des Koran nicht berücksichtigt werden. Er kritisiert an der muslimischen Tradition, dass ein vollständig heidnisches Mekka durch den Koran nicht unterstützt werde, der eindeutig zeige, dass das Milieu des Koran mit christlichen und jüdischen Traditionen vertraut war. Außerdem findet Reynolds, dass man durch eine alleinige Betrachtung des Koran das Leben des Propheten Muḥammad nicht nachvollziehen könne. Die Prophetenbiographie versuche diese Lücke zu schließen, ihre Glaubwürdigkeit sei jedoch zweifelhaft.⁹²

Auch die Neo-Traditionalisten können sich nicht einigen, inwieweit der muslimischen Tradition bei der Erforschung des Koran eine Rolle zukommt. Es wird jedoch von allen Neo-Tradionalisten akzeptiert, dass die Prophetenbiographie in ihren Grundzügen historische Ereignisse schildert.⁹³ Der Prophet Muḥammad lebte in Mekka, zog nach Medina, erlangte dort die Macht, führte Schlachten gegen seine Gegner und kehrte siegreich nach Mekka zurück.

Die Neo-Traditionalisten sehen zwar die Zurückführung vieler Überlieferungen auf den Propheten nicht als authentisch an, sie gehen jedoch davon aus, dass nicht alle gefälscht sind. Andreas Görke und Gregor Schoeler verfassten eine Studie über einige Überlieferungen in der Prophetenbiographie, die von ihnen als authentisch betrachtet werden.⁹⁴ Zur Analyse muslimischer Traditionen versucht man weiterhin neue Methoden zu entwickeln. Zu neueren Studien gehören die Aufsätze von Behnam Sadeghi, Najam Haider und Andreas Görke.⁹⁵ Doch aufgrund der komplizierten und aufwendigen Analysen entstehen vergleichsweise wenig Studien, die als Gegenstand ihrer Untersuchung muslimische Traditionen haben.

Es bleibt also abzuwarten, ob es zu dieser Frage weitere Analysen geben wird und jene Studien, insbesondere zur Prophetenbiographie, die

⁹² Vgl. Reynolds 2010, S. 2, 4-5, 9, 12-13, 33-36, Reynolds 2018, S. 4 sowie Reynolds 2020, S. 31-32.

⁹³ Vgl. Sinai 2009, S. 31.

⁹⁴ Vgl. Görke/Schoeler 2008.

⁹⁵ Vgl. Görke 2021, S. 275-338, Görke 2003, S. 179-208, Pavlovitch 2012, S. 86-159, Pavlovitch/Powers 2015, S. 133-172, Sadeghi 2008, S. 203-242, Haider 2013, S. 306-346.

Skeptiker dazu bewegen werden, die *sīra* zumindest in ihren Grundzügen zu akzeptieren.

Zukunftsperspektiven der historisch-kritischen Koranforschung

Es ist zu vermuten, dass die historisch-kritische Koranforschung sich weiterhin schnell entwickeln wird. Doch um zum Konsens innerhalb der historisch-kritischen Koranforschung zu gelangen, wird man sich mit manchen Themen intensiver befassen müssen. Eines der wichtigsten Themen, das die moderne Koranforschung weiterhin beschäftigen wird, wird die Schaffung der wissenschaftlichen Grundlage für die Chronologie des Koran sein. Bisher galt das Augenmerk meistens der Untersuchung mekkanischer Suren, die als erste geoffenbart wurden und somit als Grundlage für das Verständnis des Korantextes dienen. Jetzt beschäftigt man sich bereits mit einzelnen medinensischen Suren. Nach der Ausarbeitung mekkanischer Suren wird man sich aber noch viel intensiver mit medinensischen Suren befassen müssen.⁹⁶ Es wird interessant sein, die Frage der Einheit der Sure in medinensischer Zeit zu beantworten, da die Suren sehr lang sind.

In den kommenden Jahren wird man sehen, ob es zwischen den Neo-Traditionalisten und der Gruppe um Gabriel S. Reynolds zum Konsens kommt. Eine kleine Annäherung ist insofern zu beobachten, dass einer der Doktoranden von Reynolds, Andrew J. O'Connor, die Arbeit *The Prophetic Vocation in the Qur'an: Kerygmatic and Theonomic Visions of Prophetology* 2019 einreichte, in der er die mekkanische und medinensische Einteilung übernommen hat.⁹⁷ Dies wurde von Reynolds akzeptiert, obwohl er im Allgemeinen gegen die Chronologie des Koran eintritt.

Wenn es um die Zukunft der historisch-kritischen Koranforschung geht, vermutet Nicolai Sinai, dass die syrische (altsyrische, syro-aramäische) Sprache in der Koranforschung eine zunehmend wichtige Rolle spielen wird. Die nächste Generation der Koranforscher werde nicht nur Arabisch sehr gut beherrschen, sondern auch Syrisch.⁹⁸ Eine wachsende

⁹⁶ Marianna Klar hat sich bereits mit Q 2 beschäftigt und nachgewiesen, dass diese medinensische Sure als eine Einheit zu betrachten ist. Vgl. ausführlich Klar 2017a, S. 1-40, Klar 2017b, S. 64-107, Klar 2015, S. 24-46.

⁹⁷ Vgl. O'Connor 2019 (online verfügbar).

⁹⁸ Vgl. Bauer 2016, S. 35.

wissenschaftliche Literatur über die Verbindungen zwischen syrischen Traditionen und dem Koran wird ebenfalls unser Verständnis des Koran entscheidend prägen.

Die Wichtigkeit des Beherrschens der arabischen Sprache und die Kenntnis der arabischen Literatur – der Dichtung und der Prosawerke – wird auch vom amerikanischen Koranforscher Shawkat Toorawa betont. Ihm zufolge ist die Erforschung des Koran ohne Kenntnisse der arabischen Literatur nicht vorstellbar. Der Koran ist für ihn ein heiliger literarischer Text, der sich in Syntax, Rhetorik, Grammatik und Rhythmus manifestiert.⁹⁹ Eine intensivere Auseinandersetzung mit arabischer – und insbesondere vorislamischer – Dichtung sei daher in den kommenden Jahren nicht nur wünschenswert, sondern auch unerlässlich.

Des Weiteren werden nicht nur die Erforschung des Koran anhand arabischer literarischer Quellen, sondern auch die neuen Erkenntnisse in der Epigraphik und Archäologie unser Wissen über das religiöse und kulturelle Milieu des Koran noch stärker beeinflussen.

Insgesamt kann man also festhalten, dass die historisch-kritische Koranforschung auch in der Zukunft eine spannende und dynamische Disziplin bleiben wird. 

99 Vgl. Bauer 2016, S. 33-34.

Literatur

- Abdel Haleem, Muhammad (2017): *Exploring the Qur'an. Context and Impact*. London/New York.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali/Dye, Guillaume (Hrsg., 2019): *Le Coran des historiens*. 3 Bde. Paris.
- Anthony, Sean W. (2020): *Muhammad and the Empires of Faith. The Making of the Prophet of Islam*. Oakland.
- Azaiez, Mehdi/Reynolds, Gabriel S./Tesei, Tommaso/Zafer, Hamza M. (2016): *The Qur'an Seminar Commentary. Le Qur'an Seminar. A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages*. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques. Berlin/Boston.
- Al-Azmeh, Aziz (2014): *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allāh and his People*. Cambridge.
- Bauer, Karen (2016): *The Current State of Qur'anic Studies: Commentary on a Roundtable Discussion*. In: *Journal of International Qur'anic Studies Association* 1. S. 29-45.
- Bauer, Thomas (2010): *The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31*. In: Neuwirth, Angelika/Sinai, Nicolai/Marx, Michael (Hrsg.): *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. Leiden/Boston. S. 699-732.
- Bobzin, Hartmut (Übers., 2015): *Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin*. 2. Aufl. München.
- Brown, Jonathan A. C. (2019): *Slavery and Islam*. London.
- Brunschön, Wolfram (2009): *Gleichheit der Geschlechter? Aspekte der Zweisamentheorie im Corpus Hippocraticum und ihrer Rezeption*. In: Brockmann, Christian/Brunschön, Wolfram/Overwien, Oliver (Hrsg.): *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften. Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademievorhabens »Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum«*. Berlin. S. 173-190.
- Bummel, Julia (1999): *Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die »Medizin des Propheten«* [Dissertation, Universität Hamburg]. Hamburg. Online: https://ediss.sub.uni-hamburg.de/bitstream/ediss/108/1/Dissertation_Julia_Bummel.pdf. Zugriff: 01.07.2021.
- Déroche, François (2020): *The Manuscript and Archaeological Traditions: Physical Evidence*. In: Shah, Mustafa/Abdel Haleem, Muhammad (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford. S. 167-181.

- Elkot, Tarek Anwar Abdelgayed (2014): Die Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans in seinem Buch »Geschichte des Qorāns«. Eine analytisch-kritische Studie. Göttingen.
- Fudge, Bruce (2018): Study the Quran or *The Study Quran*? In: Journal of the American Oriental Society 138/3. S. 575-588.
- Garbini, Giovanni (2006): Introduzione all'epigrafia semitica. Brescia.
- Ghaffar, Zishan (2020): Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren. Paderborn.
- Gilliot, Claude (2008): Reconsidering the authorship of the Qur'ān. Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work? In: Reynolds, Gabriel Said (Hrsg.): The Qur'ān in Its Historical Context. New York. S. 88-108.
- Gilliot, Claude (2011): Nochmals: Hieß der Prophet Muḥammad? In: Groß, Markus/Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam. Berlin/Tübingen. S. 53-95.
- Görke, Andreas (2003): Eschatology, History, and the Common Link: A Study in Methodology. In: Berg, Herbert (Hrsg.): Method and Theory in the Study of Islamic Origins. Leiden. S. 179-208.
- Görke, Andreas/Schoeler, Gregor (2008): Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair. Princeton.
- Görke, Andreas (2021): Criteria for dating early *Tafsīr* traditions: The exegetical traditions and variant readings of Abū Mijlāz Lāḥiq b. Ḥumayd. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 49. S. 275-338.
- Goudarzi Taghanaki, Mohsen (2018): The Second Coming of the Book: Rethinking Qur'anic Scripturology and Prophetology [Dissertation, Harvard University]. Cambridge (Massachusetts). Online: <https://dash.harvard.edu/handle/1/40049998>. Zugriff: 24.09.2021.
- Haider, Najam Iftikhar (2013): The Geography of the *Isnād*: Possibilities for the Reconstruction of Local Ritual Practice in the 2nd/8th Century. In: Der Islam 90/2. S. 306-346.
- Klar, Marianna (2015): Through the Lens of the Adam Narrative: A Re-consideration of *Sūrat al-Baqara*. In: Journal of Qur'anic Studies 17/2. S. 24-46.

- Klar, Marianna (2017a): Text-Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in *Sūrat al-Baqara*. Part One. In: *Journal of Qur'anic Studies* 19/1. S. 1-40.
- Klar, Marianna (2017b): Text-Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in *Sūrat al-Baqara*. Part Two. In: *Journal of Qur'anic Studies* 19/2. S. 64-107.
- Lang, Isabel (2015): Intertextualität als hermeneutischer Zugang zur Auslegung des Korans. Eine Betrachtung am Beispiel der Verwendung von *Isrāʿīliyyāt* in der Rezeption der Davidserzählung in Sure 38:21-25. Berlin.
- Leaman, Oliver (2020): Modern Developments in Qur'anic Studies. In: Shah, Mustafa/Abdel Ha-leem, Muhammad (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Oxford. S. 39-50.
- Luxenberg, Christoph (2000): Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin.
- Muth, Franz-Christoph (2007): Reflections on the relationship of Early Arabic Poetry and the Qur'ān. Meaning and Origin of the Qur'ānic Term *ṭayran abābīla* according to Early Arabic Poetry and other sources. In: Kropp, Manfred S. (Hrsg.): *Results of contemporary research on the Qur'ān. The question of a historio-critical text of the Qur'ān*. Würzburg/Beirut. S. 147-156.
- Nabielek, Rainer (1990): Sexualität und Sexualhygiene im Islam [Dissertation B, Humboldt-Universität zu Berlin]. Berlin.
- Nasr, Seyyed Hossein [u. a.] (Hrsg., 2015): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*. New York.
- Neuwirth, Angelika (2010). *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin.
- Neuwirth, Angelika (2011): *Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung*. Berlin.
- Neuwirth, Angelika (2016): Qur'ānic Studies and Philology: Qur'ānic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition. In: Neuwirth, Angelika/Sells, Michael A. (Hrsg.): *Qur'ānic Studies Today*. London/New York. S. 178-206.
- Neuwirth, Angelika (2017a): *Der Koran. Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ›Biblisierung‹ des altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung*. Berlin.

- Neuwirth, Angelika (2017b): Locating the Qur'an and Early Islam in the ›Epistemic Space‹ of Late Antiquity. In: Bakhos, Carol/Cook, Michael (Hrsg.): Islam and Its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an. Oxford. S. 165-185.
- Neuwirth, Angelika (2021): Der Koran. Band 2/2: Spätmittelmeckanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem: Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus. Handkommentar mit Übersetzung. Berlin.
- O'Connor, Andrew J. (2019): The Prophetic Vocation in the Qur'an: Kerygmatic and Theonomic Visions of Prophetology [Dissertation, University of Notre Dame]. Notre Dame. Online: <https://curate.nd.edu/downloads/und:ws859c71b2k>. Zugriff: 25.09.2021.
- Ohlig, Karl-Heinz (2014): Wer hat den Koran geschrieben? Ein Versuch. In: Imprimatur 47/4-5. S. 167-179.
- Ohlig, Karl-Heinz (2020): Zur Situation der Islamwissenschaft. Mythenrepetition statt historischer Forschung. In: Imprimatur 53/3. S. 176-177.
- Pavlovitch, Pavel (2012): Some Sunni *Ḥadīth* on the Qur'ānic Term *Kalāla*: An Attempt at Historical Reconstruction. In: Islamic Law and Society 19. S. 86-159.
- Pavlovitch, Pavel/Powers, David S. (2015): »A Bequest May Not Exceed One-Third«: An *Isnād-cum-Matn* Analysis and Beyond. In: Sadeghi, Behnam/Ahmed, Asad Q./Silverstein, Adam/Hoyland, Robert G. (Hrsg.): Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone. Leiden/Boston. S. 133-172.
- Pohlmann, Karl-Friedrich (2018): Militanz und Antimilitanz im Koran. Historisch-kritische Untersuchungen zur Korangenese und zu den Ursprüngen des militanten Islam. Münster.
- Pregill, Michael E. (2007): The Hebrew Bible and the Quran: The Problem of the Jewish ›Influence‹ on Islam. In: Religion Compass 1/6. S. 643-659.
- Pregill, Michael E. (2019): *IQSA Publishing* Style Sheet. In: International Qur'anic Studies Association (IQSA). Veröffentlicht am 02.08.2019. Online: <https://iqsaweb.files.wordpress.com/2019/09/iqsa-style-sheet-2019-august.pdf>. Zugriff: 10.10.2021.
- Pregill, Michael E. (2020): The Golden Calf between Bible and Qur'an. Scripture, Polemic, and Exegesis from Late Antiquity to Islam. Oxford.
- Reynolds, Gabriel Said (2010): The Qur'ān and Its Biblical Subtext. London/New York.
- Reynolds, Gabriel Said (2011): La problème de la chronologie du Coran. In: Arabica 58. S. 477-502.

- Reynolds, Gabriel Said (2017): Biblical Background. In: Rippin, Andrew/Mojaddedi, Jawid (Hrsg.): The Wiley Blackwell Companion to the Qurʾān. Second Edition. Hoboken (New Jersey). S. 303-319.
- Reynolds, Gabriel Said (2018): The Qurʾān and the Bible. Text and Commentary. Qurʾān Translation by Ali Quli Qarai. New Haven/London.
- Reynolds, Gabriel Said (2019): Biblical Turns of Phrase in the Quran. In: Elias, Jamal J./Orfali, Bilal (Hrsg.): Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering. Leiden. S. 45-69.
- Reynolds, Gabriel Said (2020): Allah. God in the Qurʾan. New Haven/London.
- Reynolds, Gabriel Said (2021a): Intro to Quranic Studies with Dr. Gabriel Said Reynolds on Bottled Petrichor [Video]. In: YouTube. Bottled Petrichor [@bottledpetrichor4612]. Veröffentlicht am 23.08.2021. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=pqj5gmdIFhM>. Zugriff: 10.10.2021.
- Reynolds, Gabriel Said (2021b): The Quran in its Historical Context. Part I [Video]. In: YouTube. The Moderates [@themoderates3454]. Veröffentlicht am 20.01.2021. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=F0pYZ5Alzoc>. Zugriff: 24.09.2021.
- Rippin, Andrew (2020): Academic Scholarship and the Qurʾan. In: Shah, Mustafa/Abdel Haleem, Muhammad (Hrsg.): The Oxford Handbook of Qurʾanic Studies. Oxford. S. 27-38.
- Ritter, Adolf Martin (2002): Monophysiten/Monophysitismus. In: Betz, Hans Dieter [u. a.] (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Aufl. Tübingen. Bd. 5, S. 1454-1455.
- Sadeghi, Behnam (2008): The Traveling Tradition Test: A Method for Dating Traditions. In: Der Islam 85/1. S. 203-242.
- Sadeghi, Behnam (2011): The Chronology of the Qurʾān: A Stylometric Research Program. In: Arabica 58. S. 210-299.
- Saleh, Walid (2019): The Realm of the Qurʾān. 12/7/19 The Transmission and Reception of the Qurʾān in Light of Recent Scholarship – Panel 1 [Video]. In: Vimeo. Harvard Islamic Studies. Veröffentlicht am 20.12.2019. Online: <https://islamicstudies.harvard.edu/news/conference-transmission-and-reception-qur%CA%BE%C4%81n-light-recent-scholarship>. Zugriff: 25.09.2021.

- Schmid, Nora K. (2010): Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations. In: Neuwirth, Angelika/Sinai, Nicolai/Marx, Michael (Hrsg.): The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu. Leiden/Boston. S. 441-460.
- Sinai, Nicolai (2009): Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation. Wiesbaden.
- Sinai, Nicolai (2017): The Qur'an. A historical-critical introduction. Edinburgh.
- Sinai, Nicolai (2018a): Confirming and clarifying: The Qur'an in conversation with earlier Judaeo-Christian traditions [Video]. In: University of Oxford Podcasts. Introducing the Qur'an. Veröffentlicht am 27.02.2018. Online: <https://podcasts.ox.ac.uk/confirming-and-clarifying-quran-conversation-earlier-judaeo-christian-traditions>. Zugriff: 25.09.2021.
- Sinai, Nicolai (2018b): Hovering about the Qur'an without entering into it? On the academic study of the Qur'an [Video]. In: University of Oxford Podcasts. Introducing the Qur'an. Veröffentlicht am 27.02.2018. Online: <https://podcasts.ox.ac.uk/hovering-about-quran-without-entering-it-academic-study-quran>. Zugriff: 25.09.2021.
- Sinai, Nicolai (2019): Rain-Giver, Bone-Breaker, Score-Settler: Allāh in Pre-Quranic Poetry. New Haven.
- Sinai, Nicolai (2020): Inner-Qur'anic Chronology. In: Shah, Mustafa/Abdel Haleem, Muhammad (Hrsg.): The Oxford Handbook of Qur'anic Studies. Oxford. S. 346-361.
- Sperl, Stefan (2020): The Qur'an and Arabic Poetry. In: Shah, Mustafa/Abdel Haleem, Muhammad (Hrsg.): The Oxford Handbook of Qur'anic Studies. Oxford. S. 401-415.
- Stefanidis, Emmanuelle (2008): The Qur'an Made Linear: A Study of the *Geschichte des Qorāns'* Chronological Reordering. In: Journal of Qur'anic Studies 10/2. S. 1-22.
- Stewart, Devin (2017): Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies. In: Bakhos, Carol/Cook, Michael (Hrsg.): Islam and Its Past. Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an. Oxford. S. 4-68.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ḡa'far Muḥammad ibn Ḡarīr (2001): Ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān (Tafsīr aṭ-Ṭabarī). Hrsg. von 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. 25 Bde. Kairo.
- Wadud, Amina (1999): Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York/Oxford.

- Wild, Stefan (2010): Lost in Philology? Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis. In: Neuwirth, Angelika/Sinai, Nicolai/Marx, Michael (Hrsg.): *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*. Leiden/Boston. S. 625-648.
- Zellentin, Holger/O'Loughlin, Tom (2013): Theologians in Conversation. Qur'anic Studies Today [Video]. In: YouTube. University of Nottingham [@uniofnottingham]: Theologians in Conversation. Qur'anic Studies Today. Veröffentlicht am 08.05.2013. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=mXYMLut8WCI>. Zugriff: 29.09.2021.
- Zorn, Stefan/El Omari, Dina/Khorchide, Mouhanad (2018): Die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaften und ihre Anwendung auf den Koran. In: Khorchide, Mouhanad (Hrsg., 2018): *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg im Breisgau. S. 231-316.

Abbildungsverzeichnis

Die meisten Abbildungen wurden über Wikimedia Commons heruntergeladen und unterliegen der *Gemeinfreiheit*.

- Abb. 1 Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Theodor Arnold. Lemgo 1746. S. 145.
- Abb. 2 Louis Joseph Lebrun (1844-1900): Socrates' Address. Öl auf Leinwand. 109 × 145,5 cm. 1867. Ehemals aus der Sammlung von Gianni Versace, Villa Fontanelle, Moltrasio.
- Abb. 3 Jacques Philippe Joseph de Saint-Quentin (1738-1780): Der Tod des Sokrates. Öl auf Leinwand. 140 × 115 cm. 1762. École des Beaux-Arts, Paris.
- Abb. 4 Karte der Griechischen Welt kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges um 431 v. Chr. © Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_Peloponnesian_War_431_BC-de.svg).
- Abb. 5 Duccio di Buoninsegna (1255-1319): The Temptation of Christ on the Mountain. Tempera auf Pappelholz. 43,2 × 46 cm. 1308-1311. The Frick Collection, New York.
- Abb. 6 Eduard Schwoiser (1826-1902): Heinrich IV. in Canossa. Öl auf Leinwand. Nach 1852 (1862). Stiftung Maximilianeum, München.
- Abb. 7 Alfredo Gauro Ambrosi (1901-1945): Aeroritratto di Mussolini aviatore. Öl auf Leinwand. 320 × 200 cm. 1930. Privatsammlung.

- Abb. 8 Abraham Bosse (1604-1676): Frontispiz von Thomas Hobbes' *Leviathan*. Kupferstich. 1651. In: Bredekamp, Horst (2012): Thomas Hobbes – Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001. Berlin. S. 12.
- Abb. 9 Xanti Schawinsky (1904-1979): 1934 · XII / SI. Plakatbeilage der Zeitschrift *La Rivista illustrata del Popolo d'Italia* als Wahlwerbung für die *Partito Nazionale Fascista* (PNF). Rastertechnik und Fotomontage. 96 × 65,5 cm. 1934. In: Gerstl, Doris (2018): Eine Leviathan-Variante von Xanti Schawinsky: Bauhaus-Grafik für den Duce. In: Stoellger, Philipp/Kumlehn, Martina (Hrsg.): Bildmacht / Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: Wie Bilder glauben machen. Würzburg. S. 127-146, hier S. 128.
- Abb. 10 Lina Vallier (tätig als Malerin von 1836 bis 1852): Benjamin Constant de Rebecque. Öl auf Leinwand. 65 × 54,5 cm. 1847. Schloss Versailles.
- Abb. 11 Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson (1767-1824): François-René de Chateaubriand. Öl auf Leinwand. 130 × 96 cm. Nach 1808. Musée d'Histoire de la Ville et du Pays Malouin, Saint-Malo.
- Abb. 12 Raffael (1483-1520): Die Schule von Athen. Fresko. 550 × 770 cm. 1510 bis 1511. Saal der Signatur, Vatikanische Museen.
- Abb. 13 Jean-Jacques-François Le Barbier (1738-1826): Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*). Öl auf Holztafel. 71 × 56 cm. Ca. 1789. Musée Carnavalet, Paris.
- Abb. 14 Folio einer Koran-Handschrift im Kufi-Duktus mit Versen aus Q 22. Tinte und Gold auf Pergament. 22,5 × 29,7 cm. 9. bis 10. Jahrhundert. Freer Gallery of Art, Washington, D. C.
- Abb. 15 Der arabische Koran und relevante Quellen für seine Erforschung, vor- und nachkoranisch.

Abstracts

Detlef Thiel: Socrates – a homo politicus?

As the term *homo politicus* goes back etymologically to the ancient Greek ζωνπολιτικον (*zoon politikón*), Detlef Thiel in the first article turns to the thinking of ancient Greece, giving a detailed overview of the development of political thought during this period, but also of the historical events and the political background. In his contribution, the author presents Socrates as a polis citizen, philosopher, and *homo politicus*. He goes into detail about Socrates' life as well as the court process that led to his conviction, making it clear that Socrates, after the death sentence, refused to flee or offer ransom and thus became the first martyr of philosophy. As evidence for his assessment that Socrates is to be regarded as a *homo politicus*, he cites Socrates' three missions for Athens, the acceptance of the court process and judgement, the unity of theory and practice exemplified by Socrates, and the criticism of democracy. His philosophical conversations with the young people of Athens therefore also had a political dimension, because he was trying to educate future decision-makers to become ethically responsible personalities. The teachability of political virtue is Socrates' greatest question for the author. He comes to the conclusion that, according to Socrates, only the morally good life is worth living and that this has a political dimension.

Birgit Zweigle: Dealing with power

In her article, the author, Birgit Zweigle, makes it clear that when we talk about man as *zoon politikon*, we also have to talk about the topic of power. The exercise of power is a subliminal human desire; it is a temptation for individuals as well as for groups or states because it ultimately gives actors a sense of importance. The author approaches the topic in three steps, first showing how power has been argumentatively founded and realized in history. In doing so, she focuses on the models of the relationship between state and church and their intellectual and historical justification. By raising the question of the biblical understanding of power, the author is able to confront the concepts realized in history with the gospel. She leaves no doubt that, in her view, the exercise of power by the state and the church is far removed from the biblical understanding of power. Ultimately, according to the author, her approach makes it possible to identify ›stumbling blocks in dealing with power‹. She sees the first danger in identification with divine authority – church and state both

have claimed to speak and act in the name of God, whereby she regards the Pope's dogma of infallibility as an escalation of this problem. A second danger, according to the author, lies in theology putting itself at the service of politics, and a third danger is the misuse of divine power for one's own purposes, as becomes clear, for example, in the Investiture Controversy.

Laurin Mackowitz: Language images of modern statehood

In his article, Laurin Mackowitz assumes that the inherent characteristics of language-based communication should be included in thinking about politics, at the latest since the *linguistic turn*, which introduced a fundamental skepticism about the notion that language is a transparent instrument for communicating reality. Instead, language is now seen as an unavoidable constraint that structures all human searches for meaning and knowledge. Since reality cannot be perceived without language-dependent constraints, the focus of thought must be on language criticism. The author makes it clear that metaphors are more than mere descriptions, serving as actors in their own right, binding individual and collective subjects to language and leading people and peoples to see the world through their lenses. *Dasein* is to be understood as a ›world-forming‹ and at the same time ›image-related‹ being, which is why the imagination could be seen as decisive for the conditioning of social realities as power relations. The task that political philosophy faces as a result of the disenchantment of the world-forming dimension of language is to gain clarity about how the production and organization of knowledge, weapons, and living space are given meaning by the linguistic images of modern statehood. The author goes on to address the »state organism« (›body, sovereignty, fascism«). One of the dominant language images in modernity is the idea of the state as an organism. The ›body metaphor‹ that was already widespread in antiquity, which transferred the image of the living human body to inanimate things and above all to ›social structures‹, developed into an ›organism metaphor‹. The language image of the political body as a composite and self-sustaining organism finds a reconfiguration in modernity, taking on its most famous expression on the title page of Thomas Hobbes' *Leviathan*. Using several examples, the author makes it clear that the metaphor of the modern political body promises a rational organization of the complex social structure, a comprehensive presentation of the tasks and assigned social positions, and decision-making power in a crisis.

Daniel Hildebrand: Administering instead of governing

Daniel Hildebrand first presents in his article the conservative and liberal ideas of the political as a common good. The bourgeois world of ideas was based on the idea of the Enlightenment that reason, which is postulated as undisputed truth, would best enable coexistence. This belief can already be found in the ancient teachings on natural law and reason, which can be traced back to Plato and Aristotle. The belief in a truth that is removed from the political and can

be scientifically determined is also inherent in socialist and communist ideas, which, however, differ largely from the bourgeois belief in rationality only as a sociological phenomenon, the namely bourgeois mentality and lifeworld. In their belief in reason, both directions are children of the Enlightenment. The bourgeoisie believe in the power of the private and individual, while leftists seek solutions to problems in public space and at the collective level. The author then goes into detail about the bourgeois understanding of politics and postmodern mass democracy. The specifically bourgeois understanding of politics, ultimately borrowed from 19th-century society, leads to peculiar contradictions under the conditions of today's mass democracy. Bourgeois ideas are also susceptible to ideology. Daniel Hildebrand then examines the bourgeois worldview in a world of increasing acceleration, which gives rise to the problem of emptying the content of bourgeois politics. Under these conditions, conservatives threaten to become the vicarious agents of progressive politics. First of all, not only the preservation of state order and the internal freedom from contradictions of political action, but order as a value per se is a dominant programmatic element of conservative politics. A habit that is fundamentally common to all non-liberal politicians is to want everything to be regulated by the state, which is why de facto conservatives are increasingly becoming the most resolute agents of progressive politics. These progressives would often have far less profound effects on people's lives if they did not gain an ally through conservative thinking of order. Once an order as a formal principle is largely progressive in terms of content and is correspondingly contradictory to the nature of Enlightenment and modernity, conservative thinking about order becomes a catalyst for progressive goals.

Ludwig Siep: Homo politicus

In his contribution on »Homo politicus«, Ludwig Siep deals with the human being as a political, religious and historical creature from the point of view of philosophy. He makes it clear that the *zoon politikon* in Aristotle is inextricably linked to the definition of human beings as possessing the talent of reason and language (*zoon logon echon*). He points out that nowadays the Aristotelian tradition of *homo politicus* can be supported by scientific and cultural insights. Furthermore, the author also refers to the results of modern brain and behavioral research, which explores the physiological basis of specifically human abilities and deficiencies. In the following, the author goes into the anthropological basics – in particular the reduction of instincts and increase of human language, which enables exchange between rational beings. He makes it clear that public speech was already the language of political beings in antiquity; and if this is based on the equal co-determination of everyone, then, according to Aristotle, one speaks of a »polity«, meaning that one has arrived at democracy. If one also wants to designate other forms of government as »political«, the author believes that the term must be broadened, which in his opinion is made possible

by referring to the monopoly on the use of force. This monopoly requires legitimation, which leads the author to Max Weber's »Concept of the Political« and its forms of domination. Finally, he raises the question of consensus and dissent in a democracy, how individuals and groups with different views can agree in a »public speech«.

Ana Davitashvili: The current status of historical-critical Quran research

In her guest article, Ana Davitashvili discusses the current status of historical-critical Quran research and not only provides a comprehensible introduction to historical-critical Quran research, even for those who have not yet dealt with this topic, but also presents the various currents within and outside of the historical-critical Quranic scholarship. In the author's opinion, the »traditionalists«, for example, stand outside of historical-critical Quran research, since they approach the study of the Quran with theological goals; this refers to Muslim academics who do not recognize the problem of the authenticity of the Islamic tradition, who consider neither the biblical tradition nor non-Arab historical sources, and who do not take note of the research results of archeology or inscriptions. The author identifies the »neo-traditionalists« as a further current who recognize the basic features of the Islamic tradition and the basic data of the prophet's biography or *Sīrah*, and a group situated between »neo-traditionalists« and »revisionists« centered around Gabriel Said Reynolds, one of the most important American Quran researchers. Finally, according to the author, there is a group of »revisionists« who reject the Muslim tradition, question the main features of the prophet's biography, and question the authorship of the Quran or deny that the Quran as a whole originated on the Arabian Peninsula. As the author presents both the consensus and the points of contention in historical-critical Quranic research, the current status of research is well illuminated and clearly worked out. Finally, with a look into the future, the author shows where the path within modern historical-critical Quranic research can still lead and what new results and perspectives can be expected here.

Autorinnen und Autoren

Ana Davitashvili promovierte 2021 im Fach Islamwissenschaft an der Universität Bamberg mit ihrer Dissertationsschrift *Die ḥūr 'in im Koran und in der frühislamischen Exegese* und ist derzeit als Postdoktorandin im Rahmen des vom European Research Council (ERC) geförderten Projekts »The Qur'ān as a Source for Late Antiquity (QaSLA)« an der Universität Tübingen tätig. Hier untersucht sie den Koran im Kontext frühislamischer Auseinandersetzungen mit den jüdischen und christlichen Traditionen, insbesondere mit denen des syrischen Christentums. Ihre Forschungsschwerpunkte beziehen sich daher vornehmlich auf die literarischen Aspekte des Korans, auf methodologische Vorgehensweisen bei der Analyse muslimischer Traditionen sowie auf die Einflüsse des Korans auf syrisch-christliche Traditionen.

Daniel Hildebrand studierte Geschichte, Latein, Politik- und Rechtswissenschaft. Sein Staatsexamen machte er 1999 in Geschichte und Latein (Köln), im Jahr 2003 folgte die Promotion (Stuttgart). Während des Studiums und der Promotion war er Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes. 1996-1998 war er Studentische Hilfskraft, 1999 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Frankfurt am Main. Von 2003 bis 2005 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter einer Stiftung, danach freier Autor und Lehrbeauftragter an verschiedenen Universitäten (u. a. am Institut für Soziologie und Politische Wissenschaft der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn). Seit Juli 2009 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Geschichte im Projekt »Übersetzungsleistungen von Diplomatie und Medien. Europa 1450-1789«. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische Theorie und Ideengeschichte, Staatstheorie, Verfassungsgeschichte, systematische und abstraktionsorientierte politische Geschichte, Epochen vergleichende politische Geschichte und Begriffsgeschichte.

Laurin Mackowitz promovierte 2017 am Institut für Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck mit einer Dissertation über politische Lektüren des biblischen Exodus-Mythos. Nach seiner Promotion forschte er als Research Assistant am Wirth Institute for Austrian and Central European Studies an der Universität von Alberta. Seit 2020 arbeitet er als Universitätsassistent am Institut für Philosophie der Universität Graz im Arbeitsbereich für Politische Philosophie. Seine Lehrtätigkeit steht im Zeichen der klassischen wie zeitgenössischen politischen und sozialen Philosophie und behandelt Fragen zu

Armut, Wohlstand, Liberalismus, politischer Ästhetik, kollektiven Identitäten, Biopolitik, Migration und Feminismus. Er ist Co-Host des Podcast »Stimmen Politischer Philosophie« und Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Zudem ist er Mitglied der vom österreichischen Wissenschaftsfonds FWF finanzierten »Metaphorology Research Group« und Leiter des vom Land Steiermark finanzierten interdisziplinären Projekts »Die Grammatik der Irreversibilität: Philosophie und Quantenphysik am Kipppunkt der Unumkehrbarkeit«. Seine Forschung konzentriert sich auf die Imagination, Stabilisierung und Überschreitung kollektiver Identitäten. Sein Habilitationsprojekt hinterfragt Metaphern der Zugehörigkeit in philosophischen Diskursen über Migration und Flucht.

Ludwig Siep, Jahrgang 1942, studierte die Fächer Philosophie, Pädagogik, Germanistik, Geschichte und Politische Wissenschaft an der Universität Köln und an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Im Jahr 1969 promovierte er an der Freiburger Universität bei Werner Marx zum Dr. phil. mit seiner Dissertation *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Dort übernahm er anschließend bis 1978 eine Assistentenstelle am Philosophischen Seminar. Im Jahr 1976 habilitierte er an der Freiburger Universität im Fach Philosophie mit der Schrift *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Von 1979 bis 1986 war Ludwig Siep ordentlicher Professor an der Gesamthochschule Duisburg und anschließend von 1986 bis 2011 Professor und Direktor des Philosophischen Seminars der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Am 31. Januar 2011 hielt er hier seine Abschiedsvorlesung zum Thema »Moral und Gottesbild«. Von 1988 bis 1992 war er zudem als Fachgutachter der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für Geschichte der Philosophie tätig und wurde 2007 zum Vorsitzenden der »Hegel-Kommission« an der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste gewählt. Am 9. Dezember 2014 erhielt er das Verdienstkreuz 1. Klasse des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland.

Detlef Thiel, geb. 1972, studierte in Bayreuth, Sheffield und schließlich Heidelberg Philosophie (Prof. Bubner, Prof. Halfwassen), Soziologie (Prof. Schluchter) und Religionswissenschaft (Prof. Ahn). Seine Promotion zum Thema »Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie« (BzA 231) schrieb er unter Leitung von Prof. Dr. Jens Halfwassen im Jahr 2005. Er war langjähriger Lehrbeauftragter an der Universität Heidelberg sowie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Er veröffentlichte Arbeiten zur antiken Philosophie (Xenokrates, Platon, Sokrates) und arbeitet derzeit als Lehrer am SRH Berufsbildungswerk in Neckargemünd.

Birgit Zweigle studierte von 1983 bis 1990 Theologie in Tübingen und Berlin. Von 1991 bis 1993 arbeitete sie als Religionslehrerin in Berlin-Reinickendorf und absolvierte in dieser Zeit auch ihre Promotion. Hiernach war sie bis 1999 an der Universität in Halle (Saale) als Akademische Rätin für Religionspädagogik tätig

und arbeitete nebenberuflich als Religionslehrerin an einem Gymnasium. Seit 2005 ist sie an der Evangelischen Hochschule Berlin Professorin für Didaktik und Methodik des Religionsunterrichts und hat zu diesem Themenkomplex zahlreiche Aufsätze und Artikel verfasst.

