

Sinn und Unsinn

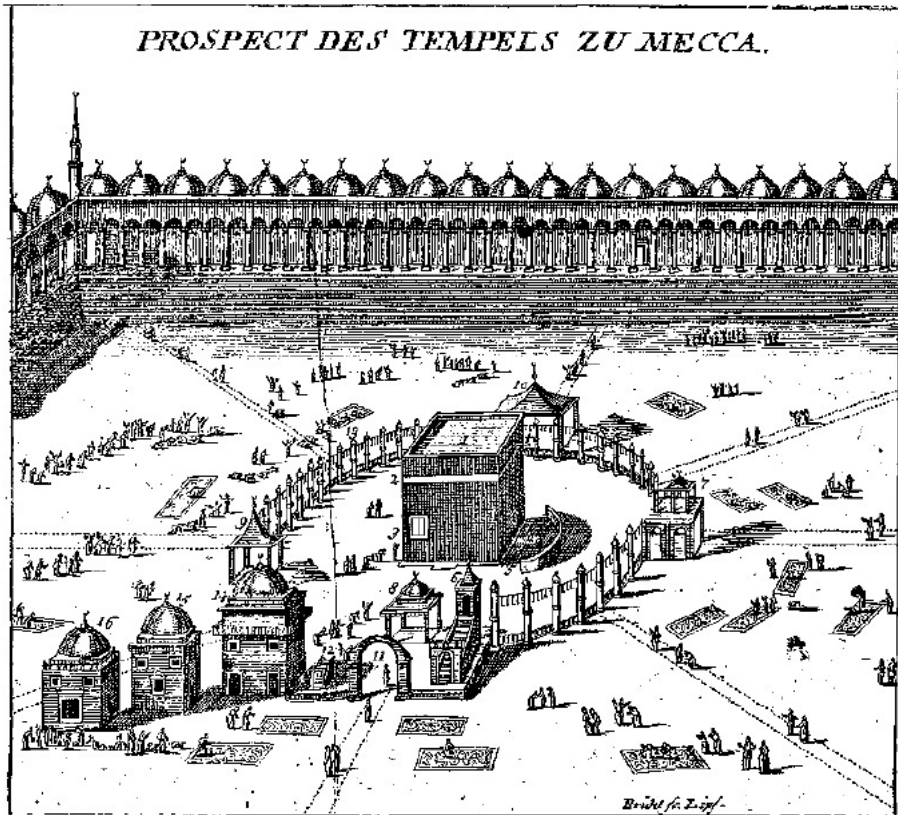


Abb. 1: Johann Heinrich Meyer (Verleger): Der Prospect des Tempels zu Mecca. Kupferstich. 19 × 19 cm. In: Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds, unmittelbar aus dem arabischen Original in das Englische übers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von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



Herausgeber:
Al-Mustafa صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ Institut Berlin
1 – 2018

The Turn ist eine Zeitschrift, die von muslimischen und nicht-muslimischen 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‹, sodass 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
Hardenbergstr. 8, 10623 Berlin
Tel: +49 30 40 74 10 71
Fax: +49 30 40 74 10 69
E-Mail: info@almustafa.de

Redaktion

Prof. Dr. Mahdi Esfahani (Geschäftsführer des Instituts)
Michael Nestler (Lektorat)
Zeynep Atris (Layout)

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: 2×8 €

(Nach dem ersten Jahr kann jederzeit gekündigt werden.)

ISSN 2569-2054

Geplante Ausgaben:

Nr. 2 Sprache und Zeichen

Nr. 3 Mensch und Unmensch

Kontakt

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

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

Anmerkung der Redaktion

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

Inhalt

Zur Ausgabe Nr. 1 **13**

An den Grenzen des Sinns

Ist Unbegrenztheit gleichbedeutend mit Unsinn?

MAHDI ESFAHANI **19**

Wachstumswahnsinn

Vor- und Nachdenker der Philosophie des Rückgangs

MARC HIERONIMUS **29**

Was ist Sehnsucht?

Eine kleine Begriffsgeschichte

HAMID REZA YOUSEFI **59**

Aggiornamento *oder* Irrelevanz

LUTZ RICHTER-BERNBURG **77**

Angesichts des Absurden

Von der metaphysischen Revolte zur Islamischen Revolution

TIMOTHEUS SCHNEIDEGGER **85**

Le dompteur de tortues

Auf der Suche nach einer verschwundenen Zeit

AKIN EMANUEL ŞIPAL **105**

Buchrezension: Das Geheimnis

Hrsg. von Hartmann/Hacıyev/Grimm

MICHAEL HESS (REZENSENT) **111**

Abbildungsverzeichnis 119

English abstracts 123

Autorinnen und Autoren 127

Zur Ausgabe Nr. 1

Im Zentrum dieser ersten Ausgabe von *The Turn* steht das Thema »Sinn und Unsinn«. Diesen beiden Begrifflichkeiten nähern sich die Autoren auf unterschiedliche Art und Weise an und unternehmen ihrerseits den Versuch einer Definition. Mit Sinn verbindet sich oftmals die Frage nach ›dem Sinn des Lebens‹, die die Menschen auf der Suche nach einer Antwort immer wieder neu umtreibt und bis heute ganze Denkrichtungen und Weltanschauungen begründet hat. Ebenso wie ›Gut und Böse‹ kann man ›Sinn und Unsinn‹ als zwei Seiten einer Medaille begreifen, die sich auf den ersten Blick auszuschließen scheinen, und doch erkennt man bei einer näheren Betrachtung, dass sie sich gegenseitig bedingen und unvermeidlich miteinander verbunden sind. Somit sind ›Sinn und Unsinn‹ zwei Pole, zwischen denen der Mensch sich zeitlebens bewegt, doch was dabei als sinnvoll und was als unsinnig gilt, unterliegt meist einer recht subjektiven Wahrnehmung und befindet sich in einem steten Wandel. Diesem Wandel oder auch *Turn* ein aktuelles Gesicht zu verleihen und dabei die verschiedenen und manchmal auch kontroversen Positionen, Herangehensweisen und Perspektiven mit zu berücksichtigen, ist Aufgabe und Ziel der vorliegenden Ausgabe.

Den Anfang dieser Unternehmung bildet der Artikel »An den Grenzen des Sinns« von Mahdi Esfahani, der sich mit jener Entität beschäftigt, welche für viele die höchste Form von Sinn und Sinnhaftigkeit darstellt, nämlich Gott. Er geht dabei von der These aus, dass Gott unbegrenzt ist, und fragt sich, was man unter der Unbegrenztheit Gottes verstehen kann und welche epistemologischen Konsequenzen sich hieraus für eine Gotteserfahrung ergeben. Bezugnehmend auf Q 57:4, wo es heißt: »Er ist mit euch, wo immer ihr seid«, veranschaulicht er, dass die Unbegrenztheit Gottes nicht etwas Fernes und Abstraktes darstellt, sondern vielmehr die Durchdringung aller Dinge bedeutet. Somit zeigt beispielsweise eine Blume nicht nur auf ihre eigene Begrenztheit, nein, sie bezeugt mit ihrem Dasein gleichzeitig die Unbegrenztheit Gottes und weist dadurch einen

Weg zu ihm. Je mehr man dementsprechend die vorhandenen Zeichen zu ergründen versucht, desto mehr offenbart sich die göttliche Unbegrenztheit. Wenn also Sinn mit Begrenztheit gleichzusetzen ist, dann erhält der vermeintliche Unsinn des Unbegrenzten in dieser Begrenztheit seinen Sinn.

Dieser Auseinandersetzung um die Erfahrung des Göttlichen folgt eine eher weltliche, aber dennoch in ihrer Aktualität und ihrer Suche nach einem Sinn nicht weniger bedeutsame. Obwohl der Fortschritt der Technologie mehrheitlich als ein sinnvolles Unterfangen angesehen wird, versucht Marc Hieronimus in seinem Artikel »Wachstumswahnsinn« zu verdeutlichen, dass der technologische Fortschritt trotz seines augenscheinlichen Nutzens für die Menschheit durchaus eine Vielzahl an unsinnigen Gefahren birgt, die besonders durch das Credo eines andauernden und hemmungslosen Wachstums hervorgerufen werden. Er stellt wichtige Vor- und Nachdenker einer Bewegung vor, die sich »Décroissance« nennt und für eine »Philosophie des Rückgangs« plädiert. Mit Rückgang ist dabei eine Rückbesinnung gemeint, die dem technologischen Fortschrittsglauben und seiner Forderung nach einem immer ›Schneller, Weiter, Höher und Mehr‹ entgegensteht, da man hierin eine zerstörerische Kraft sieht, die zum einen für den Raubbau an der Natur verantwortlich ist, und zum anderen die Vernichtung des Menschen vorantreibt, und dies nicht allein durch Technologien, die immer komplexer werdende Kriegsmaschinen ermöglichen. Und tatsächlich, betrachtet man die ökologischen wie ökonomischen Krisen unserer Zeit, das Artensterben, die Verseuchung der Böden, der Luft und der Meere, den Klimawandel und seine Auswirkungen auf ganze Gesellschaften, die kriegesischen Auseinandersetzungen um die ausgehenden Ressourcen, dann erscheint eine Rückbesinnung, die zu mehr Einfachheit, Genügsamkeit und Zurückhaltung aufruft, dringend notwendig und sinnvoll, um dem ganzen ›Wahn- bzw. Unsinn‹ Einhalt gebieten zu können. Insofern sind die Ideen der »Décroissance« aktueller denn je und der Artikel von Marc Hieronimus schafft hierzu einen aufschlussreichen Überblick.

Dass die Suche nach Sinn einer tiefen Sehnsucht entspringt, zeigt Hamid Reza Yousefi in seinem Artikel »Was ist Sehnsucht?«. Eine Antwort geben ihm hierbei verschiedene Künstler und Denker, die die Geistesgeschichte bedeutsam geprägt und mitentwickelt haben. Ob es sich um einen Versuch handelt, einen persönlichen Mangel auszugleichen, oder

aber um das Gefühl der Hingezogenheit zum anderen Geschlecht, Sehnsucht wird und wurde in den verschiedenen Epochen unterschiedlich aufgefasst und definiert. Einen besonderen Blick wirft Yousefi auf die Epoche der Aufklärung und der Romantik und stellt nicht nur deren jeweiliges Verständnis von Sehnsucht dar, sondern verweist auch auf die vielfältigen Ausdrucksformen, in denen Sehnsucht zum Thema wird. Sei es das Bild des »Wanderers über dem Nebelmeer« von Caspar David Friedrich oder das Symbol der »Blauen Blume« in einem Gemälde von Philipp Otto Runge oder aber auch die Märchen von den Gebrüdern Grimm, man sieht, dass sich das Gefühl der Sehnsucht immer wieder neu entfaltet und aus dem Geist einer Ur-Sehnsucht zu entspringen scheint, die der Motor allen Schaffens ist.

Über das Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft macht sich Lutz Richter-Bernburg in seinem Artikel »Aggiornamento *oder* Irrelevanz« Gedanken. Anhand dreier Fragen, die auf Immanuel Kant zurückgehen, nämlich »was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen«, beleuchtet er die Rolle der Religion hinsichtlich ihrer Sinnproduktion und hinterfragt ihren exklusiven Anspruch auf Wahrheit. Gerade im Umgang mit dem religiösen Schrifterben sieht er angesichts der Erkenntnisse »empirischer wie historischer Humanwissenschaft« die Notwendigkeit einer kritischen Selbstbefragung seitens der Religionen und fordert deren »Selbsthistorisierung« sowie »humanisierende Einhegung«. Dazu gehöre eine Text- und Traditionskritik, die die Bereitschaft aufbringt, »von überkommenen Traditionen und Interpretationen Abschied zu nehmen« und zukunfts offen zu sein für neue Auslegungen, die den wissenschaftlichen Ansprüchen Genüge leisten. Am Beispiel einer vieldiskutierten islamischen Überlieferung veranschaulicht er, dass Kants kategorischer Imperativ auch und gerade vor Religion und ihrem Verbindlichkeitsanspruch nicht Halt machen darf.

»Angesichts des Absurden«, so der Titel von Timotheus Schneidegers Beitrag, beschäftigt sich mit dem Begriff der »Revolte«, wie ihn der Literat und Philosoph Albert Camus versteht, und überträgt ihn auf die Ereignisse der Islamischen Revolution, die im Jahre 1979 im Iran stattgefunden haben. Camus verleiht dem Begriff der Revolte eine metaphysische Bedeutung und entwickelt daraus eine »Ethik der Solidarität und der Auflehnung gegen das menschliche Schicksal, die aufzeigt, wie die postmoderne Sinnleere zu überwinden ist«. Ausgangspunkt dieser

philosophischen Theorie ist nach Camus die Erfahrung des ›Absurden‹, die aus der »Diskrepanz zwischen menschlichem Anspruch – dem, was sein soll – und irdischer Wirklichkeit – dem, was ist« – entsteht. Der Mensch besitze einen »metaphysischen Hunger nach Sinn, der von der Welt nicht gestillt wird«, woraus ein Gefühl der Fremdheit entsteht, das zur Grundlage der ›Revolte‹ wird, da man die erhoffte Harmonie und Zufriedenheit nicht vorzufinden vermag. Insofern betrachtet Schneidegger die Islamische Revolution mit ihrem Versprechen, »das Heilige wiederherzustellen« und den Menschen einen neuen Sinn zu geben, lediglich als ein Beispiel »wiederholter Geschichte«, in der nach Camus die Sinnsuche einer Sisyphusarbeit gleicht.

Einen etwas anderen, nicht weniger interessanten und fast sehnsuchtsvollen Blick wirft Akin Emanuel Şipal auf eine Zeit, die irgendwo zwischen Osmanischem Reich, Industrialisierung und Aufbruch in die Moderne verlorengegangen zu sein scheint. Anlass zu einer persönlichen Reflexion über seinen Ur-Ur-Großvater, der 1918 aufgrund des Einmarsches der Briten in Istanbul von dort fliehen musste, bietet ihm das Betrachten des Bildes »Der Schildkrötenerzieher« von Osman Hamdi Bey (gest. 1910), in welchem er einen osmanischen Derwisch mit einer Bambusflöte entdeckt, die nach Rumi ein Gleichnis für das »Abgetrennt-Sein der Menschen von ihrem Ursprung« ist. Das Gefühl des Abgetrennt-Seins und die schmerzliche Sehnsucht nach dem Ursprung und der Vereinigung mit dem Ganzen scheint das Grundthema des Autors zu sein, wenn er beziehungsweise auf Walter Benjamin den europäischen ›Flaneur‹ als einen »Suchenden ohne weltliches Ziel« beschreibt und ihn mit den orientalischen Sufis und deren Suche nach Gott vergleicht. Die Sehnsucht nach dem Ursprung offenbart sich auch in Şipals Darstellung des osmanischen Reiches, das unwiderruflich mit dem Schicksal seines Ur-Ur-Großvaters verbunden ist, der durch den Einbruch einer neuen Zeit sein Leben lassen musste. Und doch, hinter all dem Schmerz, den jede Trennung hervorruft und der uns zuweilen unsinnig erscheint, tut sich nicht zuletzt Hoffnung, Sinn und Versöhnung auf, denn: »Flaneure sind die von der Moderne exilierten, empfindsamen Seelen, die diesem alles konstituierenden Schmerz eine Süße abgewinnen können, weil sie eine universelle Wahrheit in ihm erkennen, die über das Private hinausweist«.

Danksagung

Ein besonderer Dank sei an dieser Stelle noch unserem ehemaligen Chefredakteur Dr. Osman Hajjar ausgesprochen, der maßgeblich zum Erscheinen dieser ersten Ausgabe von *The Turn* beigetragen hat, aber auch unseren Autoren, die mit der Bereitstellung ihrer Artikel dieser Ausgabe erst ihren Sinn gegeben haben. 



Abb. 2: Anon. (1842–1910): *Şahīfa-e kāmila* (Die vollkommenen Blätter). Persisches Gebetsbuch. Tinte, opake Wasserfarbe und Gold auf Papier; lackiert Papiermâché-Bindung. 9,4 × 5,7 × 1,9 cm. 1738. Brooklyn Museum. New York.

An den Grenzen des Sinns

Ist Unbegrenztheit gleichbedeutend mit Unsinn?

MAHDI ESFAHANI

Eine Begegnung mit einer Blume, sei es eine Rose oder eine Ringelblume, ist – wie jede Begegnung – immer von besonderer Art. Denn man begreift von ihr etwas, aber ist dennoch nicht in dem, was man begriffen hat, gefangen, so dass die Blume in der Begrenztheit ihrer bloßen botanischen Existenz auf etwas zu verweisen vermag, das größer ist als sie selbst. Somit zeigt die Blume eine Erhabenheit, die an die Unbegrenztheit und Erhabenheit Gottes erinnert. Auch wenn Unbegrenztheit ebenso wie Gott nur ein Wort ist, so gibt doch Unbegrenztheit dem Unbegrenzten einen Namen und stellt eine absolute Bestimmung dar, denn neben der Unbegrenztheit kann es keine andere Unbegrenztheit geben, genau wie es neben Gott keinen anderen Gott geben kann. Von daher ist Unbegrenztheit eine absolute Einheit und auch eine herrschende. Will etwas im Licht der Unbegrenztheit existieren, kann es nur als begrenzte Manifestation dieses Unbegrenzten in Erscheinung treten. Hierbei bedarf es eines Betrachters, der die Begrenztheit des Unbegrenzten wahrnimmt, nur so kann etwas aus dem Unbegrenzten heraustreten, kann es *ex-sistieren*. Ohne einen Betrachter verharrt jede ›Existenz‹ im Zustand der Unbestimmtheit und somit der Unbegrenztheit. Was er sieht, ist das Heraustreten aus der Unbegrenztheit und somit etwas Begrenztes. Was sich ihm von der Unbegrenztheit zeigt, tritt ihm immer nur begrenzt entgegen, weshalb er es als Begrenztheit sieht. Im Grunde ist dies selbstverständlich, da wir selbst begrenzt sind und Unbegrenztes somit nicht umfassen können.

Somit müssen wir uns also fragen, wie wir den Satz »Gott ist unbegrenzt« verstehen können? Gehen wir davon aus, dass Verstehen gleichbedeutend mit Umfassen ist, dann ist Gott nicht zu verstehen. Der Satz »Gott ist unbegrenzt« muss somit als unsinnig gelten, denn wir können nur etwas verstehen und als sinnvoll betrachten, das begrenzt ist. Damit

dieser Satz als sinnvoll angesehen werden kann, muss Verstehen etwas anderes sein als Umfassen, oder Verstehen bedeutet einmal Umfassen und ein anderes Mal nicht. Das heißt, der Satz »Gott ist unbegrenzt« lässt sich auf zwei verschiedene Weisen verstehen. Zunächst einmal im Sinne der negativen Theologie: Eine Gotteseigenschaft ist so gesehen nicht die menschliche Eigenschaft, die hiermit bezeichnet wird, sondern sie ist die Verneinung einer Nicht-Eigenschaft. Wenn wir sagen, Gott ist wissend, dann bedeutet dies demnach nicht, dass er jedes Wissen besitzt, das ein Mensch haben kann, sondern dass er nicht unwissend ist. Gottes Wissen ist die Negation des Nichtwissens, mehr können wir darüber nicht wissen. Wenn wir sagen, Gott ist unbegrenzt, dann bedeutet dies im Sinne der negativen Theologie, dass wir über die Eigenschaft der Unbegrenztheit lediglich wissen, dass es sich um eine Grenze handelt, nämlich die Grenze des Nicht-Unbegrenztseins, die Grenze jeglicher Begrenztheit. Negativ-theologisch betrachtet wird mit der Gotteseigenschaft der Unbegrenztheit jegliche Grenze negiert. Hiermit wird ausgeschlossen, dass wir uns unter Gott etwas sehr Großes vorstellen, das im Grunde weiterhin begrenzt ist.

Dies ist eine Möglichkeit, wie sich der Satz »Gott ist unbegrenzt« verstehen lässt. Eine andere Möglichkeit bietet ein Verstehen, das auf Erfahrung beruht. Tatsächlich ist es möglich, Unbegrenztheit zu erfahren. Zumindest wird diese Erfahrung von Mystikern immer wieder beteuert und versucht, sie zu beschreiben.¹ Die Schwierigkeit der Beschreibung besteht darin, dass die Begegnung mit der Unbegrenztheit als solche nicht mit begrenzten Mitteln begreiflich gemacht werden kann. Wie gesagt kann Unbegrenztheit nicht umfasst werden: Man kann nicht mittels der Sprache ein Netz des Verstehens über sie werfen. Dennoch kann durch das Wort ›Unbegrenztheit‹ auf die Erfahrung von Unbegrenztheit verwiesen werden beziehungsweise auf die Begegnung mit ihr. Das Wort ›Unbegrenztheit‹ deutet dann nicht auf die Unbegrenztheit an sich hin, sondern auf die Erfahrung des Unbegrenzten. Ob dieser Hinweis in der Kommunikation zwischen Menschen zu einem ›Verstehen‹ führt, soll hier nicht diskutiert werden. Denn in der Tat kann nur über Erfahrungen gesprochen werden, wenn sowohl der Sender als auch der Empfänger über einen vergleichbaren Erfahrungshorizont verfügen. Dies ist allgemein das Problem menschlicher Kommunikation, weshalb hier nicht der richtige Ort ist, näher darauf einzugehen. Wichtig ist aber, dass ein Verständnis im Sinne der negativen Theologie ohne diese zweite Art des Verstehens ihrer

¹ Vgl. z. B. Ernst 1985.

Grundlage entbehrt. Denn das negativ-theologische Verständnis muss von einem Ausgangspunkt ausgehen, von dem aus die Grenzen Gottes negiert werden können. Es muss eine konkrete Bedeutung existieren, auf die sich die Negation bezieht, eben auf eine Begegnung, aufgrund derer man die Grenzen negiert. Deshalb kann auf die zweite Möglichkeit des Verstehens nicht verzichtet werden, nämlich das Verstehen, das dem Satz »Gott ist unbegrenzt« eine Bedeutung zuspricht, nämlich die der Erfahrung. Mit Unbegrenztheit oder Gott ist somit nicht die Unbegrenztheit per se oder Gott selbst gemeint, sondern das, was erfahren wird. Mit anderen Worten, ich erfasse nicht die Bedeutung des Satzes, sondern ich werde von der Bedeutung dieses Satzes er- oder umfasst. Sie umfasst mich, weil sie die Unbegrenztheit, Gott selbst ist. Hierbei ist selbstverständlich, dass ›Bedeutung‹ somit etwas anderes zum Ausdruck bringt als im alltäglichen Sprachgebrauch oder als jener Begriff, dem wir im Wissenschaftsdiskurs begegnen. Um uns diesen Begriff zu vergegenwärtigen, seien hier drei gängige Theorien erwähnt:

1. Im platonischen Sinne ist die Bedeutung eines Wortes etwas, das auf die Welt der Formen beziehungsweise der Ideen hinweist.² Obgleich ihnen eine Ewigkeit zugesprochen wird, ist die Bedeutung selbst doch etwas Begrenztes.
2. Für Aristoteles ist die Bedeutung eines Wortes die Aktualisierung eines Potentials, das im Sprecher selbst angelegt ist. Insofern der Sprecher begrenzt ist, ist somit auch jede Bedeutung begrenzt.³

2 »οἷον, εἰ θέλεις, πολλάι πού εἰσι κλῖναι καὶ πρᾶπεζαι [...] Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης« (Der Staat 596a–b).

»[...] es gibt z. B. eine Vielheit von Stühlen und Tischen. [...] Aber ideelle Einheiten gibt es von diesen Gerätschaften nur zwei: eine vom Stuhl, eine vom Tisch.« (Übers. Erich Loewenthal. Platon 2004 S. 367).

3 »Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀποφανσις καὶ λόγος. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμαιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά« (De Interpretatione 16a 1–8).

»Nun sind die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme Symbole für das, was (beim Sprechen) unserer Seele widerfährt, und unsere schriftlichen Äußerungen sind wiederum Symbole für die (sprachlichen) Äußerungen unserer Stimme. Und wie nicht alle Menschen mit denselben Buchstaben schreiben, so sprechen sie auch nicht alle dieselbe Sprache. Die seelischen Widerfahrnisse aber, für welche diese (Gesprochene und Geschriebene) an erster Stelle ein Zeichen ist, sind bei allen Menschen dieselben; und überdies sind auch schon die Dinge, von denen diese (seelischen Widerfahrnisse) Abbildungen sind, für alle dieselben.« (Übers. Hermann Weidemann. Aristoteles 2015, 67–71).

3. Ludwig Wittgenstein setzt die Bedeutung eines Wortes gleich mit seinem Gebrauch.⁴ Dieser ist letztendlich immer begrenzt, weshalb das Bedeutete umfasst wird.

Selbst wenn wir ganz schlicht sagen, dass die Bedeutung eines Wortes das Konkrete ist, worauf es hinweist, sind wir von diesen Betrachtungsweisen nicht weit entfernt. Die Dinge, die in der Außenwelt vorhanden sind, entsprechen zwar unserem Erfahrungsbegriff von Bedeutung, sie sind aber insofern weit von ihm entfernt, als sie per se immer begrenzt sind. Ganz gleich, ob wir die Bedeutung auf eine ewige oder abstrakte Idee beziehen, sie vom Sprecher abhängig machen, pragmatisch betrachten oder mit dem Konkreten identifizieren, bleibt Bedeutung immer etwas Begrenztes.⁵ Bedeutung kann überhaupt nur dann unbegrenzt sein, wenn die Worte zum Mittel einer Erfahrung werden, wie man dies zum Beispiel anhand der Praxis des *dikr* in der mystisch-islamischen Tradition sehen kann, bei der die bewusste und ständige Wiederholung der Namen Gottes oder besonderer Formeln aus dem Koran zu einer Art Gotteserfahrung führt.

Ohne dem Koran eine Heiligkeit zu unterstellen, die der Text aus sich selbst heraus beweisen muss, seien geeignete Passagen ausgewählt, um sich hierzu einige Gedanken zu machen. Entscheidend im Umgang mit heiligen Büchern ist, sie auf der Grundlage von Erfahrung zu betrachten, im Besonderen der Gotteserfahrung, um zu schauen, welche Wirkung diese Texte auf den Lesenden haben können. Inwiefern der Koran nun die Unbegrenztheit Gottes widerspiegelt, zeigt sich am Beispiel von Q 2,115, wo es heißt:

أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Wohin ihr euch wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch.⁶

4 »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache« (PU 42).

5 Anmerkung des Lektors (Dr. Osman Hajjar): Dies gilt übrigens auch für die Bedeutungsproduktion bei Jacques Derrida. Zwar ist Bedeuten immer etwas Differentielles und von daher unendlich, in dem Moment, da wir von einer Bedeutung sprechen, findet diese aber als psychische Verarbeitung in der Zeit statt und ist somit durch den Augenblick selbst begrenzt. »Sans la différence entre le sensible apparaissant et son apparaître vécu (»empreinte psychique«), la synthèse temporalisatrice, permettant aux différences d'apparaître dans une chaîne de significations, ne saurait faire son œuvre« (Derrida 1967, S. 96–97).

»Ohne die Unterscheidung zwischen dem erscheinend Sinnlichen und seiner gelebten Erscheinung (»psychischer Abdruck«) könnte die verzeitlichende Synthese, die den Differenzen in einer Kette von Bedeutungen zu erscheinen erlaubt, nicht operieren« (eigene Übersetzung).

6 Wie alle anderen Koranstellen zitiert nach Paret unter Auslassung der Klammern.

Es ist selbstverständlich, dass mit diesen Worten nicht notwendigerweise nur Seiten und Richtungen in der Lebenswelt gemeint sind. *Aynamā tuwallū* bedeutet, ganz gleich, was sie wahrnehmen, dort ist das Antlitz Gottes (*waġh Allāh*). Ob im Traum, in Gedanken oder im Fühlen, überall begegnet man Gott. Im Grunde ist dies völlig einleuchtend, wenn wir davon ausgehen, dass Gott unbegrenzt ist. Wäre an einer Seite oder in irgendeiner Richtung nicht Gott, dann wäre er begrenzt. Dort, wo er nicht anwesend wäre, befände sich seine Grenze, Gott hätte gewissermaßen ein ›Loch‹. Auf Arabisch heißt Loch *aġwaf*, dessen Gegenbegriff ist *ṣamad*, was bedeutet, ›alles zu haben‹ oder ›kein Loch zu haben‹ beziehungsweise ›lückenlos zu sein‹, oder umgekehrt: ›es gibt nichts, was er nicht hat‹.

Der Koran drückt die Unbegrenztheit Gottes auch mit anderen Formulierungen aus, zum Beispiel in Q 57,4:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

Er ist mit euch, wo ihr auch seid.

Dieser Vers lässt sich auf unterschiedliche Weise verstehen. Gott ist an jedem Ort, vor mir, hinter mir, unter meinem Kissen, im Bauch einer werdenden Mutter, in den Gräbern, im Jenseits, im Paradies oder in der Hölle. Er ist hier wie dort, keineswegs präsenter im Himmel als im Hort der Verdammnis. Würde er dort fehlen, hätten wir es mit einer Lücke zu tun, einem Loch. Aber was bedeutet dies eigentlich? Es bedeutet, dass jedes begrenzte Seiende, und darunter können wir jeden beliebigen Gegenstand und jedes Geschöpf verstehen, Tiere, Menschen, Engel wie Teufel, jedes hat in seiner Begrenzung bzw. als Grenze zwei Gesichter: Mit dem einen schaut es auf eine begrenzte Wahrheit, spricht von ihr oder repräsentiert sie, mit dem anderen Gesicht schaut es auf eine unbegrenzte Wahrheit, auf Gottes Unbegrenztheit, auf seine Präsenz. Somit haben wir es in der Begegnung mit den Seienden mit einer doppelseitigen Begegnung zu tun und daher mit einem philosophisch hermeneutischen Phänomen, das sich sowohl durch Erfassbarkeit als auch Nichterfassbarkeit auszeichnet. Wenn ich einer Blume begegne, kann ich sie sehen, riechen, fühlen. Ich kann sie ästhetisch erfahren, alle ihre farblichen Schattierungen ergründen, ihre Formen erkennen und, besonders wenn ich sie wissenschaftlich erforsche, auch ihre Funktionen erschließen, ihre Struktur nachvollziehen und ihre Wechselwirkungen mit der Umwelt untersuchen. Auf diese Weise umfasse ich sie. Gleichzeitig weiß ich aber auch, dass sie eine Grenze ist, die sich zum Unbegrenzten, zu Gott hin öffnet. Folglich habe ich es nicht mehr

nur mit einem Ding zu tun, sondern auch mit einem Fenster, durch das ich über meine Begrenzung hinausschauen kann, eine Offenheit, durch die ich Gott erfahren kann.

Je mehr ich einen Gegenstand als solchen erkenne, ihn nicht in seiner Gegenständlichkeit, sondern in seiner Beziehung zu Gott umfasse und ergründe, desto mehr öffnet er sich, zeigt das Unbegrenzte hinter ihm, demgegenüber ich mich meinerseits öffnen kann. Dies ist der Zeichencharakter der Dinge, von denen im Koran häufig die Rede ist.⁷ Die Dinge zeigen auf die Unbegrenztheit, weisen einen Weg zu Gott. Es handelt sich hierbei freilich um eine Art von Zeichen, die nicht vordergründig auf etwas verweisen, sondern erschlossen werden wollen. Je tiefer ich in ihren Zeichencharakter eindringe, je umfassender ich ihn erforsche und kennenlerne, je mehr ich mich seiner ermächtige, die Möglichkeiten ergreife, ihn zu erfassen, desto mehr zeigt sich die Unbegrenztheit. Ich spüre die göttliche Gegenwart, sie wird sinnlich erfahrbar, die Dinge erhalten einen ›Sinn‹. Es ist der Sinn im doppelten Sinn: die Sinnlich- und Sinnhaftigkeit des Seienden, aber auch ein abgründiger Sinn der Unbegrenztheit und Nichterfassbarkeit. Mit anderen Worten: Gott in seiner Unbegrenztheit ist jener Sinn aus dem jeder Sinn, jedes Verstehen hervorgeht. Oder, wenn Sinn immer als etwas Begrenztes betrachtet werden soll, dann ist Gott der Unsinn, ohne den es keinen Sinn geben kann. Gott als ›Unsinn‹ zu betrachten ist somit richtig, aber auch missverständlich. Denn das Unbegrenzte ist eben keineswegs jenseits der Sinne, sondern durchaus erfahrbar.

Der Koran bietet auch andere Annäherungsweisen an diesen Gedanken. So spricht er vom Wort Gottes (*kalimat Allāh*). Als göttliches Wort benennt er auch Jesus (»*al-masīḥu ʿĪsā bnu Maryama rasūlu llāhi wa-kalimatuhū*«)⁸. Ein Wort, *kalima*, wird ausgesprochen, um einen Wunsch, den Willen, etwas zu sagen, zu äußern. Die Worte Gottes sind folglich jene Zeichen, die eine Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen ermöglichen, die ihn (Gott) in Erscheinung treten lassen, damit wir uns ihm annähern, ihn ›lesen‹ oder besser hinter den Zeichen lesen und ihn verstehen. Die Worte Gottes werden in vielen Koranversen erwähnt, beispielsweise auch in dem berühmten Tintenvers (Q 18,109):

⁷ Zum Beispiel Q 3,190. Für einen Vergleich zwischen dem Sakramentsbegriff im Christentum und dem Zeichenbegriff im Islam vgl. Andreas Renz (2005).

⁸ Der Messias Jesus, Sohn der Maria, Gottes Gesandter und Sein Wort (Q 4,171).

لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَاذًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

Wenn das Meer Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde es noch vor ihnen zu Ende gehen, selbst wenn wir es an Masse verdoppeln würden.

Warum betont der Koran die Unerschöpflichkeit der Worte Gottes? Weil hiermit auf die Unbegrenztheit seiner Manifestationen hingewiesen wird. Die Erscheinungen Gottes haben kein Ende, die Bedeutungsmöglichkeiten des Unbegrenzten stoßen an keine Grenze. Dies sind die Worte Gottes. Wenn wir die koranische Formulierung ernst nehmen, äußert Gott sich als seine Worte und, so sie mit einem Akt zusammentreffen, entstehen Verse als auch Zeichen – beide Begriffe werden im Arabischen mit der Pluralform *āyāt* bezeichnet – und die Gesamtheit dieser Verse und Zeichen schließt sich zum Buch Gottes zusammen, dessen Verkörperung der Koran wie auch die gesamte Schöpfung ist. Mit jeder Lektüre – sei es in den Versen des Korans oder in den endlos erscheinenden Zeichen um uns herum, ja sogar in uns – können wir Mal um Mal ein Stück der Unbegrenztheit Gottes erfahren.

Die koranische Manifestation dieser Unbegrenztheit offenbart sich auch in der Rezitation (*qirāʾa*). Die *qirāʾa* stellt wohlgerne ein Pflichtelement des rituellen Gebets (*ṣalāh*) dar. Es handelt sich bei der Rezitation also um ein Zeichen, vor dem sich die Muslime niederwerfen. Diese Niederwerfung ist nicht nur eine Würdigung des Korans, sondern des gesamten Welttextes. Durch die Rezitation werden wir uns der Großartigkeit dieses universalen Buches gewahr. Vor ihr verneigen wir uns. In seiner Größe umfasst der Kosmos (genau wie der Koran) die Gesamtheit aller Bedeutungen, die Gott in ihrer Begrenzung zum Erscheinen bringt, sodass wir Gott ›lesen‹ und ›verstehen‹ können. Wir erkennen hierbei den Sinn des Universums, oder – wenn man so will – seinen Unsinn. 

Literatur

Aristoteles (2015): Hermeneutik/Peri hermeneias. Berlin [u. a.].

Derrida, Jacques (1967): De la grammatologie. Paris.

Ernst, Carl W. (1985): Words of Ecstasy in Sufism. Albany.

Paret, Rudi (Übers. ¹1979/2001): Der Koran. 8. Aufl. Stuttgart.

Platon (¹1940/2004): Sämtliche Werke. Hrsg. von Erich Loewenthal. Darmstadt.

Renz, Andreas (2005): Die »Zeichen Gottes« (*āyāt Allāh*). Sakramentalität im Islam und ihre Bedeutung für das christlich-islamische Verhältnis, in: Theologische Zeitschrift 3/61. S. 239–257.

Wittgenstein, Ludwig (2001): Philosophische Untersuchungen. Hrsg. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main.



Abb. 3: Bedford-Meister (fl. 1405–1435): Der Turm zu Babel. Illumination auf Pergament. 41 × 28 cm. Ca. 1410–1430. British Library.

Wachstumswahnsinn

Vor- und Nachdenker der Philosophie des Rückgangs

MARC HIERONIMUS

Wir sind durch industrielle Gewohnheiten derart verbildet, daß wir es nicht mehr wagen, Fortschritt durch Des-Industrialisation ins Auge zu fassen.¹

– *Ivan Illich*

Einleitung: Der falsche Weg

Guy Debord hat es schon 1967 gesagt, Jahrzehnte vor Bezahlfernsehen und Internet: Wir leben in einer Spektakelgesellschaft. Werbung, Fußball, Politik und (andere) Unterhaltung machen die oft als sinnlos empfundene Existenz erträglich und lassen grundsätzliche Gedanken zur Weltlage gar nicht erst aufkommen. Allem Medienrummel zum Trotz lastet aber auch die immer schwerer zu verdrängende Gewissheit auf den Menschen, dass es so nicht weitergehen kann. Das größte Artensterben seit dem Verschwinden der Dinosaurier, die Verseuchung der Böden, der Luft, der Meere, der Klimawandel verschlimmern sich rasant bei stetigem Wachstum der Weltbevölkerung und des Energie- und Rohstoffbedarfs.² Der Krieg ums immer schwerer zu beschaffende Öl ist noch nicht zu Ende, die Kriege um Land und Wasser haben längst begonnen. Stetiges Wachstum (und sei es noch so ›grün‹ oder ›nachhaltig‹) ist auf einem begrenzten Planeten nicht zu haben, und selbst wenn es die sich akkumulierenden globalen ökologischen Krisen nicht gäbe, bliebe der Kapitalismus als System von Herrschaft, Krieg und Technologie zu überwinden.

Eine langsam wachsende, sehr heterogene Gemeinschaft von Wachstumskritikern hat mittlerweile begonnen, die Andersdenker vorwiegend des letzten, aber auch früherer Jahrhunderte der Vergessenheit zu entreißen und eine Art Gegen-Kanon zur Fortschritts- und Wachstumsideologie

¹ Illich 1980, S. 13.

² Vgl. Bardi 2013; Nicolino 2014.

zu entwickeln.³ Eigentlich ist es ein Leichtes, Vordenker der Einfachheit zu finden. Mehr, andersherum: Überschaute man die Philosophie inklusive des religiösen Schrifttums im Gesamten, ist es schwierig, Denker zu finden, die *nicht* Genügsamkeit und friedliches Miteinander als Ideale eines guten Lebens angesehen haben. So kann man den Griechen und Römern zwar vieles vorwerfen: Sklaverei, Pädophilie, Verherrlichung des Krieges; auch als Tierfreunde, Umweltschützer und Bewahrer fremder Kulturen haben sie sich wahrlich nicht hervorgetan. Aber die Alten, die wir heute noch lesen oder jedenfalls zitieren wie Platon, Aristoteles, Cicero, Tacitus, Lukrez, Seneca haben freiwilligen Verzicht propagiert und gelebt. Auch die ›östliche Weisheit‹ eines Lao Tse oder Buddha bestand bekanntlich nicht in der Verteidigung von Habsucht und der Ausbeutung von Mensch, Tier und Natur. Wahrscheinlich haben alle Religionen einen ehrfürchtigen Umgang mit dem Boden, den Pflanzen und Tieren, aber auch mit den Mitmenschen gepredigt, nicht zuletzt die christliche – allen bekannten Eroberungskriegen und damit verbundenen Gräueln und Verwüstungen zum Trotz.⁴ Auch im Islam sind Genügsamkeit und Respekt gegenüber den Ressourcen in zahlreichen Hadithen belegt. So heißt es beispielsweise:

حَدَّثَنَا (المسندون) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسُغْدٍ، وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَقَالَ: «مَا هَذَا الشَّرَفُ؟». فَقَالَ: أَفِي الْوُضُوءِ إِشْرَافٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتُ عَلَى نَهْرٍ جَارٍ».

Es erzählten uns [die Überlieferer], dass der Gesandte Gottes ﷺ bei Sa'd vorüberkam, wobei er die rituelle Waschung vornahm. Da sagte er: »Was soll diese Verschwendung?« Woraufhin Sa'd fragte: »Gibt es denn in der rituellen Waschung Verschwendung?« Er antwortete: »Ja, selbst wenn du dich an einem rauschenden Fluss befindest.«⁵

Sparsamkeit galt manchen Muslimen als höchstes Ideal, so beispielsweise dem Prediger Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728), der eine asketische Frömmigkeit praktizierte und alles Weltliche ablehnte.⁶

3 Den derzeit zweifellos besten Überblick bietet das Handbuch D'Alisa/Demaria/Kallis 2016. Besonderes Augenmerk gilt hier den Fragestellungen und Kritikpunkten der französischen Sektion, vgl. dazu Bayon/Flipo/Schneider 2010, Ariès 2011, Cheynet 2014 (Vincent Cheynet ist der Herausgeber der Zeitschrift *La Décroissance*) und nicht zuletzt Hieronimus 2016. Eine kleine ›brave‹ Einführung in das europäische Postwachstumsdenken bietet ferner Muraca 2014.

4 Bezeichnenderweise sind einige der bedeutendsten Vordenker des Rückgangs bekennende Christen wie Illich und Ellul oder zumindest ›spirituell musikalisch‹ wie Grothendieck, Méheust oder Charbonneau.

5 Ibn Māḡa 2007, Bd. 1, S. 324.

6 Vgl. Schimmel ¹2000/2014, S. 15–16.

Nach Ansicht vieler Kritiker ist es allerdings ahistorisch und wenig zielführend, von den antiken und mittelalterlichen Autoren als Vordenker der *Décroissance* zu sprechen.⁷ Der Komplex von Krieg, Geldwirtschaft, Ausbeutung und Umweltzerstörung hat zwar schon in der vorgriechischen Antike begonnen und zu Beginn der Neuzeit einen grausamen Höhepunkt gefunden.⁸ Aber erst mit der Industrialisierung hat der menschlich-gesellschaftlich und ökologisch so verheerende industrielle ›Fortschritt‹ an Fahrt aufgenommen: Wenn man die Besitzverhältnisse und die spirituelle Verankerung beiseite lässt, ist der Unterschied des Alltags eines europäischen Land- oder Inselbewohners zwischen der Jungsteinzeit und 1800 kleiner als der zwischen 1800 und heute. Hier seien nun einige besonders wichtige und wenig gewürdigte *jüngere* Kritiker der westlichen Entwicklung vorgestellt.

Die drei Großen – Ellul, Charbonneau, Illich

Jacques Ellul (1912–1994): Global denken, lokal handeln

Er war Widerstandskämpfer, Marx-Kenner und Antikommunist, libertär, dem Geiste nach den Situationisten um Guy Debord freundschaftlich verbunden, zugleich aber auch gläubiger Christ, was eine Aufnahme in Debords engen Zirkel in dessen Augen unmöglich machte.⁹ Aktiv und ›lokal‹ hat sich Ellul gegen die Verschandelung der französischen Regionen durch Industrie, Infrastruktur, Tourismus und generell den ›Fortschritt‹ zur Wehr gesetzt. Theoretischer und ›global‹ hat er als Autor von Dutzenden größeren Veröffentlichungen schon früh Phänomene und Zusammen-



Abb. 4: Stéphane Torossian (1974–): Jacques Ellul. (Hrsg., 2017): *Aux origines de la décroissance*. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.

⁷ *Décroissance* ist die französische Übersetzung des deutschen ›Postwachstum‹, italienisch *decre-scenza*, spanisch *decrecimiento*, englisch *degrowth* etc. Einen weiten Vordenker-Begriff vertritt Serge Latouche (vgl. die Anthologie Latouche 2016); eine hervorragende Sammlung von Fortschrittskritikern im engeren Sinne bieten Biagini/Murray/Thiesset 2017.

⁸ Vgl. Diamond 2005 zum Kollaps früherer Gesellschaften; Graeber 2012 zur Geldwirtschaft; Kurz 1999 und Scheidler 2015 zum Komplex von Geld, Industrie und Krieg, zur Frühen Neuzeit Federici ¹2005/2017.

⁹ Vgl. zu einer etwas ausführlicheren Darstellung Hieronimus 2017.

hänge beschrieben, die erst später, zum Teil erst heute, ihre katastrophalen Folgen zeigen – moderne Propaganda, Globalisierung, Atom-, Nano- und Gentechnik, ›Fortschritt‹ als Religionsersatz, die Gleichformung des Menschen, die Rolle des Staates, kurz: den ›technologischen Totalitarismus‹, mit all seinen psychologischen, sozialen und ökologischen Auswirkungen.

Leidlich bekannt geworden ist er zunächst in den USA, nachdem dort sein erstes Buch *La Technique* durch Vermittlung von Aldous Huxley übersetzt und veröffentlicht worden war.¹⁰ In seiner Heimat Frankreich wird er gerade erst (wieder)entdeckt, nicht zuletzt als Autor des fast schon zur Marke gewordenen Spruchs »global denken, lokal handeln«.

Dreizehn Thesen zur ›Technologie‹

Es ist schwer, Elluls sehr umfangreiches Werk auf wenige greifbare Sätze herunterzubrechen. Der Ellul-Kenner Jean-Luc Porquet¹¹ rechnet folgende zu Elluls wichtigsten und aktuellsten Analysen – der Begriff ›Technologie‹ (bei Ellul *La technique*) ist hier als die Gesamtheit der Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnis zu verstehen, ähnlich Lewis Mumfords ›Megamaschine‹:

1. Die Technologie macht die Zukunft unvorhersehbar.

Niemand weiß, wie die Welt in zwanzig Jahren aussehen wird. Ein Beispiel: 1965 hat Gordon Moore korrekt vorhergesagt, dass sich Rechnerleistungen und Chipkapazitäten alle anderthalb Jahre verdoppeln würden, aber niemand konnte sich noch vor wenigen Jahren die Folgen dieser Entwicklung ausmalen.¹²

2. Die Technologie ist weder gut noch schlecht.

Das bedeutet nicht etwa, sie sei neutral und alles hänge von ihrer Anwendung ab. Ihre Entwicklung vollzieht sich jenseits aller Moral, die negative, militärische, unmenschliche Nutzung läuft parallel zur positiven.

¹⁰ Vgl. Ellul ¹1954/2008.

¹¹ Vgl. Porquet 2012; 2013; zu Ellul die Bibliographie von Hanks 1984 sowie die Zeitschriften *The Ellul forum* und *Cahiers Jacques Ellul*.

¹² Ellul hat seine Überlegungen zur Technik und Technologie in mehreren Büchern veröffentlicht, vgl. Ellul ¹1973/2003; ¹1988/2004; ¹1954/2008; 2012.

3. Die Technologie wächst aufgrund ihrer inneren Logik unaufhörlich.

Zunächst voneinander unabhängige Entdeckungen und Entwicklungen verbinden und verstärken sich, führen zu neuen Entdeckungen und Anwendungen, man denke an die immer weiter um sich greifende Gen- oder Nanotechnologie. Was gemacht werden kann, wird gemacht.

4. Die Technologie schafft Probleme, die sie durch neue Technik zu lösen verspricht.

Egal ob Umweltverschmutzung, Klimawandel, Artensterben, Atommüll – alle großen und viele nur im Vergleich ›kleine‹ Probleme wie z.B. die Zivilisationskrankheiten sind Folgen der technologischen Entwicklung, und das vermeintlich einzige Heilmittel ist ›mehr davon‹.

5. Die Probleme der Technologie werden erst bewusst, wenn sie unentwirrbar und massiv sind.

Die von uns Industrienationen herbeigeführten Veränderungen (Klima, Gifte, Artensterben etc.) betreffen den ganzen Erdball; wir spüren die Auswirkungen unseres Handelns allerdings erst viele Jahre später.

6. Die Technologie ist undemokratisch.

Niemand wählt den ›Fortschritt‹, im besten Falle werden wir informiert oder als Laien an einen runden Tisch voller Expert^{innen} und Entscheider^{innen} gebeten.

7. Die Technologie ist zur Religion geworden.

›Fortschritt‹ und Wachstum sind Dogmen, wer sie kritisiert, ist Ketzer und wird medial geächtet.

8. Die Technologie stärkt den Staat, der wiederum die Technologie antreibt.

Ellul warnte die Umweltbewegung vor einer Politisierung im bestehenden System und generell vor wachsender Überwachung und Unterdrückung unter ökologischem Vorwand.

9. Die transnationalen Unternehmen sind Abkömmlinge der Technologie.

Zu Elluls Zeiten galt für die Chemie- und Pharmaindustrie das Gleiche wie heute für Google, Facebook oder Amazon: Der ›Fortschritt‹ bestimmt die Wirtschaft und umgekehrt; Staat, Gesellschaft und der Mensch in ihnen sind nachgeordnet.

10. Eine technologisierte Gesellschaft braucht Propaganda.

Der Staat ›bildet‹ die Meinung der Wähler, damit sie zu wollen meinen, was für sie entschieden wurde.

11. Werbung und technologische Irreführung (›Bluff‹) sind der Antrieb der technologischen Gesellschaft.

Werbung ist die Propaganda der Technologie- und Konsumgesellschaft. Ihre Milliarden finanzieren Rundfunkmedien und ›freie‹ Presse, ihre Inhalte formen Ansichten, Geschmäcker und Lebensstile.

12. Die Technologie macht alle Kulturen gleich; sie ist die eigentliche Globalisierung.

Egal ob im Nachbarland, in China oder bei ›indigenen Völkern‹, die vermeintlichen Segnungen der westlichen Industrie nivellieren über kurz oder lang alle kulturellen Unterschiede.

13. Die Technologie erschöpft die Naturvorkommen.

Was heute banal erscheint, wusste Ellul schon 1954: Der ›Fortschritt‹ stößt an natürliche Grenzen.

Damit sind, wie gesagt, Elluls Ideen gerade einmal angerissen.¹³ Man sieht, er gehört zweifellos zu den im positiven Sinne ›radikalen‹ Denker^{innen}, denen es nicht darum geht, techn(olog)ische Lösungen für ebensolche Probleme zu finden, sondern die Übel der modernen Welt von ihrer Wurzel (lat. radix) her zu verstehen.

¹³ Zu Staat und Propaganda vgl. Ellul ¹1965/1977; ¹1962/1990; ¹1988/2001; ¹1972/2004; ¹1969/2008; ¹1972/2011; ¹1982/2015; zur Kunst: Ellul 1980; zum Geld: Ellul ¹1954/1979.

Bernard Charbonneau (1910–1996): Die Große Wandlung

Noch auf dem Gymnasium in Bordeaux lernte er Jacques Ellul kennen, mit dem er schon in den 1930er Jahren versuchte, eine politische Bewegung mit dem Ziel zu gründen, den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt zu zügeln.¹⁴ Die Bestrebungen blieben erfolglos. Der nächste Anlauf nach Ende des nunmehr Zweiten Weltkriegs fand ebenfalls kaum Unterstützer und öffentliches Echo. Alle politischen Lager waren sich einig, dass nun die Zeit für den Wiederaufbau nach altem, verbessertem Muster gekommen sei. Staat und Gesellschaft sollten modernisiert, rationalisiert, effizienter gestaltet werden, da fand die Kritik an der Ausweitung der Industrie und Verwaltung auf alle Lebensbereiche kein Gehör und kaum Mitstreiter. Zwischen 1940 und 1947 hat er den Kern seiner Gedanken entwickelt und in einem umfangreichen Buch zusammengefasst, das die Grundlage für seine mehr als zwanzig später veröffentlichten Bücher bilden sollte.¹⁵

Ein existenzialistischer Zugang

Die immer seltener und kostbarer werdende Erfahrung von Freiheit und Natur, Freiheit in der Natur, sowie das alltägliche Erlebnis von Unfreiheit, Entfremdung, Verschandelung lebenswerter Umwelt sind ihm das, was den Menschen berührt, was ihn mehr als alles andere zum Denken und zum Widerstand bewegen kann oder bewegen sollte. Wie konnten seine Landsleute die systematische Zerstörung ihrer Heimat hinnehmen bzw. überwiegend sogar begrüßen? Neben einer zum Totalitären neigenden Entwicklung des Staates und der Industrie auf der Seite des Umfelds oder der ›Zweiten Natur‹ des Menschen (siehe unten) macht er auf der Seite des Individuums den menschlichen Hang zum Konformismus verantwortlich. Damit allein



Abb. 5: Stéphane Torossian (1974–): Bernard Charbonneau. (Hrsg., 2017): *Aux origines de la décroissance*. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.

¹⁴ Charbonneau hat nicht einmal einen Eintrag in Wikipedia.de. Vgl. zu einer etwas ausführlicheren Darstellung Hieronimus 2018; die beste französischsprachige Einführung bietet Cérézuelle 2006; vgl. auch Prades 1997 sowie die Charbonneau gewidmete Internetseite lagrandemue.wordpress.com.

¹⁵ Das Werk trug den Titel *Par la force des choses* und ist als Ganzes unveröffentlicht geblieben.

ist ihm aber noch nichts erklärt. Auch die Mitmenschen sind ja Individuen und die meisten sollten, wenn sie nach Marx ihrem Klasseninteresse folgten, in Krisensituationen eine andere, revolutionäre Richtung einschlagen; die Geschichte ist reich an einschlägigen Beispielen. Charbonneau beschreibt in unzähligen großen (die Vernichtung der Dörfer mit ihren Sozialstrukturen, die industrielle Landwirtschaft, der militärische und »zivile« Atomkomplex, die Betonierung der Küsten, der Mobilitätswahn¹⁶ etc. pp.) wie kleinen Alltagsbeispielen (zwischenmenschlicher Umgang, das Leben auf der Straße oder dem Marktplatz, der Geschmack des Essens, der Blick aufs Land usw.)¹⁷, wie der Fortschritt unseren Alltag verdirbt, wie auch nichts mehr von Dauer ist: Wir verbringen unsere Zeit auf einer ewigen Baustelle, im stetigen Wandel, aber leben kann man nur in einem Haus, d. h. in der Kontinuität. Wer immer die Augen öffne, so seine Überzeugung, könne nicht mehr an die Mythen glauben, die dieses kollektive falsche Handeln überhaupt ermöglichen.

Staat und Freiheit

Für Charbonneau wie für seinen lebenslangen Freund Jacques Ellul war die wissenschaftlich-techn(olog)ische Entwicklung die einzig entscheidende Triebfeder der jüngeren Entwicklung. Die beiden Denker haben sich laut Ellul sogar abgesprochen: Charbonneau widmet sich dem Staat und der Freiheit, sein Freund konzentriert sich auf die Kritik der angewandten Wissenschaft.

Der einzelne Mensch, die Person lebt in einer gesellschaftlichen »zweiten Natur«, die seiner ersten in vielen Punkten zuwiderläuft. Das ist schon vor ihm beschrieben worden. Er zeigt aber detailliert die Verselbständigung der Institutionen, und zwar als rationale und vorhersehbare Entwicklung des Liberalismus, der so in sein Gegenteil von immer weitergehender Lenkung und Kontrolle umschlägt. So ist der Mensch nicht bloß in einer Kultur von sublimiertem Triebverzicht, Ausbeutung und Fremdherrschaft gefangen. Er wohnt einer Entwicklung bei, die von niemandem gesteuert und von niemandem gehindert, aber nach außen hin von jedermann akzeptiert oder gar befürwortet wird.¹⁸ Er sieht die Ursache für den jeglichen Veränderungsgedanken erdrückenden Konformismus in der alltäglichen

¹⁶ Charbonneau ¹1967/2003 widmet sich ausschließlich der Autokultur.

¹⁷ Vgl. Charbonneau 1966; 1974; 1997.

¹⁸ Hier treffen sich seine Überlegungen mit den etwa zeitgleich formulierten zur Dialektik der Aufklärung (vgl. Horkheimer/Adorno 1988).

Erfahrung des Widerspruchs nicht von erster und zweiter Natur (ich will, darf aber nicht) sondern von Ideal (Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit) und Wirklichkeit. Der Große Wandel (*la grande mue*) bedeutet, dass der Staat als Walter von Sachzwängen und/oder erklärter Glücksbringer den Einzelnen immer mehr seiner Autonomie beraubt. Er kann sein Umfeld, sein Leben, seine Existenz immer weniger selbst gestalten, sich aber auch nicht in die gerade vorherrschenden Zustände fügen, weil nichts mehr von Dauer ist. Gleichzeitig erzeugt die allgemeine Erklärung der Welt – Propaganda, Weltanschauung, Fortschrittsreligion, wie immer man sie nennen mag – eine unerträgliche kognitive Dissonanz: Es fühlt sich so falsch an, aber es heißt, es ist richtig und unvermeidlich. Ein wesentlicher Teil der kulturellen Produktion unserer Zeit widmet sich ihm zufolge mangels anderer glaubwürdiger Mythen der Rechtfertigung des Status quo, und zwar eben auch in Friedenszeiten. Die Entmündigung und ›Erfassung‹ des Menschen ist aber bereits so total, dass die Menschen in den zwangsläufig auftretenden Krisen nur noch massenhaft gedacht und verwaltet werden. Für Charbonneau gibt es keinen Aspekt des Totalitarismus, der nicht durch die liberale Gesellschaft vorbereitet worden wäre. Der Konformismus kommt aus der erlernten Hilflosigkeit (wie die Psychologen sagen) gegenüber der uns als vernünftig und ausweglos verkauften Entwicklung, aus der Trägheit und Faulheit, für die Freiheit zu kämpfen (die eben kein Recht, sondern immer neu zu erringen ist), und aus der Erfahrung, dass die anderen es genauso machen. Das möchte niemand hören, und eben daher rührt die heftige Ablehnung der einmal mehr und einmal weniger (aber nicht mehr hinlänglich) Zahlreichen, die sich den klaren Blick auf die Verhältnisse bewahrt oder vielmehr errungen haben: Sie stellen den Gang der Dinge und damit die Welterklärung der Mehrheit in Frage; ihnen Recht zu geben würde bedeuten, die je eigene Existenz und Handlungsweise als sinnlos anzuerkennen.¹⁹

Grüne Politik und Land(wirt)schaft

Charbonneau war gegen Naturschutzgebiete. Wenn man kleine, unzugängliche Flecken zu (vorerst einigermaßen) geschützten Arealen erklärt, bedeutet das zwangsläufig, dass der ganz überwiegende Teil des Landes weiterhin von ökologischen und menschlichen Überlegungen ungehindert bewirtschaftet und um die letzten ungeschützten Brachen ausgedehnt werden kann. Das eigentlich selbstverständliche Erlebnis nicht ›unberühr-

¹⁹ Vgl. Charbonneau ¹1949/1987; ¹1973/1987; ¹1980/2000; 2001.

ter«, aber in menschlichem Maße gestalteter und bewirtschafteter Natur ist dem Menschen so nicht mehr möglich.²⁰ Und in der Tat haben die sogenannte ›Flurbereinigung‹, der Tourismus und der Straßenbau mit all seinen Folgen die Landschaften Europas mindestens so einschneidend verändert wie die als ›neolithische Revolution‹ bekannte Einführung von Ackerbau und Viehzucht. Die Wahrnehmung dieser Zerstörungen einerseits, die der wohltuenden Wirkung intakter ›menschlicher‹ Landschaft andererseits könne aber, glaubte Charbonneau, die Menschen zum Umdenken bringen. »Le sentiment de la nature, force révolutionnaire« (»Das Naturempfinden als revolutionäre Kraft«) war sein (und Elluls) erster programmatischer Text überhaupt.²¹ Dabei wollte er kein ›Zurück zur Natur‹. Wie den meisten späteren Technikkritikern ging es auch ihm um die Rückgewinnung der Herrschaft über den Fortschritt, was allerdings bedeutete, dass das Land nicht in Großstädte und Areale für die unterschiedlichen Formen der Industrie aufgeteilt würde, sondern im Ganzen bewohnbar, mehr: lebenswert bliebe.

Charbonneau war in den 70er Jahren sehr aktiv in der Anti-Atombewegung, aber er war ein Gegner der Institutionalisierung der Ökologie im bestehenden politischen System. Trotzdem endet jedes seiner Bücher mit Überlegungen, wie dem Lauf der Dinge und den vermeintlichen Sachzwängen des industriellen Wahnsinns entgegenzuwirken wäre:

1. Drosselung der wissenschaftlich-technologischen Entwicklung

Charbonneau trat für ein Moratorium ein. Er wollte nicht ein bisschen Ethikdiskussion und Folgenabschätzung, sondern die Rückgewinnung der Entscheidungsmacht über die Wissenschaft und ihre Anwendung. Kein Fortschritt um des Fortschritts Willen, der Mensch kommt zuerst.

2. Wirtschaftliches Gleichgewicht

Das bedeutet natürlich auch: Kein Wachstum um des Wachstums Willen, egal wie vermeintlich ökologisch und ›drittwelt‹ förderlich es angepriesen wird. Es gehe nicht darum, ob wir die Wirtschaft bremsen müssen, sondern wann und wie – am besten sofort und mit

²⁰ Vgl. Charbonneau 1972; 1973; 1991.

²¹ Abgedruckt in Charbonneau/Ellul 2013.

kühlem Kopf. Bremsen müssen wir sowieso, und ein Bremsmanöver bei voller Fahrt ist weit gefährlicher als in ruhigen Zeiten. Wie andere vor und nach ihm war Charbonneau überzeugt, man könne der Ökonomisierung der Natur und der menschlichen Existenz (nur) entgegenwirken, indem man die Wirtschaft wieder auf den ihr gebührenden Platz zurückverweist. Seine Originalität lag z. B. in seiner Vorstellung von Besitz, den er ›rehabilitiert‹ sehen wollte: Nur wer seine Wohnstatt und seinen Wohnort als die seinen versteht, ist bereit, für ihren Erhalt zu kämpfen, und wenn jemand sich nicht um seinen Besitz kümmert, sollte er denen zufallen, die ihn bewohnen und bewirtschaften.²² Er schlug auch vor, die Werbung zurückzudrängen, keine Steuergelder für Tourismus-Infrastruktur auszugeben, die finanzielle Bewertung von kostenlosen, aber ›unbezahlbaren‹ Allgemeingütern wie sauberes Wasser, unverbauete Küsten etc. zu verbieten und vieles Überdenkenswerte mehr.

3. Eine kritische Bewegung

Neben dem fernen Ziel einer gerechten, dauerhaft lebberen Gesellschaft und den mittelfristig durchzusetzenden Veränderungen (1. und 2.) sollten sich die unterschiedlichen Strömungen eigentlich sofort auf einige Handlungsfelder und Strategien einigen können. Zuerst einmal würde es um den Umgang mit den Medien gehen: Was ist geeignet, um einen wirklichen Bewusstseinswandel herbeizurufen? Dann stellt sich die Frage: Was wirkt vor Ort – Wie können Aktivisten den mannigfachen Aggressionen des Fortschritts entgegenwirken? Drittens gehört auch die Erringung der legislativen Macht auf die Agenda; Charbonneau war Kritiker der Staatlichkeit, aber kein Anarchist, er sagte, es sei unmöglich (und auch nicht wünschenswert), den Staat abzuschaffen. Im bestehenden System müsse die Macht von unten kommen, um die Macht von oben zu beschränken.²³ Er hat auch schon 1980 die Gefahr der Vereinnahmung (*récupération*) der so heterogenen Umweltbewegung(en) durch die Mode, das technologische System, das Spektakel, durch die Politisierung und Entpolitisierung vorhergesehen.

²² Vgl. Charbonneau 1996.

²³ Vgl. Charbonneau ¹1969/2002; ¹1980/2009.

Charbonneau ging wie Ellul an die Wurzel der Entwicklungen. Auch wenn er die letzte, wieder einmal von oben erfolgte technologische Revolution der Digitalisierung nicht mehr miterlebt hat, bleiben seine Werke daher unvermindert aktuell.

Ivan Illich (1926–2002): Autonomie und Freundschaft

Ivan Illich war zunächst als Priester tätig, bevor er mit der Kirche brach und fortan als Dozent und Buchautor das Geld für seine geringen Bedürfnisse verdiente.²⁴ Wie der von ihm verehrte Jacques Ellul kam er noch aus einer Zeit, in der ›menschliche‹ Strukturen wenn schon nicht mehr vorherrschend, so doch noch möglich und durchaus verbreitet waren. Deutlicher noch als Ellul und Charbonneau erlebte er in Lateinamerika die Auswirkungen der forcierten Industrialisierung und ›Verwestlichung‹ über Jahrhunderte entstandener Strukturen und Beziehungen.²⁵ Seine Überlegungen lassen ermessen, wieviel im Zwanzigsten Jahrhundert verloren ging und wie radikal der Sinneswandel sein müsste, der eine wirklich andere Welt überhaupt erst wieder denkbar machte.

Wohnen

Illich hat in seinen Jugend- und späteren Wanderjahren viele Ortschaften gesehen, die noch von ihren Einwohnern selbst bzw. ihren Vorfahren erbaut worden waren. Er hat aber auch z.B. die Verwandlung Mexiko-Citys und anderer Städte miterlebt: Mit den besten Absichten wurden und werden, wenn es die Staatskasse erlaubt, Wellblechhüttendörfer zerstört und durch die immergleichen Hochhaussiedlungen ersetzt, die für einen Lebensstil gedacht sind, den sich ihre Bewohner gar nicht leisten können. So werden sie entmündigt und aller Autonomie beraubt, ganz wie weltweit die Städte immer unpersönlicher, menschenfeindlicher und darin einander immer ähnlicher werden. Viel angemessener wäre es, den Menschen Baumaterial zur Verfügung zu stellen und ihnen zu ermöglichen, ihre Häuser und Orte selber zu gestalten und zu verwalten. Selbst in Europa war es noch vor historisch gesehen recht kurzer Zeit üblich, auf der Ebene des Dorfes gemeinsam über Wälder, Brunnen und Weideflächen als Allmenden zu verfügen.

²⁴ Illich zur Einführung: Pieper 2015; Paquot 2017. Vgl. auch die Interviews kurz vor seinem Tod in Illich/Cayley 2005.

²⁵ Vgl. Illich 1970; 1996.

Fortbewegung

Vielen ist Illich für eine Überlegung bekannt, die er gemeinsam mit Jean-Pierre Dupuy entwickelt hat: Um zu ermessen, wie schnell man wirklich durch das Auto ist, muss man die Arbeitszeit mit in Betracht ziehen, die man in seinen Kauf und Unterhalt investiert. Dazu kommen die Milliarden Euro (und die entsprechende Arbeits- und Lebenszeit) für Straßenbau, Unfallkosten und Umweltschäden. Wenn man nun noch bedenkt, wie oft der Autofahrer im Stau steht und wie weit die Wege zur Arbeit oder zum Einkauf durch das System Auto geworden sind, ergibt sich eine Geschwindigkeit von weniger als 10 km/h.²⁶ Man ist also mit dem Fahrrad, ja heute wahrschein-



Abb. 6: Stéphane Torossian (1974–): Ivan Illich. (Hrsg., 2017): *Aux origines de la décroissance*. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.

lich längst zu Fuß schneller als mit dem Auto – ganz abgesehen davon, dass Autos die Städte und ihre sozialen Strukturen zerstören, Landschaften zerschneiden, Unmengen Rohstoffe benötigen, für die wiederum Kriege geführt werden usw. Am Beispiel des industrialisierten Verkehrs zeigt Illich, wie Systeme jenseits einer gewissen Schwelle zum Gegenteil dessen führen, weswegen sie eigentlich entstanden sind. Das Auto sollte uns schneller machen, tatsächlich macht es uns langsamer. Allerdings merkt das kaum jemand mehr: »Der Gewohnheitspassagier ist also nicht mehr imstande, den Unfug eines überwiegend auf Transportmitteln beruhenden Verkehrs zu durchschauen. Seine überkommene Wahrnehmung von Raum, Zeit und persönlichem Tempo ist industriell deformiert. Er hat die Freiheit verloren, sich selbst außerhalb der Rolle des Passagiers zu sehen. Seine Sucht, sich fahren zu lassen, lässt ihn die Kontrolle über die physische, soziale und psychische Kraft verlieren, die den Füßen des Menschen innewohnt.«²⁷

²⁶ Der Artikel »Fortschrittsmythen« findet sich in der Sammlung Illich 1978.

²⁷ Illich 1978, S. 88.

Medizin

Für Illich war auch die Medizin ein System, das seinen eigenen Absichten zuwiderläuft, nicht nur, weil es jahrtausendealtes Heilwissen zerstört und Menschen entmündigt, sondern auch, weil es eigene ›iatrogene‹ Leiden verursacht: »Im engsten Sinne des Wortes bezeichnet ›iatrogene Krankheit‹ nur jene Leiden, die nicht entstanden wären, wenn keine korrekte und medizinisch angezeigte Behandlung vorgenommen worden wäre. [...] In einem weiteren, allgemein akzeptierten Sinn umfasst iatrogene Krankheit all jene klinischen Zustände, für die Heilmittel, Ärzte oder Krankenhäuser die pathogenen oder krankmachenden Ursachen sind.«²⁸ Hier wie an anderer Stelle spricht er von der ›Nemesis‹ der modernen Welt: »Die klassische Nemesis war Strafe für den vermessenen Missbrauch von Privilegien. Die industrielle Nemesis ist Vergeltung für die gehorsame Teilnahme am Streben nach Träumen, die weder durch die traditionelle Mythologie noch durch eine neue, vernünftige Selbstbeschränkung kontrolliert werden.«²⁹ Konsequenterweise ließ er auch seine langjährige Krebserkrankung nicht medizinisch-technisch behandeln und linderte seine Schmerzen autonom (und nicht wirklich legal) mit Opium, von dem er bei akuten Attacken ein Pfeifchen rauchte.

Entschulung der Gesellschaft

Nicht zuletzt ist für ihn auch die Schule ein System, das seinem erklärten Zweck entgegenwirkt. Je mehr Menschen für die Bedürfnisse unserer Konsum- und Industriegesellschaft ausgebildet werden, desto mehr ›Versager‹ gibt es. Die Schule ist den Schülern (und vielen Lehrern) eine Qual, und wohl die meisten Menschen sind der Ansicht, alles Wesentliche fürs Leben oder für den Beruf erst nach der Schulzeit gelernt zu haben. Es gebe keinen Zusammenhang zwischen der Kompetenz, von der man annimmt, sie sei in der Schule erlangt worden, und dem Können im Beruf, sagt Illich. Nicht der junge Mensch, sondern die Industriegesellschaft brauche die Schule, denn sie sei *die Werbeagentur, die einen dahin bringt zu glauben, man brauche die Gesellschaft so, wie sie ist*. Das ist für ihn nicht nur bedauerlich, sondern gefährlich: *Die Fähigkeit, Lesen und Schreiben zu können, ist durch die moderne Erziehung ebenso bedroht wie durch die moderne Kommunikation*. Illich plädierte für ein autonomes

²⁸ Illich 1981, S. 24.

²⁹ Illich 1975b, S. 194.

Lernen ›à la carte‹ in möglichst wenig vorgegebenen Bahnen und durch-
aus auch mit Unterstützung des Internets, dem er keineswegs durchweg
ablehnend gegenüberstand. Letztlich lerne der Mensch nur, wenn er sich
für seinen Lerngegenstand interessiere.³⁰

Auch er kein ›Kämpfer‹

Besonders in späteren Jahren hat Illich sich von Versuchen distanziert,
durch Proteste und Reformen die schlimmsten Auswüchse der modernen
Lebens- und Wirtschaftsweise abzumildern, was ihm einige Kritik aus
Aktivistenkreisen beschert hat, die ihn unter anderem als elitär oder so-
zialromantisch missverstanden. Aber ohne individuelle Selbstbegrenzung,
Autonomie und ein anderes, von ›unten‹ organisiertes Miteinander waren
für ihn alle Verbesserungen des Gegebenen nur ein Weitermachen, das
sich über kurz oder lang wieder nur in das Gegenteil des Angestrebten
umkehren würde. Er plädierte für eine Erneuerung asketischer Praktiken,
damit unsere Sinne lebendig bleiben.

Drei Mathematiker, ein Philosoph

Alexander Grothendieck (1928–2014): Mathematiker und Aktivist

Als Mitglied des berühmten Autorenkollektivs Bourbaki vertrat der be-
rühmte Mathematiker Grothendieck (Fields-Medaille 1966) noch eine
ausgesprochen elitäre Auffassung von seinem Fach und der Wissenschaft
im Allgemeinen. Erst der Vietnamkrieg erschütterte seine Konzeption
von der ›reinen‹ Wissenschaft, nach der sich die wahrheitssuchenden
Wissenschaftler^{innen} und allen voran die Mathematiker^{innen} nicht um die
Folgen ihres Handelns zu kümmern brauchten. Der hochtechnologische
Krieg dort mit seinem Kriegsgerät, den elektronischen Selbstzündern
und chemischen Waffen stellte sich ihm als direkte Folge angewandter
Wissenschaft dar. Grothendieck entwickelte sich rasch zur führenden
Kraft der kritischen Wissenschaftler^{innen} der Siebziger Jahre und hat
auch dafür gesorgt, dass ökologische Fragen in *Le Monde* und im *Nouvel
Observateur* behandelt wurden. Seine wichtigsten kritischen Schriften
sind in der Zeitschrift *Survivre et Vivre* erschienen.³¹ Die letzten Jahre
lebte er zurückgezogen und widmete sich dem Mystizismus.

³⁰ Vgl. Illich 1972a, 1972b, 1984. Allgemeine Fortschrittskritik: Illich 1980, 1978.

³¹ Vgl. den reich kommentierten Sammelband von Céline Pessis (Pessis 2014).

Die ›große evolutionäre Krise‹ besteht nach Grothendieck in der ›außerordentlichen Beschleunigung der Zeit‹ und der biologischen Evolution durch den Wissenszuwachs der Menschheit. Der Anspruch der Wissenschaft als alleinige Wahrheit (*scientisme*) und die ›Verwissenschaftlichung‹ der Gesellschaft lege alle Macht in die Hände von Experten, die ihrem Selbstverständnis zufolge allein in der Lage sind, die aktuellen Probleme zu definieren und – mit technologischen Mitteln – zu lösen. Alles alte Wissen verliere an Wert, denn die Wissenschaft gebe vor, besser zu wissen, wie man zu wohnen, zu kommunizieren, sich zu ernähren oder sich fortzubewegen habe. Grothendieck spricht von einer ›imperialistischen Annexion‹, die das Leben des Einzelnen kolonisiere und anderen Kulturen einen westlichen Lebensstil aufzwinge. Wie für Jacques Ellul sind Wissenschaft und Technik auch für ihn keineswegs neutral, und der von ihnen angetriebene und gerechtfertigte ›Fortschritt‹ führt in eine Vielzahl von Katastrophen. Vehement lehnt er die Vorstellung ab, das neue Wissen könne im bestehenden System demokratisiert und damit der Allgemeinheit nützlich gemacht werden und zeigt im Gegenteil auf, wie es bestehende Herrschaftsverhältnisse zementiert und verschärft. Für eine wirkliche Demokratisierung des Wissens müsste die Wissenschaft selbst neu orientiert, um nicht zu sagen – revolutioniert werden, wie er 1971 formuliert:

- Die Ziele der Wissenschaft sollten ökologisch und menschlich ausgerichtet sein: dezentrale Energieversorgung, gesunde Ernährung, ›leichte‹ Technologien ohne oder mit geringem Ressourcenverbrauch, immer mit Blick auf den Erhalt des natürlichen Gleichgewichts.
- Es sollte nicht mehr streng zwischen rein rationalem Denken und anderen Erkenntnisformen wie Intuition, Sensibilität, Sinn für Schönheit und Harmonie, Sinn für Einheit mit und in der Natur getrennt werden, die Arbeit des Forschers wäre somit nicht mehr abgespalten von seinem sonstigen, eigentlichen Leben und Empfinden.
- Die Wissenschaft sollte auch in ihrer Organisation menschlicher werden. Expertentum und Zentralisierung verschwinden, da ein jeder in seinem Bereich ein Spezialist ist oder sein kann. *Der Schwerpunkt der Forschung verlagert sich vom Labor zum Feld, zum Teich, zur Werkstatt, zur Baustelle, zum Krankenbett etc., mit einer Entfaltung der kreativen Kräfte des Volkes im Ganzen.* Denn:

- Die neue, postindustrielle Wissenschaft soll zum Entstehen einer neuen Zivilisation beitragen, in der das allen zugängliche Wissen ausschließlich dem Wohle der Menschheit dient.³²

Nicholas Georgescu-Roegen (1906–1994): Entropie

Jaques Grinevald nennt den rumänischstämmigen Mathematiker und Ökonomen nichts weniger als den ›Vater der Décroissance‹ und verglich ihn 1977 sogar mit Galilei. Georgescu-Roegen hat zunächst zur Mathematisierung der Wirtschaftswissenschaften beigetragen und es bis zum *distinguished fellow* der American Economic Association gebracht – der er dann als Dissident den Rücken kehrte. Sein Beitrag zum Décroissance-Denken besteht gewissermaßen in der (Wieder)Vereinigung von Ökonomie und Ökologie, indem er das Gesetz der Entropie auf die Tagesordnung brachte.³³ Er *bewies*, was jedes Kind versteht, nämlich dass unendliches Wachstum auf einem endlichen Planeten nicht möglich und auch die bloße Stillstandsökonomie eine Illusion ist. In den 1970er Jahren hat er sich wie Galilei zum regelrechten Ketzer der vorherrschenden Meinung gemacht, wohlgernekt *nach* dem berühmten Buch des Club of Rome über die Grenzen des Wachstums und dem zögerlichen Schwenk einiger seiner Kollegen in Richtung ›Nachhaltigkeit‹. Als er 1994 starb, war er bereits so verschwiegen und vergessen, dass einige seiner Kollegen ihn für lange verstorben hielten. Er kann als Beispiel für die Definitionsmacht der herrschenden Gesellschaftslehre gelten: Wir lernen, welche politischen und Wirtschaftsdenker bewiesen haben, dass unsere die beste und so oder so die einzig mögliche Organisations- und Lebensform ist. Politische Andersdenker^{innen} kennen wir zuhauf. Lernen wir, dass es auch in der Ökonomie einen Alternativ-Kanon brillanter Denker^{innen} gibt, die wir erst noch entdecken müssen.

*Theodor Kaczynski (*1942): bewaffneter Widerstand*

Auch er war ein brillanter Mathematiker, hat in den Sechzigern in Harvard studiert, in Michigan promoviert, in Berkeley unterrichtet, und auch er hat sich zurückgezogen. Kaczynski wäre überhaupt nie als Fortschrittskritiker in Erscheinung getreten, wenn sein Plan des Ausstiegs

³² Die wichtigsten Texte Grothendiecks sind wie gesagt in der Zeitschrift *Survivre et vivre* erschienen (vgl. Pessis 2014), der auch die hier angeführten Passagen entnommen sind. Zu Leben und Werk Grothendiecks vgl. Pradeau 2016.

³³ Vgl. Georgescu-Roegen 1971; 1994.

aus der Zivilisation geglückt wäre, denn anders als Grothendieck ist er nie Aktivist gewesen. Als er genug Geld zusammen hatte, baute er sich in den Bergen Montanas eine Hütte und lebte dort ein fast autarkes Leben, jagte, fischte, baute Gemüse an, nähte sich Kleidung aus Fellen ... Dann aber näherte sich die Zivilisation in Form von Wochenendhäusern, Schnellstraßen, rodenden Holzfirmen. Kaczynski fing an, sich zu rüsten, machte sich klug in revolutionärer Theorie und Praxis, Massenpsychologie, Soziologie und Bombenbau. Das FBI suchte ihn bald unter dem Titel ›Un-a-bomber‹, weil er Unis und Luftfahrtgesellschaften (airlines) mit seinen Sprengkörpern beschickte und dabei 3 Menschen tötete und 23 verletzte. So erreichte er die Erstveröffentlichung seines Manifests ISAIF – *Industrial Society and Its Future*.³⁴ Kaczynski sagt im Wesentlichen, dass wir die moderne Technik abschaffen müssen, bevor sie uns abschafft – ›den Menschen‹ oder gar die Menschheit selbst. Weil nun aber jede herkömmliche Anti-Bewegung über kurz oder lang immer von narzisstischen und systemkompatiblen Frauen-, Schwulen-, Tier- und sonstigen -rechtlern gekapert werde, hielt er die Bildung von kleinen berufsrevolutionären Kampfgruppen nach Vorbild der Bolschewiken für sinnvoll, deren einer Teil Propaganda betreibt, während der andere über Anschläge den Sturz des Systems vorbereitet.

Die erklärtermaßen gewaltfeindliche Décroissance-Bewegung tut sich schwer, Kaczynski zu ihren bedeutenden Vordenkern zu zählen, würdigt aber teilweise seine Überlegungen. Wer heute sein Buch kauft, hilft automatisch den Hinterbliebenen seiner Opfer, der Gefängnisinsasse hat nichts davon.

Günther Anders (1902–1992): Radikale Maschinenkritik

Erst vor wenigen Jahren ist Anders' zweibändiges Hauptwerk *Die Antiquiertheit des Menschen* von 1956 und 1980 ins Französische übersetzt worden und zählt doch bereits zu den wichtigsten Quellen der Bewegung.³⁵ Prägend für sein Denken waren die von ihm immer in einem Atemzug genannten Ereignisse Auschwitz und Hiroshima als – vorläufige – Endpunkte ›rationalen‹ Fortschritts, aber auch die Erfahrung von

³⁴ Eine um zahlreiche Zusatzkapitel und Briefe erweiterte Buchfassung ist heute unter dem Titel *Technological Slavery* erhältlich, vgl. Kaczynski 2010.

³⁵ Vgl. Anders ¹1956/1980a; 1980b.

Schrottjobs, die er im amerikanischen Exil gemacht hat. Anders war ein äußerst pessimistischer Beobachter der technologischen und menschlichen Entwicklung und hat zahlreiche Begriffe geprägt und Konzepte entwickelt, die in der *Décroissance*-Bewegung von Bedeutung sind. Da ist zum einen das sogenannte ›prometheische Gefälle‹: Früher konnten sich Menschen alles mögliche *vorstellen*, es aber nicht *herstellen*. Nun hat die Menschheit umgekehrt gelernt, Dinge herzustellen, deren Auswirkungen sie sich nicht mehr vorstellen kann – das Musterbeispiel ist die Atombombe, aber die Katastrophen Artensterben und Klimawandel lassen sich genauso dazu rechnen wie die in ihrer Masse so schädliche, entfremdende Technologie als solche. Aus dem prometheischen Gefälle resultiert die ›prometheische Scham‹: Das Individuum erblasst vor der Leistung der Maschinen, nicht bloß, weil sie ›besser‹ sind, sondern weil er das schwächste Glied der Gesamtmaschine ist und droht, ihre saubere Arbeit zu stören, egal, wie sehr er sich anpasst. Wie Illich, Ellul und Charbonneau war auch Günther Anders von der Wichtigkeit angemessener Sprache überzeugt und sah in der Rückkehr zu den wirklichen Fragen und zur Normalsprache bzw. neu zu prägenden Begriffen sogar die Grundbedingung für jeglichen Widerstand. Das macht sich nicht zuletzt bei einem seiner wichtigsten Themen bemerkbar: Seit den späten 1940er Jahren ist die Menschheit in der Lage, sich mit ihren Atombomben selbst zu vernichten. Das ist so unverstellbar, dass die Sprache versagt – weshalb wir heute vielleicht auch nicht mehr groß davon reden.



Abb. 7: Stéphane Torossian (1974–): Günther Anders. (Hrsg., 2017): *Aux origines de la décroissance*. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.

Zeitgenössische Autoren

*Paul Ariès (*1959)*

Lange Zeit hat sich Ariès mit Sekten beschäftigt, die er als Metastasen einer kranken Gesellschaft bezeichnet.³⁶ Bis zu seinem Zerwürfnis mit dem Chefredakteur Vincent Cheynet war Ariès Beiträger der Zeitschrift *La Décroissance* und hat später mit *Le Sarkophage* einige Zeit lang ein eigenes wachstumskritisches Blatt herausgegeben. Als Wachstumsgegner ist er seit langen Jahren Aktivist im Kampf gegen Fastfood und die Macdonaldisierung und Disneyisierung der Kultur, gegen Markendenken, für kostenlosen Transport, freien Zugang zu Trinkwasser und viele Anliegen mehr.³⁷ In jüngerer Zeit aber hat er einige theoretische, tiefergreifende Werke zur *Décroissance* verfasst, in denen er die Wachstumsideologie der unterschiedlichen linken Strömungen untersucht und das gute Leben als eine Art Genuss-Sozialismus preist.³⁸ Für ihn ist die aktuelle Ökokatastrophe die Chance, eine antiproduktivistische Linke zu gründen bzw. die bereits entstandenen Gruppen zu unterstützen. Er ist überzeugt, dass die ›einfachen‹ Menschen immer schon antiproduktivistisch eingestellt waren.

*Bertrand Méheust (*1947)*

Méheust ist dezidiert Kritiker des irrsinnigen Wachstumsfetischs und eher pessimistisch, was die Zukunft angeht. Er zeigt auf, wie sehr die heutige eine ›Oxymoron‹-Politik ist. Unter diesem Fremdwort versteht man die Kombination zweier widersprüchlicher Begriffe, z.B. ›Schwarzer Schimmel‹. Der Schimmel ist, wie Reiter wissen, ein weißes Pferd. Schwarze Schimmel gibt es also nicht, und kann es auch gar nicht geben. Nicht anders ist es ihm zufolge mit so vielen Schöpfungen des Polit-Neusprechs. Die Politik verschmilzt gegensätzliche Begriffe zu neuen, vermeintlich zukunftsträchtigen Konzepten wie ›nachhaltiges Wachstum‹, ›kontrollierte Märkte‹ usw. und lähmt so den Geist und jeden Willen zur Aktion.³⁹ Jede mögliche Angriffsfläche, jede Diskussionsbasis gehe so verloren: Wenn schwarz nach Meinung der Politiker- und Expertenkaste weiß ist, könne der unmündige Laie über kurz oder lang nur verstummen – ganz wie

³⁶ Vgl. Ariès 1998, 1999a, 2000, 2004a.

³⁷ Vgl. Ariès 1997a, 1997b, 1999b, 2003, 2004b, 2006.

³⁸ Vgl. Ariès 2010, 2012.

³⁹ Vgl. Méheust 2009.

in 1984 von George Orwell, dessen Aktualität Jean-Claude Michéa an mehreren Stellen herausgestellt hat.⁴⁰ Was bleibt, ist eine ›Nostalgie der Besatzungszeit‹, als nämlich der Feind noch so klar erkennbar war wie die nötige gemeinsame Anstrengung zu seiner Überwindung.⁴¹ Méheust ist der Ansicht, Systeme generell und insbesondere unser technologisch und medial bestimmtes tendieren zur und ändern sich erst bei Erreichen ihrer ›Sättigung‹. Mit anderen Worten: Erst wenn wir gar nichts mehr glauben können, wenn es nicht mehr anders geht, wenn der letzte Baum gerodet, der letzte Fluss vergiftet ist usw., können sich unsere Gesellschaften ändern – also wenn alles zu spät ist.⁴²

*Serge Latouche (*1940)*

Latouche darf als der derzeit einflussreichste französische Rückgangsdenker gelten, unter anderem durch seine akademische, ›seriöse‹ Reputation als Wirtschaftswissenschaftler und weil er mehrsprachig ist und seine Werke in vielen anderen Sprachen als der französischen erscheinen. Auf ihn geht die 8R-Definition⁴³ der *Décroissance* zurück:

1. Neubewerten (*réévaluer*). Wir brauchen einen Wertewandel von Wettbewerb zu Kooperation, von Egoismus zu Gemeinsinn, von der Falschheit zur Ehrlichkeit, von allem, was unsere Gesellschaften heute ausmacht und ›gut für die Wirtschaft‹ ist, hin zu Gerechtigkeit, Verantwortung, Respekt, Friedfertigkeit, Schönheit, Anstand.
2. Neudefinieren (*reconceptualiser/redéfinir*). Wir brauchen eine neue Definition von Arm und Reich, und zwar für die Umverteilung (R4), aber auch und mehr noch für ein Verständnis davon, was wir wirklich benötigen und was Reichtum bzw. Armut bedeuten oder bedeuten können. Dasselbe gilt für Mangel und Überfluss. Der Kapitalismus schafft Mangel, weil man mit Überfluss keine Geschäfte machen kann. Erst wenn wir uns über unsere Leitunterscheidungen,

⁴⁰ Vgl. Michéa 1995, 2003.

⁴¹ Vgl. Méheust 2009.

⁴² Vielleicht schon seine Gesellschaftsanalyse, ganz sicher aber sein zweites großes Betätigungsfeld macht ihn in Deutschland unverlegbar: Über 1.500 Seiten seiner Schriften beschäftigen sich nämlich mit Übersinnlichem (vgl. Méheust 1999; 2003; 2004; 2005; 2010). »Wir glauben nicht an das Paranormale, wir erforschen es« ist das Motto des heute von ihm geleiteten Instituts Métapsychique International von 1919. Der Verstoß gegen das Wachstums- und Fortschrittscredo ist ein Frevel; die Beschäftigung mit Unerklärlichem grenzt an Häresie.

⁴³ Vgl. Latouche 2012b.

die Bedeutungen und Wirkungen vermeintlich harmloser Wörter klar werden, können wir die dahinterliegenden Strukturen bekämpfen.

3. Umstrukturieren (*restructurer*). Hierunter fasst Latouche den gesamten Umbau der Produktion und der sozialen Beziehungen unter dem Zeichen des Rückgangs. Dazu gehören unter anderem die Reduktion der Arbeitszeit, die Rückführung der Landwirtschaft zu kleinen, lokalen Einheiten, ›Bestrafung‹ von Werbung und Transport, die Förderung von nicht oder kaum wirtschaftlich abbildbaren Gütern wie Freundschaft und Wissen, die Regulierung der wissenschaftlich-technologischen Innovation und die der Bankgeschäfte und Finanztransaktionen.
4. Umverteilen (*redistribuer*). Die Umstrukturierung *ist* schon eine Umverteilung, R 4 gibt allerdings die Richtung an. Ändern müssen sich die Verhältnisse Nord-Süd (bzw. ›Westen‹ und nicht-westliche Welt), Arm-Reich, Alt-Jung und die zwischen den einzelnen Klassen, Schichten, Gruppen, Individuen. Es wird weniger geben zum Umverteilen, aber durch den neuen Geist (R 1 und 2) wird Besitz auch nicht mehr Status anzeigen. Latouche stellt sich hier im Grunde eine klassenlose Gesellschaft vor.
5. Relokalisieren, d. h. zurück nach Hause holen. Alles, was hierzulande ebenso gut wie anderswo hergestellt werden kann, soll hier hergestellt werden. Was es nur woanders gibt, muss aufs Unverzichtbare reduziert werden.
6. Reduzieren. Wahrscheinlich das wichtigste und offensichtlichste R: Fast alles, worum es in der herkömmlichen Wirtschaft geht, muss weniger werden, also vor allem die unglaubliche Vernichtung an Ressourcen und die nicht minder unglaubliche Produktion von Müll. Auch der Massentourismus kann nicht weitergehen.
7. Wiederverwerten (*réutiliser*). Alles Komplexe – wieder! – so gestalten, dass die Bestandteile nach Gebrauch nicht einfach schwer zu ›entsorgender‹ Müll, sondern weiter funktionstüchtige Komponenten derselben oder einer anderen Maschine sein können.

8. Recyceln. Recycling ist die Wiederverwertung der Rohstoffe, nicht einzelner Maschinenteile. Das wird schon getan, aber viel mehr wäre nötig – und hundertprozentiges Recycling ist gar nicht möglich.

Die 8 R lassen sich noch durch einige R erweitern, etwa durch radikalisieren, neudefinieren (*redéfinir*), verlangsamen (*ralentir*), neu erfinden (*réinventer*), verzichten (*renoncer*), zurückgeben (*rendre*), entspannen (*relaxer*) und viele mehr, die sich allerdings unter die ›Großen Acht‹ subsummieren lassen. Latouche muss als eine Art ›gemäßigter Radikaler‹ gelten; wenn er z. B. Projekte von Xerox und (ausgerechnet!) BASF als Beispiele für Wiederverwertung und Recycling nennt, ballt manch ein radikalerer Landsmann die Faust in der Tasche.⁴⁴

*Dany-Robert Dufour (*1947)*

Auch der Philosoph Dufour hat unter Rückgriff auf psychoanalytische und sprachtheoretische Begriffe mehrere große Werke zu Zustand und Entwicklung unserer Gesellschaften geschrieben, die in ihrer Tiefe und Breite weit über die bekannten ›kritischen‹ Schriften französischer Star-denker wie Michel Foucault hinausreichen. So legt er dar, inwiefern der Kapitalismus keineswegs die Religion abgeschafft, sondern sich selbst zur Religion entwickelt habe. Ihre zehn Gebote: 1. Du sollst dich vom Egoismus leiten lassen. 2. Du sollst deinen Mitmenschen als Mittel zum Zweck benutzen. 3. Du darfst alle Götzen anbeten, solange du den höchsten Gott, den Markt über sie stellst. [...] 10. Du sollst deine Triebe freisetzen und zügellosen Genuss suchen.⁴⁵ Wie Jean-Claude Michéa sieht auch Dufour in den Ereignissen vom Mai 1968 – genauer: in dem, was von ihnen übernommen wurde, was systemkompatibel war – einen gewaltigen Fortschritt in die falsche Richtung. Statt ›Verbieten verboten‹ tendiert er mehr zur Verpflichtung zur Verpflichtung, zur Selbstkontrolle, zum Erwachsenwerden, das früheren Denkern noch nicht erwähnenswert, weil selbstverständlich erscheinen konnte. Besonderes Augenmerk richtet er auf die Auswirkungen der ›perversen‹ Ideologie auf den Alltag der Menschen.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Latouche 2012a.

⁴⁵ Vgl. Dufour 2011, S. 225; Michéa 2007; 2011.

⁴⁶ Vgl. Dufour 2009, 2014, vgl. a. Dufour 2009, 2016.

Statt einer Zusammenfassung

Die heutige Wirtschafts- und Lebensweise des reicheren Teils der Menschheit führt mit großer Wahrscheinlichkeit zum letzten Weltkrieg mit dem globalen Kollaps als Ursache oder Folge. Nur durch eine radikale Abkehr von jenem alten, aber heute unentwegt beschleunigenden System von Geldwirtschaft, Krieg, Ausbeutung und sie befeuerndem ›Fortschritt‹ lässt sich eine Zukunft überhaupt denken. Die Signale der herannahenden Katastrophe sind nicht mehr zu verleugnen, doch immer noch preisen Politik und Wirtschaft beinah unwidersprochen das Weiter-so ewigen Wachstums. Das bescheidene Ziel dieses Artikels war, die Ansätze einiger wichtiger Vordenker des noch wählbaren, über kurz oder lang aber unvermeidlichen Rückgangs vorzustellen.⁴⁷ Die Aufstellung ist selbstverständlich nicht erschöpfend und mag sogar ein wenig beliebig erscheinen. In einem längeren und weniger Frankreich-zentrierten Artikel hätten neben den behandelten Autoren etwa Guy Debord, Jacques Grinevald, André Gorz, Serge Moscovici und Cornelius Castoriadis ebenso einen Eintrag verdient wie die Deutschen Niko Paech und Harald Welzer oder die englischsprachigen Denker Christopher Lasch, William Morris, Theodore Roszak, Herbert Marcuse, Henry David Thoreau und Lewis Mumford. Auch die frühen Sozialisten als Zeitgenossen der ersten Industrialisierung wie Lafargue, Fourier, Babeuf, Reclus, Blanqui, Saint-Simon, Proudhon und Kropotkin sollten im noch zu schreibenden neuen Kanon des Andersdenkens nicht fehlen. Dieses wiederum wird kontinuierlich breiter und tiefer. Die Autoren^{innen} der Zeitschriften *La Décroissance* und der (leider eingestellten) *Entropia* behandeln in ihren Artikeln und Monographien zahllose bislang wenig erkundete Aspekte wie beispielsweise den historischen Kampf gegen die Maschinen⁴⁸ oder die fatalen Auswirkungen der ›dreißig glorreichen Jahre‹⁴⁹ (der Modernisierung nach dem Zweiten Weltkrieg). Zu den wichtigen Bezugsgrößen der noch jungen Décroissance-Bewegung zählen außerdem einige anderweitig bekannte Schriftsteller wie Leo Tolstoi, Aldous Huxley, George Orwell, George Bernanos oder George Perec ... Mit etwas Muße lässt sich also schnell eine kleine, leider vorerst noch notgedrungen mehrsprachige Bibliothek zusammenstellen.⁵⁰ 

⁴⁷ Bislang waren die wichtigsten ›Denkenden‹ in der Tat ausschließlich männlichen Geschlechts; auch das wird sich zweifellos in der Zukunft ändern.

⁴⁸ Vgl. Biagini/Carnino 2010.

⁴⁹ Vgl. Pessis/Topçu/Bonneuil 2013.

⁵⁰ Vgl. die Auswahl in Latouche 2016, Biagini/Murray/Thiesset 2017, Biagini/Carnino/Marcolini 2013.

Literatur

- Anders, Günther (¹1956/1980a): Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1. München.
- Anders, Günther (1980b): Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 2. München.
- Ariès, Paul (1997a): La Fin des mangeurs. Paris.
- Ariès, Paul (1997b): Les Fils de McDo. Paris.
- Ariès, Paul (1998): La Scientologie, laboratoire du futur? Villeurbanne.
- Ariès, Paul (1999a): Petit manuel anti-McDo à l'usage des grands. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (1999b): La Scientologie: une secte contre la République. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2000): Les Sectes à l'assaut de la santé. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2002): Disney, le royaume désenchanté. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2003): Putain de ta marque! Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2004a): Petit manuel anti-pub. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2004b): Satanisme et vampyrisme. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2006): No Conso, Manifeste pour la grève générale de la consommation. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2010): La simplicité volontaire contre le mythe de l'abondance. Paris.
- Ariès, Paul (Hrsg., 2011): Décroissance ou barbarie. Villeurbanne.
- Ariès, Paul (2012): Le socialisme gourmand. Paris.
- Bardi, Hugo (2013): Der geplünderte Planet. München.
- Bayon, Denis/Flipo, Fabrice/Schneider, François (2010): La décroissance. Paris.
- Biagini, Cédric/Carnino, Guillaume (Hrsg., 2010): Les luddites en France. Montreuil.
- Biagini, Cédric/Carnino, Guillaume/Marcolini, Patrick (Hrsg., 2013): Radicalité. Montreuil.
- Biagini, Cédric/Murray, David/Thiesset, Pierre (Hrsg., 2017): Aux origines de la décroissance. Paris.
- Cérézuelle, Daniel (2006): Écologie et liberté. Lyon.

- Charbonneau, Bernard (1966): *Dimanche et lundi*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (1972): *La Fin du paysage*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (1973): *Tristes Campagnes*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (1974): *Notre table rase*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (¹1949/1987): *L'État*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (¹1973/1987): *Le Système et le chaos*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (1991): *Sauver nos régions*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (1996): *Il court il court le fric ...* Bordeaux.
- Charbonneau, Bernard (1997): *Un festin pour Tantale*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (¹1980/2000): *Je fus*. Bordeaux.
- Charbonneau, Bernard (2001): *Prométhée réenchaîné*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (¹1969/2002): *Le jardin de Babylone*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (¹1967/2003): *L'Hommauto*. Paris.
- Charbonneau, Bernard (¹1980/2009): *Le feu vert*. Lyon.
- Charbonneau, Bernard/Ellul, Jacques (2013): *Nous sommes révolutionnaires malgré nous*. Paris.
- Cheynet, Vincent (2014): *Décroissance ou décadence*. Vierzon.
- D'Alisa, Giacomo/Demaria, Federico/Kallis, Giorgos (Hrsg.) 2016: *Degrowth*. München.
- Diamond, Jared (2005): *Collapse*. London.
- Dufour, Dany-Robert (2007): *Le Divin Marché*. Paris.
- Dufour, Dany-Robert (2009): *La Cité perverse*. Paris.
- Dufour, Dany-Robert (2011): *L'individu qui vient ... après le libéralisme*. Paris.
- Dufour, Dany-Robert (2014) *Le délire occidental*. Paris.
- Dufour, Dany-Robert (2016): *La situation désespérée du présent me remplit d'espoir*. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1965/1977): *L'illusion politique*. Paris.

- Ellul, Jacques (¹1954 /1979): L'homme et l'argent. Lausanne.
- Ellul, Jacques (1980): L'empire du non-sens. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1962/1990): Propagandes. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1988/2001): Anarchie et Christianisme. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1973/2003): Les nouveaux possédés. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1988/2004): Le bluff technologique. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1972/2004): L'espérance oubliée. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1969/2008): Autopsie de la révolution. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1954/2008): La technique, ou l'enjeu du siècle. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1972/2011): De la révolution aux révoltes. Paris.
- Ellul, Jacques (¹1982/2015): Changer de révolution. Paris.
- Federici, Silvia (¹2005/2017): Caliban und die Hexe. Wien.
- Georgescu-Roegen, Nicolas (1971): The Entropy Law and the Economic Process. Cambridge/MA.
- Georgescu-Roegen, Nicolas (¹1979/1995): La Décroissance. Paris.
- Graeber, David (2012): Schulden – Die ersten 5.000 Jahre. Stuttgart.
- Hanks, Joyce Main (1984): Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography. Stamford.
- Hieronimus, Marc (2016): Der Schritt zur Seite. Norden.
- Hieronimus, Marc (2017): Jacques Ellul. In: Lichtwolf 59. S. 81–87.
- Hieronimus, Marc (2018): Bernard Charbonneau. In: Lichtwolf 61. S. 102–111.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (¹1944/1988): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main.
- Ibn Māğā, Abū ʿAbdallāh (2007): Sunan Ibn Māğā (= Ibn Mājah). 5 Bde. Riad.
- Illich, Ivan (1970): Almosen und Folter. München.
- Illich, Ivan (1972a): Entschulung der Gesellschaft. München.

- Illich, Ivan (1972b): Schulen helfen nicht. Reinbek.
- Illich, Ivan (¹1980/1975): Selbstbegrenzung (Eine politische Kritik der Technik). Reinbek.
- Illich, Ivan (1975b): Die Enteignung der Gesundheit – Medical Nemesis. Reinbek.
- Illich, Ivan (1978): Fortschrittsmythen. Reinbek.
- Illich, Ivan (1981): Die Nemesis der Medizin. Reinbek.
- Illich, Ivan (1984): Schule ins Museum. Bad Heilbrunn.
- Illich, Ivan (¹1970/1996): Klarstellungen. München.
- Illich, Ivan/Cayley, David (2005): In den Flüssen nördlich der Vernunft. München.
- Kaczynski, Theodor (2010): Technological Slavery. Port Townsend/WA.
- Kurz, Robert: Schwarzbuch Kapitalismus. Frankfurt am Main.
- Latouche, Serge (2012a): Bon pour la casse. Paris.
- Latouche, Serge (2012b): L'État et la révolution. In: Entropia 13. S. 74–86.
- Latouche, Serge (2016): Les précurseurs de la décroissance. Neuvy-en-Champagne.
- Méheust, Bertrand (1999): Somnambulisme et médiumnité. 2 Bde. Paris.
- Méheust, Bertrand (2003): Un voyant prodigieux. Paris.
- Méheust, Bertrand (2004): La divination, approches croisées. Paris.
- Méheust, Bertrand (2005): 100 mots pour comprendre la voyance. Paris.
- Méheust, Bertrand (2009): La politique de l'oxymore. Paris.
- Méheust, Bertrand (2010): Les miracles de l'esprit. Paris.
- Méheust, Bertrand (2012): La nostalgie de l'Occupation. Paris.
- Michéa, Jean-Claude (1995): Orwell anarchiste tory. Paris.
- Michéa, Jean-Claude (2003): Orwell éducateur. Paris.
- Michéa, Jean-Claude (2007): L'Empire du moindre mal. Paris.
- Michéa, Jean-Claude (2011): Le complexe d'Orphée. Paris.

Muraca, Barbara (2014): Gut leben. Berlin.

Nicolino, Fabrice (2014): Un empoisonnement universel. Paris.

Paquot, Thierry (2017): Ivan Illich. München.

Pessis, Céline/Topçu, Sezin/Bonneuil, Christophe (Hrsg., 2013): Une autre histoire des »Trente Glorieuses«. Paris.

Pessis, Céline (Hrsg., 2014): Survivre et Vivre. Montreuil.

Pieper, Werner (Hrsg., 2015): Ivan Illich. Birkenau.

Porquet, Jean-Luc (2012): Jacques Ellul, l'homme qui avait (presque) tout prévu. Paris.

Porquet, Jean-Luc (2013): Jacques Ellul. In: Biagini/Carnino/Marcolini: Radicalité. Paris.
S. 121–138.

Pradeau, Yan (2016): Algèbre. Paris.

Prades, Jacques (Hrsg., 1997): Bernard Charbonneau. Ramonville Saint Agne.

Scheidler, Fabian (2015): Das Ende der Megamaschine. Wien.

Schimmel, Annemarie (¹2000/2014): Sufismus – Eine Einführung in die islamische Mystik.
5. Aufl. München.



Abb. 8: Caspar David Friedrich (1774–1840): Der Wanderer über dem Nebelmeer, ca. 1818. Öl auf Leinwand. 98 × 74 cm. Standort: Kunsthalle Hamburg.

Was ist Sehnsucht?

Eine kleine Begriffsgeschichte

HAMID REZA YOUSEFI

Einleitende Gedanken

In diesem Beitrag wird die Ansicht vertreten, dass wir einem wesentlichen Element in unserer Natur zu wenig Aufmerksamkeit zukommen lassen. Dieses Element ist nicht nur für die Entfaltung der Persönlichkeitsdynamik und ihre vielfältigen Entfaltungsmöglichkeiten von großer Bedeutung, sondern löst treibende Kräfte in uns aus, über uns hinauszuwachsen und von den unbegrenzten Möglichkeiten unseres Gehirns kontextangemessen Gebrauch zu machen. Wir kennen das lateinische Wort *desiderium*, das französische *désire*, das englische *longing*, das italienische *languimento*, das portugiesische *saudade*, das türkische *hasret*, das persische *hasrat* oder das spanische *añoranza*. Alle diese Begriffe werden zwar in jeder Sprachkultur unterschiedlich verwendet, beziehen sich aber auf ein und dasselbe Verlangen mit jeweils unterschiedlichen Konnotationen. Alles bezieht sich hier auf dieses Element: die Sehnsucht, welche die Schöpfung in uns hineingelegt hat.

Die Sehnsucht ist ein innerer, vielschichtiger Vorgang, der sich lebenslang in verschiedenen Situationen bemerkbar macht. Sie impliziert Wünsche, Träume und Bedürfnisse sowie Verlangen nach einem fernen oder nahen Ziel, Ort oder einer Person. Zwei Formen der Sehnsucht lassen sich voneinander unterscheiden: Negative und positive Sehnsucht. Die negative Sehnsucht beschreibt eine Haltung, die durch Enttäuschung, Verzweiflung oder Unerwünschtheit entsteht. Negative Sehnsüchte sind stets Ausdruck einer vielschichtigen Verwahrlosung des Innenlebens der Betroffenen. Die positive Sehnsucht umfasst hingegen unterschiedliche Formen von Wünschen, Verlangen, Bedürfnissen oder Träumen, nach denen alle Individuen seit Menschengedenken streben.¹

¹ Vgl. Yousefi 2017, S. 401–410.

Unterhalb dieses Elementes wurzelt eine Ur-Kraft, die man als ›unbewegten Beweger‹ der menschlichen Natur bezeichnen könnte. Sie ist die Beschreibung einer ultimativen Antriebs- und Motivationsquelle für alle Handlungsweisen des Menschen. Dieses Gravitationszentrum heißt Ur-Sehnsucht², die in der Denkgeschichte der Menschheit eine Reihe von Wandlungen durchlaufen hat, von ›pathologischen‹ Aspekten bis hin zu unterschiedlichen Formen des Verlangens nach Freiheit, Frieden und Natur. Die Ur-Sehnsucht umfasst, jenseits aller positiven oder negativen Sehnsüchte, unsere gesamte Psychosomatik, die gesamten belebenden, aktivierenden psychischen Vorgänge oder Kräfte, die Wille, Intensität und Ausdauer unserer innerseelischen Prozesse steuern.

Diese Ur-Quelle im Menschen treibt ihn vorwärts, Kultur zu erzeugen, Tradition zu bilden, Philosophie zu betreiben, Literatur und Kunst hervorzubringen, Musik zu komponieren, am Gebäude der Wissenschaft zu bauen. Sie veranlasst Menschen dazu, Liebe zu suchen und sie gerade nicht in letzter Vollkommenheit zu finden. Erleidet diese Ur-Quelle eine Verschüttung durch eine Grenzsituation oder erziehungsbedingte, frühkindliche Lebensumstände, so gerät das gesamte Geisteskarussell des Menschen ins Schwanken und womöglich in eine Existenzkrise. Dies alles hängt damit zusammen, dass der Mensch nicht mehr in der Lage ist, seinen Wünschen und Träumen nachzugehen, weil er seine Orientierung und seinen Bezugspunkt im Leben verloren hat.

Was ich aber mit der Ur-Sehnsucht hier beabsichtige, ist das Manifestieren, dass der Mensch Zeit seines Lebens darum bemüht ist, über sich hinauszuwachsen, und stets neue Welten zu erschließen hofft. Dieses Bestreben hängt unausweichlich mit dem Verlangen zusammen, das sich wiederum selbst von der Ur-Sehnsucht speist. Betrachten wir die Denkgeschichte der Menschheit, so fällt auf, dass der Mensch von einer gesunden, inneren Rastlosigkeit geprägt ist, die ihn antreibt, Systeme zu entwickeln, Modelle zu entwerfen und Wege aufzuzeigen, in welche Richtung die Menschheit als Ganzes geht und welcher Weg ein besserer sein könnte. Hier entfalten sich auch Kampfplätze unterschiedlicher Denkformen.³

Die Ur-Sehnsucht ist eng verknüpft mit der Frage nach der existentiellen Sinngebung des Lebens. Je vertrauter der Mensch mit seiner Ur-Sehnsucht wird, desto erkennbarer setzt er sich mit den Belangen

² Vgl. Yousefi/Langenbahn 2017, S. 73–85.

³ Vgl. Yousefi 2018.

seines Lebens auseinander, um des Sinns seines Daseins gewahr zu werden. In diesem Sinn heißt die Aussage »Erkenne dich selbst!« eigentlich: Erkenne deine Ur-Sehnsucht, um aus dir herauszuwachsen und Dimensionen zu erreichen, die jenseits deines Existenzhorizontes liegen! In der Ur-Sehnsucht liegt daher eine Tiefenphilosophie, die es zu erkennen gilt. Freilich hat die sinngebende Ur-Sehnsucht verschiedene Wendungen und Bedeutungsebenen in unterschiedlichen Kontexten der Denkgeschichte.

Die Liste der sinnsuchenden Träume ist lang: Zarathustras Streben nach ›gutem Denken, gutem Reden und gutem Handeln‹, Konfuzius' ›richtige Einkehr bei sich selbst‹, Platons ›Staunen‹, der unermüdliche Einsatz von Sokrates für die Selbsterkenntnis des Menschen, der Drang der *Ḥwān aṣ-ṣafā*⁴ nach einer Einteilung der Wissenschaften, Ibn Sīnās Forderung nach der Genesung der Seele, Rūmīs Bestreben nach der Ontologie der Liebe, Ġazzālīs Verlangen nach einer Theologie des Friedens, Immanuel Kants Wunsch nach der eigenverantwortlichen Aufklärung des Menschen, Nietzsches ›Willen zur Macht‹, die Idee der vollkommenen Gesellschaft von Karl-Marx, die buddhistische Suche nach der inneren und äußeren Perfektion oder Karl Jaspers' uneingeschränkter Wille zur Kommunikation.

Betrachten wir ferner die Automobilindustrie, so sehen wir im heutigen BMW-Modell eine ganze Denkmenge, Denkleistung und Denkgeschichte verdichtet. Isaac Newtons Beweis der Wirksamkeit der Schwerkraft und Thomas Edisons Erfindung der Glühbirne sowie Einsteins Relativitätstheorie sind weitere Erscheinungsformen dieser Art. Diese Beispiele aus den unterschiedlichen Achsen der Natur- und Geisteswissenschaften sind Erzeugnisse des erfinderischen Geistes des Menschen, die ihre Quelle in der Ur-Sehnsucht haben.

Mir geht es im Folgenden nicht darum, auf die Analyse der bereits erwähnten Beispiele einzugehen, sondern darum, einen Umriss dessen zu geben, wie sich der Begriff der Sehnsucht in unterschiedlichen Kontexten der Geistesgeschichte entwickelt hat, ohne hierbei den Anspruch der Vollständigkeit zu erheben. Dieser Versuch steht exemplarisch für eine gesamt menschheitliche Entwicklung, die sich aus der Quelle der

4 Die sogenannten »Lauteren Brüder« waren eine religiös-philosophische Gruppierung, die in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts im irakischen Basra in Erscheinung trat und auf die einige Schriftwerke zurückgehen. Ihr wohl bekanntestes und wichtigstes Werk ist ein Sendschreiben mit dem Titel *Rasā'il Ḥwān aṣ-ṣafā' wa-ḥillān al-wafā'*, das in 52 Artikeln eine Vielzahl an Themen aus den verschiedenen Bereichen der damaligen Wissenschaften aufgreift und behandelt.

Ur-Sehnsucht speist. Konkret gehe ich auf die Frage nach der Sehnsucht in den Bereichen der Philosophie, Kunst und Literatur sowie der Lexik ein.

Sehnsucht im Kontext der Philosophie

Die Geschichte der Sehnsucht geht auf das philosophische System Platons (427–347) zurück. Seine Sehnsuchtsidee, griechisch *Pothos* (πόθος), thematisiert er sowohl im Eros als auch im Höhlengleichnis. Mit Eros ist nach Platon die Ansicht eines schwerwiegenden Mangels verbunden, den der Mensch in sich verspürt und den er damit auszugleichen versucht, indem er sich mit etwas verbindet, was das Objekt seiner Liebe bzw. der Reinform der Liebe ist, der *Agape* (ἀγάπη). Im Höhlengleichnis verweist Platon darauf, »dass wir uns Gegenständen erkennend nur zuwenden können aus Sehnsucht nach dem, was wir einstmals als ihre Urbilder geschaut haben«.⁵ Platon beschreibt die »immerwährende Sehnsucht«⁶ zwischen dem weiblichen und dem männlichen Geschlecht. Nach ihm existiert zunächst eine Einheit von Mann und Frau. Platon erläutert, dass Zeus diese Einheit wegen dessen Stärke entzweit. Durch diese Entzweiung ist die Sehnsucht zwischen den Geschlechtern entstanden. Darüber hinaus bestimmt Wenninger eine Utopie als »vorwärts gerichtete Sehnsucht«⁷.

Die Phänomenologie der Sehnsucht lässt sich in diesem Sinne durch die Grundpositionen der Epochen der ›Aufklärung und der Romantik‹ trefflich erklären, zweier sich ausschließender Epochen mit ›verblüffenden‹ Gemeinsamkeiten. Weil eine vertiefende und komparative Analyse dieser Epochen den Rahmen dieser Studie sprengen würde, wird der Versuch unternommen, die Grundzüge dieser Epochen darzustellen, welche für die vorliegende Untersuchung von Belang sind.⁸ Die Aufklärung, unterteilt in Früh-, Hoch- und Spätaufklärung, verfolgte das Ziel, alles durch Vernunft und Verstand zu erklären, begreifbar zu machen und zu begründen. Im Zentrum der Betrachtung steht das Individuum, sein Begehren nach Freiheit und Selbstentfaltung. Mit dem Entstehen des Empirismus und Rationalismus ist die revolutionäre Forderung verbunden, der Mensch müsse von seiner Vernunft in allen Belangen des Lebens öffentlichen Gebrauch machen.

⁵ Hogrebe 1994, S. 15.

⁶ Wenninger 2001, Bd. 4, S. 123.

⁷ Wenninger 2001, Bd. 4, S. 123.

⁸ Vgl. Schulz 2007.

Die einzelnen Stile der Aufklärung differieren freilich, betrachtet man alleine die Aufklärungsphilosophie eines David Hume (1711–1776) in England, die eines Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (1717–1783) in Frankreich oder von Immanuel Kant (1724–1804) in Deutschland. Gottfried Ephraim Lessing (1729–1781) und Kant sind auf der Ebene der Philosophie und Literatur zwei führende Gestalten dieser Geisteshaltung in Deutschland. Eine durchweg religionskritische Sicht bestimmt die Quintessenz ihrer Weltbetrachtungen. Allein der in der *Berlinischen Monatsschrift* erschienene Aufsatz »Was ist Aufklärung?« zeigt Kritik an den Satzungen der Kirche, wenn Aufklärung als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«⁹ deklariert wird, wobei Hume hier bereits einen Schritt weiter war, indem er den Einfluss der ›passions‹, also Gefühle, auf den Menschen als zentrale Größe betrachtet.¹⁰

Diese Denkposition erhält gegen Ende des 18. Jahrhunderts heftige Kritik durch den aufkommenden Sturm und Drang, in dem die Bedeutung von Emotion, Affekt und Gefühl neben dem Geniegedanken oder dem Naturenthusiasmus herausgehoben wird. Ihre Kritik richtet sich daher hauptsächlich gegen die versuchte Verallgemeinerung der Vernunft als wichtigstes Alleinstellungsmerkmal des Menschen. In der deutschen Klassik bzw. im Zeitalter des Idealismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfolgt eine harmonische Verschmelzung beider Gedanken.

Die Notwendigkeit rückt in den Vordergrund, den einzelnen Menschen zunächst zu erziehen und zu bilden, um ihn nicht nur zum ›Wahren‹ und ›Guten‹, sondern auch zu einer Ordnung zu befähigen, in der er sich selbst in Freiheit und Gleichberechtigung verwirklicht. Nicht die Einzelercheinung ist bedeutsam, sondern das Erkennen des Allgemeinen, also die dahinterstehende Idee. Die wirren politischen Verhältnisse zu Beginn des 19. Jahrhunderts und die als Rückschritt empfundene Restauration, welche die alten Staatsordnungen wiederherstellen und errungene Freiheiten wieder abschaffen will, führt zu bitteren Enttäuschungen, die sich in der Epoche der Romantik äußern.

Die Früh-, Hoch- und Spätromantik erstreckt sich von 1795 bis 1848. Das romantische Ich hat ein erklärtes Ziel, nämlich der ›Autorität der Vernunft der Aufklärung‹ als Alleinherrscherin ein Ende zu bereiten. Es

⁹ Kant 2004, S. 553–559.

¹⁰ Vgl. Hume 1964.

sucht einen Weg nach innen; sein Bestreben geht dahin, in einem neu erwachenden Bewusstsein Transzendenz und Immanenz miteinander zu verkoppeln.¹¹ Das romantische Ich schafft sich auf unterschiedliche Weise Räume der Flucht: in der idyllisch verklärten Natur oder dem Mittelalter, auch am Phänomen des Unterbewussten als Ausdruck für das Interesse an bisher noch nicht rational erklärten Erscheinungen. Romantische Sehnsuchtssuche hat kein konkret benennbares Motiv, sondern speist sich aus sich selbst.

Diese Überlegungen lassen ersichtlich werden, dass Wahrnehmung und Inhalt der Sehnsucht im Kontext der Philosophie völlig anders betrachtet werden als lebensweltliche Analyseformen in der Psychologie. Verbindend ist für beide, dass diese den Menschen im Zentrum haben. Auch wenn von verschiedenen Auffassungen dieses Begriffes ausgegangen wird.

Dimensionen der Sehnsucht in Kunst und Literatur

Märchen sind eine fundamentale Quelle der Sehnsucht der Menschheit. In Märchen bringt der Mensch alles zum Ausdruck, was er sich erträumt, von seinen Schwächen und Stärken, seinem Schmerz- und Erlösungsgefühl sowie Utopien und unerreichbare Ziele. Märchen sind ein freier Kosmos des Menschen, in denen sich der Mensch ein Leben aufbaut, worauf er subjektiv stolz sein kann. Märchen kompensieren insofern zwar das Unvermögen des Menschen, zeigen aber gleichsam ›das Prinzip Hoffnung‹, das Menschen motiviert, nicht aufzuhören, sich immer wieder neuere und höhere Ziele zu setzen.¹²

Im Märchen werden Urstoffe der menschlichen Erfahrung behandelt, die in C. G. Jungs Lehre als Archetypen bezeichnet sind. Es handelt sich konkret um kulturübergreifende Urbilder wie Mutter, Vater, Held, Erlöser oder Gott. Dabei unterscheidet Jung auch zwischen ›Animus‹, dem Urbild des Männlichen als rational und beherrschend sowie ›Anima‹, dem Urbild des Weiblichen als intuitiv und launisch. Die Funktion von Anima und Animus besteht darin, eine Verbindung zwischen den Individuen und dem kollektiv Unbewussten herzustellen.¹³ Im Froschkönig ist die Rede von den Zeiten, in denen ›das Wünschen noch geholfen hat‹. Das Wünschen, dieses motorisch wichtigste Antriebsmoment des Märchens,

¹¹ Vgl. Nusser 2012, Bd. 2.

¹² Vgl. Bloch 1959.

¹³ Vgl. Jung 1960, Bd. 6.

erweist sich als der unbändige Wunsch, hier und jetzt glücklich zu werden, die Weigerung, sich mit dem Gegebenen zufriedenzugeben, egal, ob es sich um das Leben einer Prinzessin oder das einer Gänsemagd handelt.

An dieser Stelle kommt die positive Sehnsucht des Menschen zum Tragen. Der Froschkönig demonstriert die monumentale Macht der Ur-Sehnsucht im Menschen, die Kräfte mobilisiert, Willen aktiviert und das Menschenmögliche möglich macht. Märchen artikulieren auch negative Sehnsüchte des Menschen, wie die Unersättlichkeit der Ilsebill in Runges Märchen *Vom Fischer und seiner Frau* zeigt. Weil die Frau letztlich göttliche Allmacht erlangen will, wird das Ehepaar bestraft, indem es in den Urzustand der alten Fischerhütte zurückversetzt wird. Märchen artikulieren die Tiefenpsychologie menschlicher Sehnsüchte. In allen Kulturen der Völker erweisen sie sich als elementare Menschenkunde zwischen dem, was ist, und dem, wonach wir ein Leben lang zu streben bemüht sind.

Für die Epoche der Romantik ist die vielzitierte ›Blaue Blume‹ ein universales Symbol, welches für die Sehnsucht steht, auch für die Liebe und ein metaphysisches Streben nach dem Unendlichen. Zentrales Werk dabei ist der Roman *Heinrich von Ofterdingen* von Novalis (1772–1801), der mit dem Traum Heinrichs von einer hohen, lichtblauen Blume beginnt. Heinrich gedenkt, sich dieser wundersamen Blume zu nähern, diese verwandelt sich gleichsam in ein ›zartes Gesicht‹ und erzeugt in Heinrich eine ›unstillbare Sehnsucht‹, die ihn den höheren Sinn des Lebens bewusst werden lässt.¹⁴ Mit dieser Blume verbunden ist das Streben nach der Erkenntnis über die Natur und das Selbst. Treffend beschreibt das Bild von Caspar David Friedrich (1774–1840) *Der Wanderer über dem Nebelmeer* die Innenperspektive des Menschen nach außen, der sich nach dem Unendlichen sehnt (siehe Abb. 8).

Eine Sonderstellung kommt in der Romantik Heinrich von Kleist (1777–1811) und Philipp Otto Runge (1777–1810) zu, die zu den zentralen Figuren dieser Zeit gehören. Am 21. November 1811 richtet Kleist an Ulrike von Kleist folgende Worte: »Ich kann nicht sterben, ohne mich, zufrieden und heiter, wie ich bin, mit der ganzen Welt, und somit auch, vor allen Anderen, meine theuerste Ulrike, mit Dir versöhnt zu haben.« Die Tragik der kleistschen Sehnsucht besteht darin, dass er das Leben liebt, während seine Figur Prinz Friedrich von Homburg im gleichnamigen Drama zum Tode verurteilt wird: »Gott des Himmels! Seit ich

¹⁴ Vgl. Meid 2007, S. 289.

mein Grab sah, will ich nichts, als leben, Und frage nichts mehr, ob es rühmlich sei!«. ¹⁵ Kleist nimmt sich im Alter von 34 Jahren mit seiner Freundin Henriette Vogel (1780–1811) das Leben.

Runge gehört neben Caspar David Friedrich (1774–1840) zu den wichtigsten Malern der Frühromantik. Er konzentriert sich unter anderem zunehmend auf das Figurenbild und Porträt von Kindern. Von der Sehnsucht erfüllt malt er die von Heinrich von Ofterdingen geträumte ›Blaue Blume‹, auf der sechs sitzende Kinderfiguren zu sehen sind, während über die Blume selbst drei weitere Kinderfiguren schweben, deren Blick auf den einsamen Stern über ihren Köpfen gerichtet ist (siehe Abb. 9). In einem Brief vom 21. Juli 1802 an Carl Friedrich Enoch Richter in Leipzig bringt er seine Ur-Sehnsucht zum Ausdruck: »Die innere brennende Sehnsucht ist der Quell, woraus alle meine Kraft, alles, was ich hervorbringe, entsteht. Ohne diese Sehnsucht bin ich nichts, als ein unbesaitetes Instrument«. ¹⁶



Abb. 9: Phillip Otto Runge (1777–1810): Der Morgen (kleiner Auszug), 1808. Öl auf Leinwand. Größe des vollständigen Bildes: 109 × 85,5 cm. Hamburger Kunsthalle.

Den Komponisten dieser Zeit ist die Erzählkraft durch eine erhöhte Assoziationsfähigkeit eigen, bei der Sagen und Balladen sowie Mystik und heroisches Heldentum eine Korrelation zwischen Mensch und Natur bilden. Josef Anton Bruckner (1824–1896) ist einer der profiliertesten romantischen Komponisten dieses Bildes. Durch musikalische Perfektion verbindet er Himmel und Erde, ein Grundelement der Sehnsuchterfahrung bzw. des Sehnsuchterlebnisses dieser Zeit. Auch Richard Wagner (1813–1883) ist mit seiner Neuinterpretation des Nibelungenliedes zu erwähnen. Die Sehnsucht in den Mittelpunkt zu stellen, stößt nicht immer auf Zustimmung. Es ist bezeichnend, dass Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832) in einem Brief vom 02.04.1829 an seinen Freund Johann Peter Eckermann (1792–1854) die Romantik als ›krank‹ bezeichnet,

¹⁵ Kleist 1986, Bd. 2, S. 404.

¹⁶ Betthausen 2010, S. 96.

gleichsam schreibt er in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* über die träumende Sehnsucht: »Nur wer die Sehnsucht kennt, weiß, was ich leide!«¹⁷

In dieser Zeit, Anfang des 19. Jahrhunderts, hat Jakob Friedrich Fries (1773–1843) das prosaisch und philosophisch interessierte Werk *Sehnsucht und eine Reise ans Ende der Welt* verfasst, in dem er sich explizit mit der Frage nach Sehnsucht auseinandersetzt.¹⁸ In Abgrenzung zur platonischen Weltsicht und Ideenwelt hebt er hervor, dass es nicht schwer zu sein scheine, »über das Ende der Welt ins Reine zu kommen«¹⁹, und stellt fest, dass es hingegen außerordentlich schwer sei, »das Wesen der Sehnsucht zu ergründen«²⁰. Die Schwierigkeit sieht er darin, dass Sehnsucht nicht ausgesprochen, sondern allenfalls der Gefühlswelt zugeordnet werde. Die Sache der Sehnsucht ist nach Fries »ganz metaphysisch«. Dementsprechend bedürfe »alle Deduction der Principien apriori [...] eine Form der objectiven synthetischen Einheit«²¹. Fries verbindet die Idee der Freundschaft mit der Liebe und diese wiederum mit der Sehnsucht. Demnach ist Sehnsucht »die objective synthetische Einheit des Du und der Schönheit«. Darin liegt das Konzept einer Sehnsuchtsolidarität, in der Du und Ich aufeinandertreffen und sich gegenseitig ergänzen. Das Prinzip von Fries lautet, wenn jemand »Schönheit« besitze, »so haben wir die Sehnsucht in der Liebe und beide in der Freundschaft«.²²

Von besonderer Bedeutung ist auch der portugiesische Begriff *saudade* für ein unübersetzbares Gefühl, das im Kern Sehnsucht, Melancholie, Schmerz und Nostalgie bedeutet. *Saudade* vermittelt als Kern der portugiesischen Seelengrundstimmung und Mythologie die Mystifikation eines universellen Gefühls. *Saudade* lässt fühlbar werden, dass »die Ewigkeit aus Zeit und die Zeit aus Ewigkeit besteht«²³. So gewinne man mit der *saudade* die Vergangenheit als verlorenes oder vom Verlust bedrohtes Paradies zurück.

Harald Seubert greift das Gedankengut Fries' auf und zeigt, dass die Sehnsuchtsbewegung zentral für das Verhältnis des Einen zu der Vielheit und Endlichkeit der Welt in der neuplatonischen Philosophie ist. Er

¹⁷ Goethe ¹1796/2015, S. 202 f.

¹⁸ Vgl. Fries 1820

¹⁹ Fries 1820, S. 3.

²⁰ Fries 1820, S. 3.

²¹ Fries 1820, S. 5.

²² Fries 1820, S. 6.

²³ Lourenço 2001, S. 22 f.

macht deutlich, dass der Ursprung dieser Denkfigur im Platonischen *Symposion* und der Doppelnatur des Eros als Kind von Armut und Reichtum zu suchen ist. Plotin (205–270) verstehe die Sehnsucht von der Erinnerung her, die auf die menschliche Urheimat und den Punkt der Unsterblichkeit verweist. Ort der Sehnsucht ist die Seele, die Zeit aufnehmen und tilgen kann. Plotin hat nach Seubert »der Seele die Sehnsucht und die Erfahrung des Mangels an Sein vorbehalten [...]. Dies aber ist der Geist-Begriff der Physis, mit Platon: der erste Anfang der Kosmogonie«²⁴. Bei Proklos (390–446) gehe die Sehnsuchtsbewegung in den Dreischritt der Einheit, Entäußerung und Rückkehr zur Einheit ein, die für den oben beschriebenen ›Deutschen Idealismus‹ entscheidend ist. Sie ist für Seubert gleichsam das *Movens*.

In der theoretischen Begriffsform sei diese Suche nicht abzuschließen. In ihr hebt sich, wie Seubert bemerkt, »das Denken selbst auf«. Seubert zeichnet folglich die Linien des Sehnsuchtsdenkens weiter aus: Sehnsucht sei die »herrliche Mutter der Erkenntnis«²⁵, hat Schelling bemerkt. In ihr kommen Natur und Intelligibilität zusammen, sie konstituiert damit die Suchbewegung des Menschen nach Einheit, nicht zuletzt von Freiheit und Notwendigkeit. Mit diesem Ansatz eröffnet Seubert eine Perspektive, um das Sehnsuchtsdenken als Schlüssel für eine tiefere, transzendente Empirie fassen zu können, die zugleich psychosomatische Früchte trägt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass auch hier eine starke Korrelation zwischen Sucht und Sehnsucht als immerwährenden Zielen des Menschen ein besonderer Stellenwert zukommt. Dennoch bleibt alles im Rahmen des Philosophischen und tangiert weniger die Psyche des Menschen, um eine Theorie der Sehnsucht zu begründen.

Verlaufsgeschichte der Sehnsucht in Nachschlagewerken

Dem Begriff ›Sehnsucht‹ wird im Deutschen Wörterbuch von Jacob Grimm (1785–1863) und Wilhelm Grimm (1786–1859) die Bedeutung eines »schmachtenden Verlangens«²⁶ zugeschrieben. Im Mittelhochdeutschen existierte der Begriff in der Schreibweise »Sensucht« und wird im vorliegenden Artikel als »krankheit des schmerzlichen verlangens, liebeskrankheit, liebesbegierde«²⁷ präzise beschrieben. Zusätzlich befindet sich

²⁴ Seubert 2005, S. 186.

²⁵ Schelling 1968a, S. 360.

²⁶ Grimm 1905, Bd. 10, S. 157.

²⁷ Grimm 1905, Bd. 10, S. 157.

eine detaillierte Definition zur Begrifflichkeit, in welcher Sehnsucht als »ein hoher grad eines heftigen und oft schmerzlichen verlangens nach etwas« beschrieben wird, »besonders wenn man keine hoffnung hat, das verlangte zu erlangen, oder wenn die erlangung ungewisz, noch entfernt ist«.²⁸ Dabei werden überwiegend Zitate von deutschen Verfassern aufgeführt, welche das Wort Sehnsucht oder veraltete Formen des Wortes beinhalten. Auch Kant findet Erwähnung, der die Sehnsucht als einen leeren »wunsch, die zeit zwischen dem begehren und erwerben des begehrten vernichten zu können«²⁹, bezeichnet. Diese Erklärung Kants wird daraufhin als eine Beschreibung der »unbestimmtheit des gemütszustandes«³⁰ kommentiert, der beim Empfinden von Sehnsucht auftreten könne. Weiterführend wird erwähnt, dass der Begriff häufig auf ein bestimmtes Objekt bezogen sei, wie beispielsweise bei der »schilderung der sehnsucht als liebeskrankheit«³¹. Anschließend folgt ein präziser Abschnitt über den archaischen Plural »Sehnsuchten«, welcher als ungewöhnlich in seiner Verwendung bezeichnet wird.

Diese Phänomenologie und Psychologie der Sehnsucht hat im Laufe der Jahrhunderte weitere Wandlungen durchlaufen. In der Gegenwart wird sie exemplarisch in einer Reihe von Lexikonartikeln unter verschiedenen Gesichtspunkten und Epocheneinteilungen thematisiert.

Angelika Corbineau-Hoffmann ist der Ansicht, dass die Sehnsucht primär durch die Vorstellungen des jüdisch-christlichen Glaubens eine Wichtigkeit in philosophischen Fragestellungen erhielt, da dieser den Menschen am Ausgang seiner Unvollkommenheit nach Vollkommenheit streben lasse. Corbineau-Hoffmann gibt zunächst an, dass die Begrifflichkeit erstmalig im Mittelhochdeutschen mit der oben erwähnten Bedeutung einer »krankheit des schmerzlichen verlangens«³² nachgewiesen wurde. Weiterhin führt sie die Grimm'sche Definition des Wortes auf, in welcher Sehnsucht als ein äußerst intensives Verlangen nach etwas dargestellt wird. Dabei wird das Verlangen entweder als hoffnungslos für den Sehnsuchtsempfindenden oder als in ferner Zukunft liegend beschrieben. Es folgen Hinweise zur Analogie des Begriffs ›Sehnsucht‹ mit Begrifflichkeiten anderer europäischer Sprachen. In diesem Zusammenhang nennt

28 Grimm 1905, Bd. 10, S. 157.

29 Grimm 1905, Bd. 10, S. 157.

30 Grimm 1905, Bd. 10, S. 157.

31 Grimm 1905, Bd. 10, S. 157.

32 Corbineau-Hoffmann 1995, Bd. 9, S. 165.

sie den erwähnten griechischen Begriff πόθος (Pothos), der eine große Ähnlichkeit zur Bedeutung der Sehnsucht aufweist.

Beschrieben werden weiterhin unterschiedliche Konzepte, in welchen die Sehnsucht eine bedeutende Rolle besitzt. Zu nennen sind Konzeptionen wie von Jakob Böhme (1575–1624), welche die Sehnsucht »der Finsterniß nach dem Lichte und der Kraft Gottes«³³ ist, und die Friedrich Schillers (1759–1805), bei der die Freiheit im Zentrum steht und sich durch den verlorenen glückseligen und vollkommenen Naturzustand eine Sehnsucht zur Glückseligkeit und zur Vollkommenheit entwickelte. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) erklärt in dieser Zeit Sehnsucht als »Ursprung aller Religion, denn sie provoziert die Frage nach dem ›Sinn für die Welt‹«³⁴. In diesen Kontexten geht es bei der Sehnsucht nicht nur um die Suche nach dem »Wunderbaren und Übernatürlichen«³⁵, die jeder Mensch unterschiedlich verinnerlicht, sondern auch um die Sehnsucht »nach dem Unendlichen«³⁶, welche der Mensch durch die Endlichkeitserfahrungen entwickelt.

Die drei deutschen Idealisten, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), gehören zu denjenigen Philosophen, die sich ebenfalls mit dem Phänomen Sehnsucht auseinandersetzen.

Hegel unterzieht, bezugnehmend auf Novalis, die Substanz der Romantik einer kritischen Diagnose. In der Sehnsucht sieht er eine konsequente Denkblockade, die durch den Verlust der vertrauten Selbstverständlichkeit naiver und in schmerzliche Ferne gerückter Weltpräsenz zustande kommt. Auf diese Weise bleibt Sehnsucht für Hegel ein gestaltloses »Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe [...] kommt«³⁷. Daher ist Sehnsucht für Hegel die Haltung einer schönen Seele, der nicht nur die Kraft der Entäußerung fehlt, sondern auch, aufgrund der Selbstverunreinigung, die Berührung mit der Wirklichkeit. Weil Romantiker im Gegensatz zu dieser Annahme Hegels völlig weltzugewandt waren und nach den Bedingungen der Möglichkeiten einer besseren Welt suchten, erweist sich seine Kritik als ein Luftgebäude.

³³ Corbineau-Hoffmann 1995, Bd. 9, S. 165.

³⁴ Corbineau-Hoffmann 1995, Bd. 9, S. 166.

³⁵ Corbineau-Hoffmann 1995, Bd. 9, S. 166.

³⁶ Corbineau-Hoffmann 1995, Bd. 9, S. 166.

³⁷ Hegel 1962, S. 163.

Fichte geht im Gegensatz zu Hegel einen völlig anderen Weg und betrachtet Sehnsucht als eine Quelle des Erkennens. In seinem Werk *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, das im Jahr 1794 erschienen ist, spricht er von einem indefinitem ›Sehnen‹ und merkt gleichsam an, dass dieses Sehnen zwar »kein Objekt hat, aber dennoch unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht«³⁸. Das erkenntnistheoretisch ausgerichtete Sehnen im Denken Fichtes gilt als die Bedingung menschlicher Fähigkeit, auf alles, was ist, Bezug zu nehmen und nach Erkennen zu streben.

Schelling pflichtet, sich von dem Sehnsuchtsbegriff Hegels völlig abwendend, Fichte zwar bei, geht aber weit darüber hinaus. In der Sehnsucht sieht Schelling keine bloße Energie des Erkennens, wie Fichte diese zu sehen glaubt, sondern die ontologische Grundlage und geradezu die Energiequelle der Weltentstehung:

So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunklem ungewissem Gesetz.³⁹

Wie aus den Überlegungen Schellings hervorgeht, unterliegt sein Sehnsuchtsbegriff einer durchweg christlichen Ideenwelt, in der er auch die Weltentstehung sieht: »Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst«.⁴⁰ Für Schelling ist die Sehnsucht in ihrer Urform der Existenzgrund allen Seins.

Friedrich Schlegel (1772–1829) fasst die Sehnsucht als Streben ins Unermessliche auf, welches die Ursache für die Hervorbringung von nahezu allem »geistig Schöne[n] und Große[n]«⁴¹ ist. Zusätzlich äußert er, dass die Philosophie als Lehre von der Sehnsucht oder die Wissenschaft der Sehnsucht bezeichnet werden könne.⁴² Corbineau-Hoffmann erläutert weiter, dass in der Romantik die Sehnsucht nach dem Unendlichen als Grundlage für die Kunst, Poesie und somit auch Dichtung und Musik gelte. Die Sehnsucht der Romantik besitzt ein unerreichbares und unbekanntes Ziel, welches die Romantiker zu einer Suche veranlasste und danach streben ließ. Nach Goethe kann Seh-

38 Fichte 1965, Bd. 1, Teil 2, S. 431.

39 Schelling 1968a, S. 304.

40 Schelling 1968b, S. 409.

41 Corbineau-Hoffmann 1995, Bd. 9, S. 167.

42 Corbineau-Hoffmann 1995, Bd. 9, S. 167.

sucht nur für etwas existieren, was der Mensch nicht zu erreichen vermag.

Gerd Wenninger weist dem Begriff ›Sehnsucht‹ differente Bedeutungen zu. Nach ihm kann Sehnsucht als »*Heimweh*, *Fernweh* [oder] Sich-Verzehren nach einem anderen Menschen«⁴³ aufgefasst werden. Dementsprechend sind Menschen, die Sehnsucht verspüren, in einem unglücklichen Gemütszustand. Er führt »Heimweh, Fernweh, Verliebtheit, Kunst, Mode, Autos« als Beispiele auf, welche Sehnsüchte im Menschen hervorrufen können. Weiterhin kann Sehnsucht jedoch auch als »Wunsch, zu einem Urzustand zurückzukehren«⁴⁴, beschrieben werden.

Walter Tisch beschreibt im *Lexikon der Psychologie* den Begriff der ›Sehnsucht‹ als »eine innere Bewegtheit der gesamten Existenz des Menschen ohne Objektbezug über Zeit und Raum hinweg«⁴⁵. Nach Tisch kann Sehnsucht als »Grundlage für die Manifestation von Wünschen«⁴⁶ verstanden werden, ohne noch einen »klaren Sinnwert«⁴⁷ in sich zu tragen. Diese Manifestationen der Wünsche können eine »emotionale Bezogenheit auf einen begrenzten, bestimmten Gegenstand«⁴⁸ haben. Was die Sehnsuchtsforschung in der Entwicklungspsychologie anbelangt, so gibt es mehrere Ansätze von Paul Baltes (1939–2006) und seinen Schülern, auf die ich in einer Suchtstudie systematisch eingehe.

Fazit

Mit den oben angestellten Analysen ist die Absicht verbunden, unterschiedliche Formen der Entfaltungsmöglichkeiten der Sehnsucht in Fächerkulturen der Philosophie, Kunst, Literatur und Lexik darzustellen und darauf hinzuweisen, dass diese aus dem Geist der Ur-Sehnsucht entspringen. Die Art und Weise der Sehnsucht der Individuen ist immer ausschlaggebend für die Ziele, die sie sich setzen. Wird die Ur-Sehnsucht aufgrund frühkindlicher Fehlerziehungen oder traumatischer Erlebnisse in der Adoleszenz gestört, so besteht jeder Zeit die Gefahr einer Entgleisung der Sehnsüchte in Sucht, Abhängigkeit oder abweichendem Verhalten un-

⁴³ Wenninger 2001, Bd. 4, S. 123.

⁴⁴ Wenninger 2001, Bd. 4, S. 123.

⁴⁵ Tisch 2007, Bd. 3, S. 2020 f.

⁴⁶ Tisch 2007, Bd. 3, S. 2021.

⁴⁷ Tisch 2007, Bd. 3, S. 2021.

⁴⁸ Tisch 2007, Bd. 3, S. 2021.

terschiedlicher Art, die wir in weiten Teilen der Gesellschaft beobachten können.

Wird die Ur-Sehnsucht verschüttet, so erleidet der Mensch eine geistige Immunschwäche und wird damit anfällig für sämtliche Erkrankungen der Psyche, wie Depression, bipolare Störungen leichter oder schwerer Art sowie eine ganzheitliche Schwäche der Kommunikationsfähigkeit. Dies hängt damit zusammen, dass der Mensch beständig versucht, durch Kompensation seine fehlenden Fähigkeiten auszugleichen, was jedoch durch individuelle, soziale sowie kulturelle Umstände häufig zum Scheitern verurteilt ist. Insofern bedeutet Förderung der kindlichen Neugier und gesunden Erziehung zugleich eine Förderung der Ur-Sehnsucht, die der Mensch braucht, um seine Persönlichkeit gemäß seinem Potential angemessen zur Entfaltung zu bringen. 

Literatur

- Benz, Richard (1940): Goethe und die romantische Kunst. München.
- Betthausen, Peter (2010): Philipp Otto Runge – Briefwechsel. Leipzig.
- Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main.
- Burkert-Wepfer, Esther (1995): Die Sehnsucht nach dem Schönen, Guten und Wahren oder platonische Reminiszenzen in Rousseaus Menschenbild und Erziehungslehre. Stuttgart.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika (1995): Sehnsucht. In: J. Ritter & K. Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel. Bd. 9, S. 165–168.
- Fichte, Johann Gottlieb (1965): Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: R. Lauth & H. Jacob (Hrsg.): J. G. Fichte – Werke 1793–1795. Stuttgart. Bd. 1, Teil 2.
- Fries, Jakob Friedrich (1820): Sehnsucht und eine Reise ans Ende der Welt. Eine Arabeske. Jena.
- Goethe, Johann Wolfgang von (¹1796/2015): Wilhelm Meisters Lehrjahre. Berlin.
- Grimm, Jacob & Grimm, Wilhelm (1905): Sehnsucht. In: Deutsches Wörterbuch. Bd. 10. Leipzig.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1962): Phänomenologie des Geistes. Hamburg.
- Hogrebe, Wolfram (1994): Sehnsucht und Erkenntnis. Erlangen.
- Hume, David (1964): Treatise of Human Nature. London.
- Jung, Carl Gustav (1960): Psychologische Typen. Gesammelte Werke. Bd. 6. 10. Aufl. Zürich.
- Kant, Immanuel (2004): Die Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: H. R. Yousefi & K. Fischer (Hrsg.): Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs, Teil I: Methoden und Konzeptionen. Nordhausen. S. 553–559.
- Kleist, Heinrich von (1986): Prinz Friedrich von Homburg. In: Siegfried Streller (Hrsg.): Heinrich von Kleist Werke und Briefe in vier Bänden. Bd. 2. Frankfurt am Main.
- Lourenço, Eduardo (2001): Die Mythologie der Saudade. Zur portugiesischen Melancholie. Frankfurt am Main.
- Meid, Volker (2007): Das Reclam Buch der deutschen Literatur. Stuttgart.
- Nusser, Peter (2012): Deutsche Literatur. Eine Sozial- und Kulturgeschichte: Vom Barock bis zur Gegenwart. Bd. 2. Darmstadt.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1968a): *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Darmstadt.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1968b): *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Darmstadt.
- Schulz, Gerhard (2007): *Romantik – Geschichte und Begriff*. München.
- Seubert, Harald (2005): Sehnsucht bei Plotin und im Neuplatonismus. In: *AUFGANG. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 2, S. 178–200.
- Tisch, Walter (2007): Sehnsucht. In: W. Arnold, H. J. Eysenck & R. Melli (Hrsg.): *Herders Lexikon der Psychologie*. Bd. 3. Erfstadt. S. 2020–2012.
- Wenninger, Gerd (2001): Sehnsucht. In: Wenninger, Gerd (Hrsg.): *Lexikon der Psychologie*. Bd. 4. Heidelberg.
- Yousefi, Hamid Reza (2017): Der Mensch und seine Sehnsüchte. Eine praktische Theorie der Sehnsucht. In: T. Schreijäck & V. Serikov (Hrsg.): *Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten*. Berlin. S. 401–410.
- Yousefi, Hamid Reza/Langenbahn, Matthias (2017): Ghazalis ganzheitliche Philosophie im Kontext der Denkgeschichte. Ur-Sehnsucht und Skepsis im Gespräch. In: H. R. Yousefi (Hrsg.): *Paradigmen des Denkens. Festschrift für Harald Seubert zum 50. Geburtstag*. Nordhausen. S. 73–85.
- Yousefi, Hamid Reza (2018): *Kampfplätze des Denkens. Praxis der interkulturellen Kommunikation*, 2. Aufl. München.



Abb. 10: Giorgione (1478–1510): »Die drei Philosophen«. Öl auf Leinwand. 125,5 × 146,2 cm (links stark beschnitten). Ca. 1508–1509. Kunsthistorisches Museum. Wien.

Bis heute ist die Interpretation des Bildes hoch kontrovers; gleichviel, wie die drei Gestalten konkret identifiziert werden, es scheint, als repräsentierten sie Antike und westliches wie islamisches Mittelalter.

Aggiornamento

oder

Irrelevanz

LUTZ RICHTER-BERNBURG

Zu Beginn sollte ich vielleicht einige Voraussetzungen meiner folgenden Anmerkungen deutlich benennen; auch wenn die jeweiligen Autoren, die ich ungehemmt nutze, aus welchen trivialen Gründen auch immer nicht eigens erwähnt werden, ist damit keinerlei Anspruch auf eigene Originalität verbunden. Wir stehen auf Schultern von Giganten, sollten wir also weiter sehen können als diese, ist es immer noch primär ihr, nicht unser Verdienst. Ferner nehme ich als evident an, daß Wiederholung von ›eigentlich‹ Bekanntem nicht nur nicht schädlich oder auch nur überflüssig ist, sondern unumgänglich notwendig, weil jede Generation den Ausgang aus der Barbarei, nicht bloß »aus [... einer] selbst verschuldeten Unmündigkeit«¹, neu lernen muß. Genetische oder epigenetische Ausstattung ist dafür ungenügend. Weiterhin steht alles hier Folgende unter dem Vorbehalt, daß nicht künftig Künstliche Intelligenz oder quasi-technische, chemische bzw. physikalische Möglichkeiten vorgeblicher (Selbst-)Optimierung zu geschlossenen Systemen kollektiver Selbstentmächtigung führen. Vorausgesetzt wird weiter, daß intellektuelle Redlichkeit keine Worthülse ist, sondern ein Kriterium auch für den Umgang mit überkommenen und kanonisierten Traditionen oder heiligen Schriften bildet; opportunistisch-situative Selektivität in deren Rezeption – Steinbruchhermeneutik oder ›Rosinenpickerei‹ – genügt ihm nicht.²

¹ Kant 1784, S. 481 [auf spätere Ausgaben wird hier nicht verwiesen].

² Freilich stellt sich hier die Frage, wie ein zugleich intellektuell ehrlicher wie gläubiger Umgang mit dem jeweiligen überkommenen Kanon aussehen kann; dazu unten mehr!

Religion, gleichviel wie definiert, kann als Grunddatum individueller wie vergesellschafteter menschlicher Existenz gelten. Gerade in ihrer vorgängigen Gegebenheit fordert sie, d. h. vielmehr, fordern die positiven Religionen die Frage nach Sinn oder Unsinn heraus, welche unabhängig von defensiven oder offensiven Intentionen gestellt und erörtert werden muß. Religion abschaffen zu wollen, erscheint als aussichtsloses Unterfangen, das in der historischen Realität nur zu namenlosen Verbrechen geführt hat. Dasselbe gilt umgekehrt für Versuche, Religionen mit Gewalt gegen wirkliche oder eingebildete Angriffe verteidigen zu wollen. Außerdem unterliegt religiöses Bewußtsein oder Bedürfnis derselben breiten Variabilität von Abwesenheit bis zu extremer Stärke wie andere menschliche Impulse, z. B. der Sexualtrieb, oder andere Variablen (epi)genetischer Identität; zumindest kann die durch Jürgen Habermas aufgenommene Formulierung Max Webers von religiöser Unmusikalität so verstanden werden.³ Gleichfalls wie (fast?) alle menschlichen Strebungen unterliegt Religion dem Risiko, in Barbarei abzugleiten. Ihre humanisierende Einhegung bleibt daher ebenso eine nie endende Herausforderung wie die Tradierung anderer Zivilisationsleistungen.

Humanisierende Einhegung von Religion betrifft mehr als eine ihrer Praktiken; hier soll zunächst ihr Verhältnis zu Wissenschaft interessieren. Wenn wir anhand von Kants drei Fragen – was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen⁴ – vorgehen, so hat auf die erste Frage Wissenschaft seit langem Antworten gefunden, die sowohl in ihrer retrospektiv-explikativen wie prospektiv-prädiktiven Potenz den Aussagen teilweise jahrtausendealter heiliger Schriften weit überlegen sind. Das gilt nicht allein für exakte Natur- oder Biowissenschaft, sondern ebenso für empirische Humanwissenschaft wie die traditionell Geisteswissenschaften genannten Disziplinen. Kampf gegen Wissenschaft im Namen von Religion endet zwangsläufig mit deren Niederlage; Siege können nur mit Gewalt errungen und allenfalls zeitweilig behauptet werden. Auch eine Rückprojektion moderner (natur-)wissenschaftlicher Erkenntnisse auf religiöse Texte aus ferner Vergangenheit (*concordisme pieux*) kann keine Lösung sein,⁵ wenn (s. o.) dem Kriterium intellektueller Redlichkeit genügt werden soll. Platt gesagt: weder in den biblischen Büchern noch im Koran ist von Mikroben die Rede.

3 Vgl. dazu Thaidigsmann 2011; Meyer-Blanck 2004.

4 Die vierte Frage – was ist der Mensch? – kann hier, da aus den ersten drei folgend, übergangen werden (in Zitaten ist das Subjekt häufig pluralisch), vgl. Kant 1800, S. 25 [Erstveröffentlichung hrsg. von Gottlob Benjamin Jäsche].

5 Vgl. Mayer 1991 [und spätere Ausgaben], S. 171; Richter-Bernburg 2011, S. 82.

Durch Wissenschaft besonders dringlich geworden, doch keineswegs nur ihretwegen, sondern aufgrund allgemeiner, beinahe globaler sozio-kultureller Veränderungen akut geworden ist die an Religionen gestellte Forderung zur Selbsthistorisierung. Dem Vorwurf des damit angeblich verbundenen Relativismus kann leicht begegnet werden; Historisierung und damit Anerkennung von Wandelbarkeit – im rationalen Horizont: Kontingenz – hebt die unhintergehbare Verantwortung des Individuums für das ihm ständig abverlangte Sich-Verhalten und Handeln in keiner Weise auf.

Genausowenig wie die Antworten auf Kants erste Frage können Antworten auf die zweite, nach der Handlungsleitung, von Wissenschaft und durch sie herausgeforderter historischer Selbstprüfung unberührt bleiben. Religion in ihrer historischen Realisierung ist keine unabhängige Variable, daran kann wegen mangelnder Objektivier- und intersubjektiver Verallgemeinerbarkeit keine Berufung auf absoluten, göttlichen Ursprung etwas ändern. Konkrete Normen müssen sich gefallen lassen, aufgrund von Erkenntnissen empirischer wie historischer Humanwissenschaft sowie mit Bezug auf den Kategorischen Imperativ und die zeitgenössische Menschenrechtsgesetzgebung kritisch befragt zu werden. Peinlicher Konfrontation mit obsoleten Inhalten kann nicht auf dem bequemen Wege opportunistisch-selektiver Rezeption ausgewichen werden, sondern verlangt einerseits größere hermeneutische Anstrengung und andererseits gegebenenfalls die Bereitschaft, von überkommenen Traditionen und Interpretationen Abschied zu nehmen. Als Beispiel nenne ich hier zwei unterschiedliche, doch übereinstimmend ungültige Weisen der Auseinandersetzung mit sperrigen Überlieferungen. Gegenüber früheren Epochen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein breiter gesellschaftlicher Konsens zur strafrechtlichen Ahndung von Pädosexualität herausgebildet. Ihm fühlen sich anders als der khomeinistische Iran offenkundig auch sonst konträre Positionen vertretende Autoren verpflichtet wie der ägyptische Romancier Alaa al-Aswani einerseits und der der Familie des Gründers der Muslimbrüder entstammende Tariq Ramadan andererseits. Während ersterer die einschlägigen Berichte zu Muḥammad und der neunjährigen ‘Ā’iṣā schlicht für unecht erklärt, weil sie seinem ›fortschrittlichen‹ Bild des Propheten als – überzeitlich gültigen? – Vorbildes widersprechen,⁶ führt Ramadan nichtsahnende Leser unverfroren in die Irre: nachdem er anlässlich von ‘Ā’iṣās förmlicher Vermählung mit Muḥammad ihr Alter

6 Vgl. Alaa al-Aswani 2009.



Abb. 11: Miner Kilbourne Kellogg (1814–1889). Head of an Arab Girl. Öl auf Pappe. 20,4 × 16,3 cm. Smithsonian American Art Museum. Washington.

der Mehrzahl der überlieferten Berichte gemäß als sechs Jahre angibt, fährt er fort: »although the union would not be consummated for several years«,⁷ obwohl alle – um das Offenkundige dennoch zu wiederholen: ausschließlich muslimischen – Quellen ein Intervall von drei Jahren nennen.⁸ Wenn dieses Vorgehen schlichtweg als unehrlich zu bezeichnen ist, so ist mit al-Aswanis Vermeidungsstrategie auch kein archimedischer Punkt gewonnen, von dem aus die teilweise nach heutigen Maßstäben anstößigen islamischen Traditionen – ja, genau wie andere religiöse oder weltanschauliche Überlieferungen auch – kritisch ›gehoben‹, will sagen,

gesichtet und gesiebt werden könnten.

Das gerade genannte Beispiel ist auch auf andere konkrete Verhaltensnormierungen anwendbar, die den heiligen Schriften des Islams, nach – in der historischen Realität oft eher ›vor‹ – dem Koran auch den als kanonisch anerkannten prophetischen oder imamischen Traditionen, entnommen wurden. Außer dem großen Bereich von Geschlechterverhältnis und Geschlechterrollen betrifft das besonders die Sanktionierung von Gewalt.

Die dritte Frage Kants nach der Hoffnung läßt sich auf Sinngebung von Leben und Welt sowie die Zusage von Heil oder Strafe im Jenseits einschließlich der Eschatologie beziehen. Kontingenzbewältigung ist schon lange als Funktion von Religion bestimmt;⁹ obwohl diese nicht exklusiv der Religion zukommt, kann sie Religion mit der Berufung auf göttlichen Ursprung vielleicht am wirksamsten erfüllen.

⁷ Auch wenn several nach Lexikondefinition »mehr als zwei und weniger als viele« bedeutet, kann Ramadans Verschweigen der Dreijahresfrist nur als vorsätzliche Täuschung bezeichnet werden, ob nun die Mehrheit – wie hier Ramadan! – ʿĀʾišas Alter bei der Verheleichung mit sechs, oder die Minderheit mit neun Jahren angibt (siehe folgende Anm.). Wenige Zeilen vorher hält der Verfasser es überdies für notwendig, Polygamie als damals in Arabien üblich einzuführen; sein Schweigen über Kinderehe hallt nur umso lauter nach (vgl. Ramadan 2007a; Ramadan 2007b, S. 74–75).

⁸ Vgl. Afsaruddin 2011-2, S. 22a-b.

Ohne bewußte Absicht – gerade die Angreifbarkeit dieser Selbstaussage sollte für ihre subjektive Wahrheit sprechen – befinde ich mich nun an der Stelle Lessings, oder auch seines Sprechers Nathan, indem ich an einem Punkt angelangt bin, an dem ich nur gleichsam seine Ringparabel zitieren kann.¹⁰ Von niemandem, der in einer religiösen Tradition sozialisiert worden ist, ist billigerweise zu verlangen, daß er oder sie sich von ihr lossage – obwohl die Freiheit dazu unverhandelbar ist! – doch mehr denn je gilt es, solche Tradition gemäß dem mit der Ringparabel Intendierten auszulegen und zu leben.¹¹

Mit der Berufung auf einen literarischen Text komme ich auf eine fundamentale Parallelität zwischen Kunst und Religion. Sowohl Kunstwerken, seien sie sprachlich, ›bildend‹ oder musikalisch, wie religiösen Urkunden wird überzeitliche Gültigkeit attestiert; aktualisieren läßt sich deren behauptete Wahrheit jenseits der chronologischen, räumlichen, kulturellen Definiertheit des jeweiligen Ursprungsmilieus jedoch nur durch eine Hermeneutik, welche die betreffenden Werke zum ›Sprechen‹ bringt, bzw. sie rekontextualisiert. Dabei gilt auch für Religion, was Adorno für Kunst formuliert:

Kunst geht auf Wahrheit, ist sie nicht unmittelbar; insofern ist Wahrheit ihr Gehalt. Erkenntnis ist sie durch ihr Verhältnis zur Wahrheit; Kunst selbst erkennt sie, indem sie an ihr hervortritt. Weder jedoch ist sie als Erkenntnis diskursiv noch ihre Wahrheit die Widerspiegelung eines Objekts.«¹²

9 Vgl. Lübbe ¹1986/³2004, S. 160. In der dritten Auflage setzt der Verfasser den Begriff in distanzierende Anführungsstriche – was für unseren Zusammenhang nichts ändert.

10 Lessing 1779, III (Dritter Aufzug), (Auftritt) 5-7 [heutige Ausgaben sowohl im Druck wie digital zugänglich].

11 Aus der längeren Szene zwischen Saladin und Nathan seien nur drei zentrale Passagen angeführt:

Vor grauen Jahren lebt' ein Mann in Osten,/Der einen Ring von unschätzbarem Wert/Aus lieber Hand besaß. Der Stein war ein/Opal, der hundert schöne Farben spielte,/Und hatte die geheime Kraft, vor Gott/Und Menschen angenehm zu machen, wer/ In dieser Zuversicht ihn trug./[...]/

Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring/Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen;/Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß/Entscheiden! Denn die falschen Ringe werden/Doch das nicht können!/[...]/

Es strebe von euch jeder um die Wette,/Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag/Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,/Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,/Mit innigster Ergebenheit in Gott/Zu Hilf'!

12 Adorno 1970, S. 419 (»Paralipomena«) [mehrere Nachdrucke].

Lessing läßt seinen Nathan die Ringparabel als Märchen bezeichnen, mit welcher Distanzierung schon die Notwendigkeit einer Auslegung gegeben ist. Erst recht trifft das natürlich textextern nach mehr als zwei Jahrhunderten zu. Es ist nach allem, was von anderen schon unzählige Male festgestellt (und in dieser Skizze wiederholt) wurde, nicht einsichtig, wieso heilige Schriften von der Notwendigkeit ständig erneuerter Auslegung ausgenommen sein sollten; als willkürlich herausgegriffene Beispiele für einschlägige

Anstrengungen¹³ erinnere ich nur an Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā,¹⁴ ‘Abdullāhi an-Na‘īm,¹⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid,¹⁶ ‘Abdolkarīm Sorūš,¹⁷ Šīrīn ‘Ebādī.¹⁸ Solche schon untereinander kaum vergleichbare oder auch grundsätzlich anders orientierte Versuche zu anathematisieren, gleicht einer Selbstverstümmelung. Ein zukunftsöffener Kurs bewegt sich andererseits immer zwischen gerade benannter Skylla und der Charybdis der Beliebigkeit, indem kanonische Urkunden willkürlich-opportunistisch, sei es auch in bester Absicht, im Sinne obenerwähnter Steinbruchhermeneutik handhabbar gemacht werden. Beiden buchstäblich oder bildlich tödlichen Gefahren auszuweichen, ist aller Mühen wert – und möglich, solange religiös *geglaubte* Verbindlichkeit nicht als rational beweisbar verdinglicht und damit zur Waffe gegen andere pervertiert wird. 



Abb. 12: John Flaxman (1755–1826). Scylla dévore six des compagnons d’Ulysse (Scylla verschlingt sechs der Gefährten von Odysseus). In: L’Odyssée d’Homère, gravée par [Étienne Achille] Réveil, d’après les compositions de John Flaxman. Paris: Audot 1835.

¹³ Von den folgenden Autoren wird hier der Kürze wegen jeweils nur ein Titel genannt, auch keine Sekundärliteratur.

¹⁴ Ṭāhā 1971, engl. Übers. von ‘Abdullāhi Aḥmad an-Na‘īm (Ṭāhā 1987).

¹⁵ An-Na‘īm 1990 [Nachdrucke].

¹⁶ Abū Zaid 1993 [mehrere Nachdrucke].

¹⁷ Sorūš 2002 (engl. Übers. von Mahmoud & Ahmad Sadri).

¹⁸ ‘Ebādī 1383/2005 [Kleine Geschichte und Dokumente der Menschenrechte in Iran, Nachdrucke].

Literatur

- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid (1993): *Mafhūm an-naṣṣ*. Kairo.
- Adorno, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main.
- Afsaruddin, Asma (2011–2): ‘Ā’isha bt. Abī Bakr. In: *EI*³ (= *Encyclopaedia of Islam* 3. Aufl.): Leiden. S. 22a–27a.
- Al-Aswani, Alaa (2009, 10. Juli): Hasst der Westen den Islam? In: *Süddeutsche Zeitung* 156.
- ‘Ebādī, Šīrīn (1383/2005): *Tārīḫčeh va asnād-e ḥoqūq-e bašar dar Īrān*. Teheran.
- Kant, Immanuel (1784, Dezember): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: *Berlinische Monatsschrift* 12. S. 481–94.
- Kant, Immanuel (1800): *Logik*. Königsberg.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1779): *Nathan der Weise*. Berlin.
- Lübbe, Hermann (¹1986/2004): *Religion nach der Aufklärung*. 3. Aufl. München.
- Mayer, Ann Elizabeth (1991): *Islam and Human Rights*. Boulder/CO.
- Meyer-Blanck, Michael (2004): ›...religiös unmusikalisch‹? Semestereröffnungsvortrag 11. Oktober 2004. <https://www.ev-theol.uni-bonn.de/fakultaet/dekanat/dekansreden/dekanatsrede-ws-2004-2005>, aufgerufen am 22. März 2018.
- An-Na‘īm, ‘Abdullāhi Aḥmad [=An-Na‘im, Abdullahi Ahmed] (1990): *Toward an Islamic reformation*. Syracuse/NY.
- Ramadan, Tariq (2007a): *In the footsteps of the prophet*. New York [u. a.].
- Ramadan, Tariq (2007b): *The Messenger*. London [u. a.].
- Richter-Bernburg, Lutz (2011): ›God created Adam in His likeness‹ in the Muslim tradition. In: Berthelot, Katell/Morgenstern, Matthias (Hrsg.): *The quest for a common humanity*. Leiden [u. a.].
- Sorūš, ‘Abdolkarīm [=Soroush, Abdolkarim] (2002): *Reason, freedom, and democracy in Islam*. Oxford.
- Thaidigsmann, Edgar (2011): ›Religiös unmusikalisch‹. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 108. S. 490–509.
- Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad (1971): *Ar-risāla at-tāniya min al-Islām*. Umdurman.
- Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad [=Taha, Mahmoud Mohamed] (1987): *The second message of Islam*. Syracuse/NY.

Quanti res ista pericli est!

*Sisyphus ut saxum, sic pondera volvere belli
Qui volet, hic vanâ cum ratione sapit.*



Ach wie gefährlich ist die Sach!

**Wer immer fort vnd fort die Kriegslast waltzen wil/
Hat in dem Kopff nur Dunst/ von der Vernunft nit vil.**

D 2

Quan-

Abb. 13: Illustrator von Joh. Dav. Zunnerum: Sisyphus. »Quanti res ista pericli est! Sisyphus ut saxum, sic pondera volvere belli/Qui volet, hic vanâ cum ratione sapit./Ach wie gefährlich ist die Sach! Wer immer fort und fort die Kriegslast waltzen wil/Hat in dem Kopff nur Dunst/von der Vernunft nit vil.« Kupferstich. 20 × 16 cm. In: Johann Vogel (1649): Meditationes emblematicae de restaurata pace Germaniae/Sinnebilder von dem widergebrachten Teutschen Frieden. Frankfurt. Tafel 11.

Angesichts des Absurden

Von der metaphysischen Revolte zur Islamischen Revolution¹

TIMOTHEUS SCHNEIDEGGER

Die Islamische Revolution im Iran 1979 stellt ein einzigartiges Ereignis in der neueren Geschichte dar. Mit dem Sturz des iranischen Schah-Regimes und der Errichtung eines modernen Gottesstaats schien man die theologische Rhetorik, die alle Revolutionen auszeichnet, wörtlich zu nehmen. Erstmals in der Geschichte revoltierten Menschen *für Gott* gegen die Schöpfung.

Trotz oder wegen ihrer Eigentümlichkeiten findet diese Revolution jenseits der Orientalistik, insbesondere in der politischen Philosophie, erstaunlich wenig Beachtung. Dabei urteilte Michel Foucault angesichts der Ereignisse im November 1978, es handele sich um »die erste große Erhebung gegen die weltumspannenden Systeme, die modernste und irrsinnigste Form der Revolte.«²

Der Begriff ›Revolte‹ steht im Zentrum des literarischen und philosophischen Werks von Albert Camus. Der französische Begründer einer ›Philosophie des Absurden‹ ist 1960 im Alter von 46 Jahren tödlich verunglückt. In den Jahren zuvor hatten sich Camus und Jean-Paul Sartre eine erbitterte öffentliche Auseinandersetzung über den Stalinismus geliefert. Sartre, der das größere publizistische Gewicht besaß, warf Camus vor, durch die Anklage des sowjetischen Lagersystems dem Antikommunismus

1 Ausarbeitung eines am 26. September 2007 zum Deutschen Orientalistentag in Freiburg gehaltenen Vortrags.

2 Lemke 2002.

in die Hände zu spielen.³ Camus' Ansehen war insbesondere in linken Kreisen nachhaltig ruiniert und sein Werk ist bis heute überschattet von Sartres Moralismus-Vorwurf.⁴ Dabei finden sich darin Ansätze zur Beschreibung von Akten der Revolte und Revolution, die erst in den letzten Jahren wieder in der politischen Philosophie Berücksichtigung finden.

Die ursprünglich rein politischen Begriffe ›Revolte‹ und ›Revolution‹ wurden von Camus mit lebenspraktischer und metaphysischer Bedeutung versehen. Er hat daraus eine Ethik der Solidarität und der Auflehnung gegen das menschliche Schicksal entwickelt, die aufzeigt, wie die postmoderne Sinnleere zu überwinden ist. Überdies ist es möglich, daraus eine Revolutionstheorie zu entwickeln, in der Metaphysik, menschliche Daseinsstruktur und Politik miteinander verknüpft sind.

Eine solche Theorie, die auf so unterschiedliche Phänomene wie Kunst und politischen Radikalismus anwendbar ist, an der Islamischen Revolution zu erproben, ist ebenso naheliegend wie reizvoll. Dies nicht zuletzt, weil sich daraus neue Einsichten ergeben zum Entweder-Oder dessen, was Camus das Heilige und die Revolte nennt.

Das Absurde

Der Ausgangspunkt einer philosophischen Theorie mit einem derartig umfassenden Anspruch ist gewagterweise diffus: Sie beginnt mit dem Gefühl, *irgendetwas stimme nicht*.

An den Anfang seiner Überlegungen stellt Camus den Begriff des Absurden. Dieser ist schlicht durch Erfahrung, nicht durch Beschreibung zugänglich. Das Absurde, so schreibt er in seinem ersten philosophischen Essay *Le mythe de Sisyphe* (*Der Mythos des Sisyphos*), »kann an jeder beliebigen Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen.«⁵ Es ist eine Art von Offenbarung, die zu erfahren so verbreitet und mit dem menschlichen Wesen verknüpft ist, dass das Absurde als zum Dasein

3 Vgl. Sartre 1982, Bd. 2, S. 37–38.

Sartre hielt bis zur Niederschlagung des Prager Frühlings 1968 an der Sowjetunion als antifaschistische Schutzmacht fest und schrieb noch in seinem Nachruf auf Camus, dieser habe sich geweigert, »das sichere Terrain der Moralität zu verlassen und sich auf den ungewissen Wegen der *Praxis* zu engagieren« (Sartre 1984, S. 27).

4 Vgl. Fuchs 1996, S. 223 u. 260.

5 Camus ¹1942/2004, S. 20.

zugehörig gelten darf. Dies gilt insbesondere, weil der Inhalt des absurden Gefühls der Tod ist. Die abstrakteste Definition des Absurden umfasst somit alles, was den Menschen verneint.⁶

›Absurd‹, das bedeutet im Lateinischen ›missklingend, disharmonisch‹. So wird auch die Beziehung zwischen dem Menschen als einzelnes Dasein und der Welt wahrgenommen, die ihn umgibt, ohne ihn aufzunehmen. Camus betritt mit diesem gerne der Postmoderne zugeschriebenen Gefühl keineswegs Neuland. Das Absurde zeigt sich am *Unbehagen in der Kultur* (1930), von dem Freud spricht; bei Weber in der Melancholie über die »Entzauberung der Welt«⁷; bei Kierkegaard im Gefühl der Angst⁸ und bei Heidegger in dem der Langeweile⁹; in Sartres Roman *La nausée* (*Der Ekel*) lüftet sich der ›Schleier der Existenz‹ beim Betrachten einer Baumwurzel.¹⁰ Eindrücklich wird hier der Augenblick des Absurden geschildert, in dem die Welt ihre Selbstverständlichkeit verliert und der Mensch seine Nichtigkeit erschütternd klar vor Augen hat.

Camus untersucht das Missverhältnis zwischen Mensch und Welt, dem das Absurde entspringt. Der Mensch besitzt einen metaphysischen Hunger nach Sinn, der von der Welt nicht gestillt wird. Sie schweigt nicht nur auf sein Rufen, sondern verurteilt alle seine Werke zur Vergeblichkeit und ihn selbst zum Tode.¹¹ Das Absurde entsteht aus der Diskrepanz zwischen menschlichem Anspruch – dem, was *sein soll* – und irdischer Wirklichkeit – dem, was *ist*.

Zu dieser Welt, mit der den Menschen eine Art unerwidelter Liebe verbindet, gehören auch die anderen Menschen. Es lassen sich also zwei Arten des Absurden unterscheiden: Die Verneinung des Menschen durch seine Daseinsbedingungen und die durch seinesgleichen. In *Le mythe de Sisyphe* konzentriert sich Camus noch auf das metaphysisch Absurde hinsichtlich des einzelnen menschlichen Geschicks in der Welt. Sein zweiter philosophischer Essay – *L'homme révolté* (Der Mensch in der Revolte) von 1951 – untersucht das Verhältnis des Menschen zur menschlichen Welt.¹²

6 Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 25–26.

7 Weber ¹1919/2016, S. 14.

8 Vgl. Kierkegaard ¹1844/2005.

9 Vgl. Heidegger ¹1929/1969, S. 30–31.

10 Vgl. Sartre ¹1938/2001, S. 144–153.

11 Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 41 und Fuchs 1996, S. 238.

12 Vgl. Camus ¹1951/2003.

Auch hier tun sich Diskrepanzen auf, denen das ›menschgemachte‹, historische oder *e t h i s c h A b s u r d e* entspringt. Tradition, Kultur, Gesellschaft und Politik können dem Menschen ebenfalls fremd werden. Seine Welt soll geordnet und verständlich sein, erfüllt von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit. Überflüssig zu sagen, wie die Welt wirklich ist. Zudem ist die Geschichte voller Menschen, deren Anspruch, Freiheit und Gerechtigkeit herzustellen, sich in Tyrannei und Verbrechen verwirklichte.

Diese Welt (und Umwelt) ist dem Menschen nicht genug. Sie ist ihm zugleich unentbehrlich, umgekehrt gilt dies jedoch nicht. Ein schmachvoller Zustand, mit dem der Mensch seit Jahrtausenden auf verschiedenste Arten fertigzuwerden versucht. Das Absurde wird als Demütigung empfunden, die weniger empörend wäre, ließe sich wenigstens in *ihr* ein Sinn erkennen.¹³ *L'homme revolté* bedeutet wörtlich: Der empörte Mensch. Denn der Mensch reagiert auf das Absurde, das ihn verneint, mit Empörung. Die Arten, damit umzugehen, lassen sich in zwei Haltungen zusammenfassen:

- Man wendet sich vom Absurden ab, indem man sich – auf welche Weise auch immer – vormacht, es »habe seinen Sinn«; Camus nennt dies einen »Sprung«.¹⁴
- Oder aber man begeht gegen das Absurde auf – dies ist die »Revolte«.¹⁵

Der Sprung

Camus' Revoltebegriff hat eine deskriptive und eine normative Dimension. Letztere beschreibt eine Ethik im klassischen Sinne, also was im Angesicht des Absurden ein gutes Leben ausmacht (nämlich die ›Revolte‹).

Im Folgenden wird vorrangig der deskriptive Aspekt des Revoltebegriffs behandelt. Er besteht in Camus' Vorgehensweise, seine Ethik negativ zu gewinnen: Indem er Arten des Sprungs und dessen Folgen untersucht, zeigt er, wie man *nicht* mit dem Absurden umgehen darf. Als

¹³ Im Falle des ethisch Absurden, also der Verneinung des Menschen durch einen Menschen, ist die Motivsuche mehr als eine kriminologische Notwendigkeit. Wir haben bezeichnende Schwierigkeiten mit einem sinnlosen Verbrechen, das nicht durch eine Absicht oder Disposition des Täters zu erklären ist; wie Meursaults Mord in Camus' Romandebüt: *L'Étranger* (*Der Fremde*, ¹1942/2005).

¹⁴ Siehe folgendes Kapitel.

¹⁵ Siehe folgendes Kapitel.

Sprung gilt in *Der Mythos des Sisyphos* insbesondere der Selbstmord. Der physische Freitod ist ebenso ein Sprung wie der philosophische Selbstmord.¹⁶ Ihn zu begehen bedeutet, sich »ein Gebäude von Ideen und Formen nach seinem Maß errichten«¹⁷ und darin Zuflucht vor dem Absurden zu suchen. Innerhalb dessen Begriffsgefüges ist das Absurde scheinbar aufgehoben, indem die Negation des Menschen geleugnet oder gerechtfertigt wird.¹⁸ Die Welt wird mit der logischen Ordnung des Systems überzogen und mit einem Sinn ausgestattet, den sie nicht hat.

Philosophische Systeme, Verschwörungstheorien, Ideologien und Religionen sind in ihrer Funktion bezüglich des Absurden gleich: Als Arten eines Sprungs setzen sie ihm absolute Werte entgegen. Nun mag man das für alles andere als problematisch halten. Im Gegenteil: Angeichts der Sinnleere scheint nichts vernünftiger (und naheliegender) zu sein als die Sinnstiftung.¹⁹

Auf den zweiten Blick jedoch zeigt sich das Dilemma: Es ist dem Menschen nicht gegeben, etwas aus dem Nichts zu erschaffen. Der Sinnleere ist kein Sinn zu entnehmen. Der Mensch muß seine Werte also erfinden und sich dabei überdies dessen bedienen, was er hat oder erstrebt. Was der Sprung also hervorbringt sind affirmative oder negative Werte, dazu ein austauschbarer Sinn – so beliebig wie die historische Situation, in der er gestiftet wird. Ein ebenso nötiger wie unmöglicher moralischer Fixstern, der unerschütterliche Orientierung gewährt, sähe anders aus. In der Not des Absurden jedoch ist dies für den springenden Menschen besser als nichts. Sein philosophischer Selbstmord wird mit erlösender Komplexitätsreduktion belohnt. Seine Nichtigkeit ist aufgehoben, es gibt wieder etwas zu glauben sowie Gut und Böse. Aus dem Sinnkonstrukt geht hervor, wer der Schuldige ist an einem Unglück. Leiden hat sich fortan nicht mehr aus einer Verkettung von Umständen ergeben, deren Willkür das Leiden sinnlos und umso empörender erscheinen lässt.

16 Der philosophische Selbstmord ist keineswegs den Philosophen vorbehalten, die sich wie Husserl dem Rationalismus oder wie Kierkegaard dem Irrationalismus überantworten (vgl. Camus ¹1942/2004, S. 46–64). Selbst bei Kafka und Dostojewski suchen die Protagonisten ihr Heil darin, sich dem Absurden zu unterwerfen. Zu Kafka vgl. Camus ¹1942/2004, S. 163–180. Zu Dostojewski vgl. Camus ¹1942/2004, S. 136–145.

17 Camus ¹1942/2004, S. 71.

18 Camus versinnbildlicht den Sprung mit den bemalten Täfeln, die italienische Priester den Verurteilten vor das Gesicht hielten, damit sie das Schafott nicht sehen (vgl. Camus ¹1935/1997, S. 140).

19 Der Begriff »philosophischer Selbstmord« ist so passend, weil der physische Selbstmord auf die gleiche Weise im Angeichts des Absurden nahezuliegen scheint.

Was aus dem philosophischen Selbstmord hervorgeht nennt Camus aus zwei Gründen Nihilismus. Zum einen weil das, was ist, verleugnet wird: Der Mensch, die Welt und das Absurde, das sie verbindet. Zum anderen weil ein Wert aus dem Nichts geschöpft und absolut gesetzt wird. Selbst wenn der Sprung in den Nihilismus noch keine Handlungsanweisungen ergibt, so taugt er doch zur Rechtfertigung des einfachen wie des millionenfachen Mordes.²⁰ Denn der Nihilismus führt zu unerbittlichen Standpunkten, von denen aus alles bekämpft werden muss, was den absolut gesetzten Wert relativiert.

Die Abwendung vom Absurden führt dann in den politischen Zynismus. Im Namen des Werts, der im Sprung konstruiert wurde, wird nun gehandelt: um den Wert zu verteidigen, wenn er positiv war; oder um ihn durchzusetzen, wenn er negativ war. Weil es ein absoluter Wert ist, legitimiert der Nihilismus jegliche Handlung: Das ist immer wieder der Mord und – im größeren Rahmen – die Revolution.

So ergibt sich das historisch stets neu inszenierte Drama: Auf der Flucht vor dem metaphysisch Absurden springt der Mensch in den Nihilismus, der ihm den politischen Zynismus erlaubt, mit den besten Absichten die größten Verbrechen zu begehen, woraus das ethisch Absurde hervorgeht.²¹

Die metaphysische Ehre

Ideologien sind als Sprung Reaktionen auf das Absurde: Die Sinnleere löst alle Moral auf und versetzt den Menschen in die totale Freiheit von allem und zu allem. Das Problem, wie man sich in einer Welt verhalten soll, die keinen archimedischen Punkt zur Festsetzung von Gut und Böse bietet, hat Nietzsche ebenso umgetrieben wie die Romanfiguren Dostojewskis. Ihre bittere Feststellung lautet: Ohne Gott und die Unsterblichkeit der Seele *ist alles erlaubt*.²² Außerhalb des Heiligen, inmitten des Absurden gibt es keine Grundlagen für eine Ethik oder für Begriffe wie Liebe und Verbrechen.

²⁰ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 10–17.

²¹ Camus selbst verwendet die Begrifflichkeiten nicht auf derart systematische Weise. Die Unterscheidung zwischen einem metaphysisch und einem ethisch Absurden findet sich bei ihm ebenso wenig wie der Zusammenhang von politischem Zynismus und ethisch Absurden.

²² Vgl. Dostojewski ¹1879–1880/2004, S. 113–114 u. 516.

Camus' Konzept der Revolte kann seine normative Kraft also nur erhalten, indem er an die metaphysische Ehre des Einzelnen appelliert. Sie gebietet, am Absurden festzuhalten und den Sprung in Selbstmord oder Nihilismus zu verweigern.²³

Das bedeutet, von der totalen Freiheit, die durch keine Moral eingeschränkt ist, keinen Gebrauch zu machen. Das Absurde räumt jedem das ›Recht zur Unehre‹ ein. Camus übernimmt diesen Begriff Dostojewskis,²⁴ um damit die bequeme Gegenposition zur Revolte zu bezeichnen: den Nihilismus, der die Verneinung des Menschen durch das metaphysisch und ethisch Absurde rechtfertigt. Der Sprung ist die Kapitulation vor dem Absurden; der vom Nihilismus legitimierte politische Zynismus ist die Kollaboration mit dem Absurden.²⁵

Das Heilige und der Westen

Aus Betrachtungen historischer Kapitulationen vor und Kollaborationen mit dem Absurden hat Camus seinen Revoltebegriff gewonnen. Er erläutert ihn an Revolutionen und ihren Ideologien,²⁶ aber auch an Literatur und Philosophie, sogar an der Theologie.

Die ursprüngliche Revolte ist schließlich eine metaphysische, die sich an der Theodizee entzündet. Sie richtet sich gegen den Schöpfergott, dessen Attributierungen als allmächtig und liebend nicht mit dem Absurden zu vereinbaren sind, für das er verantwortlich gemacht wird.²⁷ Die metaphysische Revolte entvölkert den Götter- und Ideenhimmel. Auf Erden führt sie zur Enthauptung des Königs von Gottes Gnaden nach der Französischen Revolution. In den folgenden Jahrhunderten wird sie gegen die Überreste Gottes in Form von transzendental begründeten Werten ausgetragen. Ähnlich wie Adorno und Horkheimer²⁸ betrachtet auch Camus die nihilistischen Ideologien des 20. Jahrhunderts als Kinder

²³ Camus' Überlegungen nehmen hier – durch die ideologisierte Zeit bedingt – eine polemische *ad-hominem*-Argumentation an: Die metaphysische Ehre verlangt, das Absurde – den Ausgangspunkt seiner Überlegungen – anzuerkennen.

²⁴ Vgl. Dostojewski ¹1873/2004, S. 516.

²⁵ Das literarische Werk Camus' verarbeitet nicht nur die deutsche Okkupation Frankreichs; es behandelt wie seine philosophischen Schriften das Absurde und den Umgang mit ihm: Vgl. insbesondere Camus ¹1947/2005 und Camus ¹1948/1962.

²⁶ Zur Französischen Revolution vgl. Camus ¹1951/2003, S. 131–153; zum Nationalsozialismus vgl. Camus ¹1951/2003, S. 90–93 u. 202–212; zum Kommunismus vgl. Camus ¹1951/2003, S. 165–171 u. 213–276.

²⁷ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 35–75.

²⁸ Vgl. Adorno/Horkheimer ¹1944/2003.

der abendländischen Ideengeschichte. Das Problem der Revolte hat »nur innerhalb unserer westlichen Gesellschaft einen Sinn.«²⁹

Andere Traditionen lösen das Problem des Absurden, bevor es sich ergibt. Nämlich mit dem Heiligen, das auf die Fragen nach dem Tod, der Moral, dem Unglück und dem Sinn Antworten gibt. Genauer: Innerhalb des Heiligen stellen sich diese Fragen gar nicht.

Ġarbzadagī

Ein Beispiel dafür *wären* die muslimisch geprägten Gesellschaften. Wenn das Heilige denn einen dauerhaften Schutz vor dem Absurden böte. Im Falle des Irans hat sich seit dem frühen 19. Jahrhundert eine Dynamik entwickelt, die in der 1979 errichteten Theokratie mündete und sich mit Camus' Revoltebegriff beschreiben lässt. Der Grund dafür liegt in einem der Schlagworte der Islamischen Revolution: *ġarbzadagī*. Es wird in der englischen Literatur treffend als ›Westoxication‹ übersetzt.³⁰

Um in der auf Camus aufbauenden Terminologie zu bleiben, kann man *ġarbzadagī* als den Einbruch des Absurden in eine Welt verstehen, die zuvor vom Heiligen geordnet und mit Sinn erfüllt war. Da in dem Wort selbst bereits der Verantwortliche für das ethisch Absurde benannt ist, kann es nicht verwundern, wie schnell die Revolte dagegen Gestalt annahm.

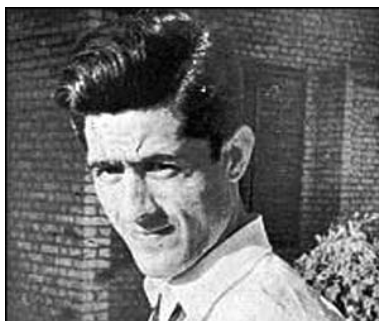


Abb. 14: Ġalāl Āl-i Aḥmad. Iranischer Schriftsteller, Übersetzer, Romancier.

Anfang der 1960er veröffentlichte der iranische Intellektuelle Ġalāl Āl-i Aḥmad (1923–1969) ein Buch unter dem Titel *Ġarbzadagī*.³¹ Darin beschrieb er, wie sich die Dritte Welt und der Iran im neokolonialistischen Griff des Westens befinden. Der Westen zwänge demnach den Entwicklungsländern seine Kultur auf. Sie würden in Absatzmärkte für westliche Produkte umgeformt, die mit den vor Ort ausgebeuteten Ressourcen hergestellt werden. Die

²⁹ Camus ¹1951/2003, S. 28.

³⁰ Der Neologismus bedeutet so viel wie: vom Westen (*ġarb*) befallen, geschlagen, vergiftet. *Zadagī* ist ein Wort aus dem medizinischen Kontext.

³¹ Zu Āl-i Aḥmad vgl. Dabashi 1993, S. 493; Keddīe 1981, S. 109–110; Keddīe 2006, S. 186–190; Gronke 2003, S. 106; Sheikhzadegan 2005, S. 863.

betroffenen Länder büßten dadurch ihre ökonomische ebenso wie ihre kulturelle Selbstständigkeit ein. Vor diesem Hintergrund griff Āl-i Aḥmad die oberflächliche Nachäffung westlicher Konsumkultur an, kritisierte den quietistischen Klerus Irans und forderte eine Rückbesinnung auf eigene Werte: Der einzige, der noch nicht durch den Westen korrumpiert wurde, war in seinen Augen der Islam.³²

Āl-i Aḥmads Schüler ‘Alī Šarī‘atī (1933–77) machte aus *garbzadagī* einen politischen Kampfbegriff.³³ Der Widerstand gegen *garbzadagī* bestand für Šarī‘atī darin, sich Wissenschaft und Technologie des Westens zu eigen zu machen, um ihm ebenbürtig zu werden. Diese jedoch sollten im Rahmen der eigenen Tradition verwendet werden, um dem Westen überlegen zu werden. Im Falle des Irans war dies ein progressiver Islam schiitischer Prägung, der einen moralischen Rahmen für die Moderne bieten sollte, der dem Westen fehle. In den Augen Āl-i Aḥmads, Šarī‘atīs und ihrer Anhänger war der Westen zugleich Gegenstand der Bewunderung wie der Verachtung. Seine Überlegenheit schien um den Preis von Sittenverfall und Relativismus erkaufte zu sein. Der Westen war der Inbegriff des ethisch Absurden. Damit war zugleich ein *totaliter aliter* geschaffen: Anhand des Westens als ›gänzlich Anderes‹ ließ sich eine eigene Identität durch Abgrenzung und Ablehnung konstruieren.³⁴

Das importierte Absurde

Das Absurde hat seinen Ursprung in einem Missverhältnis. Nicht jedoch in einem solchen wie zwischen dem Iran und dem Westen. Es entsteht aus der Kluft zwischen Sein und Sollen.

Der Westen, allen voran die USA, versprochen den Iranern Freiheit und Wohlstand. 1953 stürzte die CIA in Teheran die gewählte Mossadegh³⁵-Regierung; das repressive Schah-Regime erhielt – als Bollwerk gegen den Kommunismus am Golf – volle Unterstützung aus Washington. Über die Unterdrückung freier Meinungsäußerung, über Inhaftierung und Folter

³² Bis 1800 war der islamische Diskurs die einzige Möglichkeit, soziale Belange zu artikulieren; die folgenden zwei Jahrhunderte, in denen er dem Westen ausgesetzt war, haben ihn stark mit ideologischen Elementen aus dem Westen angereichert; die ›Reinheit des Islam‹ ist ironischerweise Ausdruck ›westlicher Denkart‹. Dazu vgl. Dabashi 1993, S. 493, 501 u. 517.

³³ Zu Šarī‘atī vgl. Keddī 2006, S. 190–207; Gronke 2003, S. 106–107; Sheikhzadegan 2005, S. 864.

³⁴ Vgl. Dabashi 1993, S. 510–515.

³⁵ Muṣṣadiq, Namen von Politiken werden den Mediengewohnheiten entsprechend transkribiert.

von Regimekritikern wurde stillschweigend hinweggesehen, solange der Schah preiswertes Öl lieferte und überteuerte Waren importierte. Sofern der Iran unter dem Schah überhaupt Wohlstand erlebte, blieb dieser auf eine hofnahe Clique beschränkt, wie auch die vom Westen propagierte Freiheit nur hinsichtlich des Konsums bestand.

Nicht allein im Iran, überall in der Dritten Welt bot der westliche Neokolonialismus als ethisch Absurdes Anlass zur Revolte. Selbst ein intaktes Traditionsgefüge hätte keine befriedigende Antwort mehr auf die Frage geben können, warum die Iraner hungern und die Geheimpolizei fürchten müssen, während der Westen im Überfluss schwelgt. Das Absurde war in eine überwiegend ländlich und religiös geprägte Bevölkerung eingedrungen und löste deren Traditionen und Werte auf.³⁶

Wie der absolutistische Monarch in der Französischen Revolution zur Personifikation einer empörend ungerechten Ordnung wurde, galt nun der Schah als derjenige, der Iran »mit dem Westen vergiftet« hatte. Er profitierte nicht nur von *ġarbzadagī*: Er wurde mit seiner verheerenden Politik und verschwenderischen Lebensweise zum Inbegriff des »moral-pathologischen« Absurden. Die Reformen unter dem Namen »Weiße Revolution« sollten den Iran in den 60er Jahren politisch und ökonomisch grundlegend nach westlichem Vorbild verändern. Sie waren eine scharfe Provokation für die *‘ulamā’*, den Klerus. Außerdem hatten sie katastrophale Folgen für die unteren Gesellschaftsschichten und führten zu noch größerer Abhängigkeit von den USA.³⁷ In den Slums iranischer Großstädte nahm die Zahl der Menschen dramatisch zu. Sie waren aus ihrer ländlichen Umgebung herausgerissen worden und mussten sich für Hungerlöhne verdingen, während die Lebenshaltungskosten in die Höhe schossen und ausländische Fachkräfte sich in den Nachtclubs Teherans vergnügten.³⁸

36 Vgl. Amineh 1999, S. 20. In Russland Ende des 19. Jahrhunderts vollzog sich eine ähnliche Entwicklung, mit ähnlichen Reaktionen von Beunruhigung und bis schließlich zur Auflehnung. Der iranische Schriftsteller Dariush Shayegan gibt vor diesem Hintergrund zu bedenken, islamistische Fundamentalisten hätten mehr mit Dostojewski als mit dem Koran zu tun (vgl. Cabé 2014).

37 Zur Weißen Revolution und ihren Folgen vgl. insbesondere: Fooladvand 1998, S. 21–25 u. S. 182–194; Amineh 1999, S. 14–15; Floor 1981, S. 310–317; Keddie 2006, S. 139–147.

38 Vgl. Keddie 2006, S. 151–164.

Mansoor Moaddel³⁹ kritisiert zu Recht, dass sich klassische Theorien über die Islamische Revolution zu sehr auf die Rolle von Klassen und Schichten konzentrieren. Oder aber sie führen den Zusammenbruch des Schah-Regimes auf die übereilte Modernisierung des Landes zurück und vernachlässigen darüber die Bedeutung der Ideologie für die Ereignisse von 1979.⁴⁰ So zum Beispiel die ›Würde‹, ein Begriff, vor dem die wissenschaftliche Politik zurückzuschrecken pflegt: Subjektiv, pathetisch, rhetorisch ausgeschlachtet. Dabei ist für die Dynamik der Revolte nichts von größerer Bedeutung als Würde.

Von der Weißen Revolution profitierten lediglich ausländische Investoren und der Hof in Teheran; für den Rest des Landes wurden Elend und Empörung nur vergrößert. Tatsächlich ist das verzweifelte Schicksal der breiten Bevölkerung so bedeutsam, weil sie die Masse stellt, auf die sich die Revolution 1979 stützt. Sie ließ Michel Foucault glauben, er sei Zeuge der ersten »Erhebung gegen die weltumspannenden Systeme«.⁴¹ Die Iraner revoltierten gegen das importierte Absurde, das sie entwürdigte.

Khomeinis Sprung

Die pompösen Feierlichkeiten zum 2500-jährigen Bestehen des Persischen Reichs nahm Ajatollah Khomeini zum Anlass, seine Kritik am Schah zu verschärfen.⁴² Anders als die übrigen führenden ›*ulamā*‹ hatte Khomeini seit den 60er Jahren die traditionell quietistische Haltung aufgegeben und war dafür ins Exil verbannt worden. Von hier aus zog er den polemischen Vergleich mit dem Kalifat ›Alis, dessen bescheidene Lebensweise die Gerechtigkeit seiner Herrschaft demonstrierte, was die Legitimität des Schahs ernsthaft in Frage stellte. Entsprechend wurde er von Khomeini als unislamischer Gewaltherrscher gegeißelt, der den Einflüsterungen Israels und der USA erliege, die auf die Zerstörung des Islam aus seien.⁴³

³⁹ Namen von Autoren, die vorwiegend in einer europäischen Sprache publizieren oder auf deren europäischsprachige Publikationen ich mich hier beziehe, werden entsprechend den Buchtiteln transkribiert.

⁴⁰ Vgl. Fooladvand 1998, S. 140–164; Moaddel stellt die Ideologie in den Mittelpunkt seiner Analyse der Islamischen Revolution (Moaddel 1993).

⁴¹ Foucault 2003, S. 897; vgl. Leezenberg 1998, S. 73.

⁴² Vgl. Keddie 2006, S. 167.

⁴³ Vgl. Dabashi 1993, S. 451–453.

Die *‘ulamā* hatten tatsächlich gute Gründe, sich bedroht zu fühlen: Übergriffe der Polizei gegen theologische Seminare zielten ebenso auf den Bruch ihrer Macht wie die Einrichtung eines regimetreuen religiösen Korps, das Verschleierungsverbot und die Einführung des Wahlrechts für Frauen und Nichtmuslime.⁴⁴ Andere Reformen im Rahmen der Weißen Revolution sollten das traditionelle Basarwesen zugunsten kapitalistischer Wirtschaftsformen zurückdrängen. Das forderte die mächtige Schicht der *bāzārī* heraus, die sozial und ökonomisch eng mit dem Klerus verflochten war.⁴⁵

Die prowestliche Politik des Schah bedrohte die traditionellen Strukturen des Iran, während sich die Situation der Bevölkerung zuspitzte. Im Innern des Iran wurde jegliche Kritik von der Geheimpolizei unterdrückt. Aus dem Exil jedoch konnte Khomeini der Empörung eine Stimme verleihen – und schließlich ein Ziel: den islamischen Staat.⁴⁶

Freilich verfolgten Khomeini und seine Anhänger damit auch eigene Interessen. Es ging jedoch um mehr als Macht, nämlich um die Wiederherstellung des Heiligen. Allen Revolutionen ist gemeinsam, eine als dekadent und ungerecht erfahrene Ordnung umstürzen und eine ›natürliche‹ Ordnung wiederherstellen zu wollen. In diesem Falle eine gerechte, und das heißt: eine islamische Ordnung.

Es handelt sich um eine Revolution neuer Art, denn die klassische Forderung der Revolte nach Gerechtigkeit taucht in ihr nur mittelbar, also an zweiter Stelle auf. Der Mensch sogar erst an dritter Stelle.

Der islamische Staat ist für Khomeini ein Instrument zur Durchsetzung des im Koran offenbarten göttlichen Willens auf Erden. Nur durch ihn ist eine Welt möglich, wie sie sein soll; zugleich ist der islamische Staat eine religiöse Notwendigkeit.⁴⁷

44 Vgl. Floor 1981, S. 317–320; Dabashi 1993, S. 454–455; Keddie 2006, S. 223.

45 Vgl. Fooladvand 1998, S. 182–194; Amineh 1999, S. 14–15.

46 Vgl. Dabashi 1993, S. 416–419.

47 Khomeinis Lehre, die *‘ulamā* dürften nicht nur, sondern *müssten* weltliche Herrschaft übernehmen, ist ein Novum in der Schia und bis heute umstritten. Sie stützt sich unter anderem auf Q 4,59 und 13,11. Solange der rechtmäßige Nachfolger Muhammads, der zwölfte Imam Mahdī verborgen ist, müssen die Religionsgelehrten über die Einhaltung des islamischen Gesetzes wachen. Khomeini vollzieht den Übergang von der ethisch-religiösen Sphäre zur politischen mit seiner Abhandlung über *Ġihād-i akbar* (*Der größere Dschihad*, 1978); das islamische Gebot, das Gute zu mehren und das Böse zu bekämpfen (»gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist«, z. B. Q 3,110), legitimiert und fordert demnach den Kampf gegen den Schah und für den islamischen Staat (vgl. Gronke 2003, S. 110; Dabashi 1993, S. 437–440).

In der Revolution verbindet sich Šarī‘atīs Ideologie der Revolte gegen *ġarbzadagī* mit Khomeinis Konzept der *vilāyat-i faqīh*, also der Gelehrtenherrschaft. Šarī‘atī forderte weniger ein politisches System als eine moralische Haltung: Im Bewusstsein ihrer nationalen Traditionen sollen die Iraner ihre neokolonialistischen Fesseln abstreifen. Khomeinis Gelehrtenherrschaft dagegen ist ein Versprechen, das Heilige wiederherzustellen, neben dem nichts anderes Bestand haben kann. Wer Gott auf seiner Seite hat, muss und darf keine Kompromisse eingehen bei der Verwirklichung des göttlichen Willens. Nur der islamische Staat kann absolute Gerechtigkeit schaffen. Nur in ihm und durch ihn ist der *insān-i kāmīl* möglich: der in Frömmigkeit vollendete Mensch, frei von verderblichen Einflüssen.⁴⁸

Wiederholte Geschichte

Die Geschichte der Islamischen Revolution kann an dieser Stelle nicht dargestellt werden. Es genügt der Hinweis, dass die Konsolidierung der Macht, die Ausschaltung von Zweiflern, Konkurrenten und Kritikern sowie der Verrat der revolutionären Ideale nach 1979 ihre Entsprechungen in der jungen Sowjetunion haben.

An dieser Stelle kommen wir auf Camus' Revolutionstheorie zurück. Seine Analyse der bolschewistischen Revolution⁴⁹ lässt sich weitgehend auf die Islamische Revolution übertragen. Lenin betrachtete wie Khomeini den Staat als Instrument: zur Befreiung des Proletariats, zur Schaffung des neuen Menschen im Reich der Gerechtigkeit und zur Vernichtung der Konterrevolution.

Hier wie dort hat sich auch Jahrzehnte später weder das Schicksal derer verbessert, denen die Revolution eine gerechte Ordnung versprach, noch hat ihre Zahl abgenommen. Denn hier wie dort ging es nicht um die Verbesserung konkreter Lebensumstände. Stattdessen sollte ein jenseitiger Wert um jeden Preis verwirklicht werden. Mit beiden Revolutionen wurde eine Ordnung auf Grundlage einer Doktrin errichtet, die den An-

⁴⁸ Khomeini entnimmt dieses Ideal (wie auch den damit zusammenhängenden »Größeren Dschihad«) der islamischen Mystik. Dort ist das Konzept des *insān-i kāmīl* noch eine harmlose Lehre in Askese und Spiritualität. Als politische Agenda bedeutet es nichts anderes als die islamische Durchdringung aller Lebensbereiche, gar bis über den Tod hinaus. Damit verbunden ist – als Überrest des Kampfes gegen *ġarbzadagī* – eine ausgeprägte Xenophobie, gelten doch alle äußeren Einflüsse als verderblich (vgl. Dabashi 1993, S. 442–443., 461 u. 476–477).

⁴⁹ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 213–276.

spruch erhebt, von Gott oder der Geschichte zur Herstellung absoluter Gerechtigkeit autorisiert zu sein, und damit jede neue Grausamkeit und Ungerechtigkeit rechtfertigt.

Der Nihilismus besteht hier wie dort darin, sich in einem theologischen Lehrgebäude abzuschotten und seiner Wahrheit absoluten Anspruch zu verleihen; er führt zum politischen Zynismus, der alles ausmerzt, was diesen herausfordert: Vom öffentlichen Regimekritiker bis hin zu einem Vers, der von einer anderen Art zu leben kündigt. Für Camus war der Nihilismus eine Haltung dem Absurden gegenüber: Der Nihilist revoltiert nur noch scheinbar gegen das Absurde, denn er begehrt im Namen eines konstruierten Wertes auf. Zwar gilt dann immer noch das absurde »Alles ist erlaubt«, nun jedoch im Namen dieses Wertes.

Wie aber kann Nihilismus *innerhalb* des Heiligen möglich sein? Einer Revolution im Namen des Heiligen kann es nicht an transzendental begründeten Werten oder moralischer Orientierung mangeln. Folgt man Khomeinis Argumentation, müsste der islamische Staat die Welt zu dem gemacht haben, was sie nach dem Willen ihres barmherzigen Schöpfers sein soll.⁵⁰ An seiner Spitze stehen keine Dilettanten, sondern die führenden Gelehrten, die sich durch höchste Frömmigkeit sowie genaue Kenntnis des göttlichen Willens und islamischen Gesetzes auszeichnen.⁵¹

In der Islamischen Revolution war es nicht die Sinnleere im Absurden, die mörderisch wurde. Es war die Unerbittlichkeit des Heiligen, für das revoltiert wurde. Es antwortet auch hier auf alle Fragen, insbesondere auf die Frage der Revolte, ob man töten darf.⁵² Seine Antwort ist eindeutig und jeder Zweifel daran Gotteslästerung.

So wurde 1979 nur das importierte ethisch Absurde gegen das »einheimische« ethisch Absurde ersetzt. Der Islam bot sich, nationalistisch und politisch aufgeladen, als Zuflucht vor dem verderblichen Einfluss von außen an. Die Rückkehr zu traditionellen Werten wurde als Wiederherstellung des eigentlichen Wesens des Iran begriffen.⁵³ In dieser Bewegung

⁵⁰ Das mag zugegebenermaßen sogar zutreffen: Im Reich des Nihilismus ist der religiöse und nationale Traditionsrahmen wiederhergestellt. Alles, was passiert, einschließlich Leid und Unglück, »macht Sinn«.

⁵¹ Die Gottesnähe durch Frömmigkeit gilt Khomeini gar als Weg zur Unfehlbarkeit (vgl. Dabashi 1993, S. 463).

⁵² Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 13–14 u. 278.

⁵³ Vgl. Amineh 1999, S. 19; darin auch der Hinweis auf die bezeichnende Popularität Heideggers, des Vordenkers der Eigentlichkeit, in Kreisen der revolutionären Intelligenz Irans (vgl. Amineh 1999, S. 21).

›politischer Spiritualität‹ wurden auch die Beziehungen innerhalb der Gesellschaft so geordnet, wie sie sein sollen. Für Foucault bestand das Novum dieser Revolution darin: »Die Forderung nach einer ›islamischen Regierung‹ verknüpfte eine verlorene Vergangenheit mit einer hoffnungsvollen Zukunft.«⁵⁴

Neu war das indes nicht. Revolution bedeutet dem Wortsinn nach ›Rückwendung‹ – schon die Französische Revolution wollte den Absolutismus als Abkehr von einer ›naturgemäßen‹ Herrschaft beseitigen. Selbst die Rhetorik des Heiligen wurde nicht erst 1979 für eine Revolution bemüht.⁵⁵

Khomeinis Irrtum und der Grund dafür, warum seine Revolution nur ein absurdes Regime gegen ein anderes auswechselte, liegen in der Unvereinbarkeit des Absoluten und des Heiligen. Es ist – so die Pointe – wichtig, das Heilige von Glaube oder Religion zu unterscheiden. Letztere sind Arten eines Sprungs, also Nihilismen. Das Heilige dagegen sind kurze Momente des Glücks, in denen die verlorene Einheit mit der Welt wiederhergestellt werden kann: »Wäre ich Baum unter Bäumen, Katze inmitten der Tiere, dann hätte dieses Leben einen Sinn oder dieses Problem hätte vielmehr keinen, denn ich wäre Teil dieser Welt.«⁵⁶

Camus als politischer Philosoph

Camus' Begriff der Revolte ist dem Feld der Politik entlehnt als Metapher einer Ethik, die einen metaphysischen Kern und zugleich lebenspraktische wie politische Konsequenzen hat.⁵⁷ Als Heinz Robert Schlette in den 80-er Jahren anregte, Camus verstärkt als politischen Philosophen wahrzunehmen,⁵⁸ lag in Deutschland lediglich Gerhard Stubys Analyse des

⁵⁴ Lemke 2002, S. 77; vgl. auch Lemke 2002, S. 81; Leezenberg 1998, S. 81.

⁵⁵ Dabashi, der gleichfalls die metaphysische Unzufriedenheit mit der *conditio humana* als wichtigste Triebfeder historischer Veränderungen beschreibt, sieht in der Theologie die ideale Sprache der Revolution: Sie ist der mitreißendste Ausdruck unserer Ängste und Hoffnungen, zugleich verortet sie Gott, Mensch und Schöpfung in der Geschichte (vgl. Dabashi 1993, S. 489–491).

⁵⁶ Camus ¹1942/2004, S. 70; vgl. auch Camus ¹1951/2003, S. 29–30. Durch den Begriff des Heiligen wird Camus oft – trotz seines deutlichen Agnostizismus – von Theologen vereinnahmt. Hansjürgen Verwey sieht die »unmittelbar mystische Vereinigung, die der Mensch selbst je neu mit der Erde vollziehen soll«, ausgedrückt im Motiv der Taufe, also des Bades im Meer, wie es sehr oft in Camus' Werken vorkommt (Verwey 1993, S. 369–371).

⁵⁷ Ganz anders Graeme Nicholson: »the core of his [Albert Camus', TS] work, which must be taken seriously, is a political thesis and not a moral one« (Nicholson 1971, S. 14).

⁵⁸ Vgl. Schlette/Yadel 1987, S. 9–13.

Revoltiebegriffs vor, worin dieser auf Gesetz und Staat vor allem hinsichtlich Widerstandsrecht und Todesstrafe angewandt wurde.⁵⁹ Abgesehen von Elisabeth Mairhofers Studie, die Camus' Frühwerk rechtsphilosophisch auslegt,⁶⁰ sind politische Deutungen von Camus' Werk bislang ausgeblieben. Dieser Aufsatz soll ein erster Schritt gewesen sein, diese Lücke zu füllen.

Mit dem Muster des Sprungs kann eine auf Camus aufbauende Revolutionstheorie auch moderne Revoltiebewegungen beschreiben. Das gilt nicht nur für die Islamische Revolution. Eine Analyse der islamistischen Ideologie wiese große Ähnlichkeiten mit den Ausführungen über den Nihilismus und die zynische Tat im Falle Khomeinis auf. Die gleiche Bewegung der Revolte bis hin zu ihrem Umkippen in ein neues ethisch Absurdes, wie Camus sie beschreibt, lässt sich bei der Roten Armee Fraktion ebenso nachweisen wie in dem relativ neuen Phänomen der Schulmassaker.

Auf die positive Normativität von Camus' Revoltiebegriff war im beschränkten Rahmen dieser Untersuchung nicht einzugehen. Die normative Dimension zieht die Lehre aus der deskriptiven. Sie ist in Camus' berühmtem Satz, wir müssten uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen,⁶¹ enthalten: Die Ethik der Revolte besagt, vom unerreichbaren Absoluten abzusehen und sich dem Relativen zuzuwenden. Den Sprung zu verweigern und an der Revolte gegen das Absurde festzuhalten heißt, in der Spannung zwischen Bejahung und Verneinung der Welt zu leben. Wie die Revolte in der Kunst gelingt, zeigt Camus am Roman: Der Schriftsteller nimmt die Welt an, wie sie ist, und weist sie zugleich zurück, indem er sie *umschreibt*.⁶²

Das Leben entrinnt ohne Form oder Grenze, in die der Mensch es vergeblich einzuhegen versucht, um einen Sinn darin finden zu können.⁶³ In der verzweifelten Suche nach Formeln und Handlungen, die dem Dasein eine fehlende Einheit, also ein Schicksal noch vor dem Tode geben, liegt die Vorstellung von einer besseren Welt als dieser. Jede menschliche Anstrengung entspringt laut Camus der hartnäckigen Forderung, das

⁵⁹ Vgl. Stuby 1965, vor allem S. 141–198.

⁶⁰ Vgl. Mairhofer 1999, vor allem S. 75–118.

⁶¹ Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 160.

⁶² Vgl. Camus ¹1942/2004, S. 124–128 u. 147–152; Camus ¹1951/2003, S. 289–307; Camus ¹1935/1997, S. 281–282; zu Kunst und Revolte bei Camus vgl. auch Fuchs 1996, S. 277–280.

⁶³ Vgl. Camus ¹1951/2003, S. 296–298.

Leben müsse eine Form und damit einen Sinn haben: Religion, Revolution und Roman haben alle den gleichen Antrieb, nämlich das Aufbegehren des Menschen gegen sein flüchtiges, undurchschaubares Dasein – dies in einer Art archimedischer Suche nach dem festen Punkt, mit dem die Welt aus den Angeln zu heben sei. Das ist das Motiv der Revolte, in der auch schon der Umschlag in die Revolution enthalten ist, die jede Tat mit dem einen Ziel rechtfertigt, in dessen Namen sich sagen lässt: »Das war es wert!«

Da jeder Mensch dem Absurden ausgesetzt ist, das ihn herabwürdigt und verneint, muß jeder Mensch dagegen revoltieren. Es bedarf jedoch offenbar einer Menge, sich dabei nicht unversehens auf die Seite des Absurden zu stellen. Camus' Philosophie macht eines deutlich: Ein Mensch wie Khomeini hat viel mit einem Romancier gemeinsam. Beide wollen der Welt und den Menschen das geben, was ihnen fehlt. 

Literatur

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (¹1944/2003): Dialektik der Aufklärung. 14. Aufl. Frankfurt am Main.
- Amineh, Mehdi P. (1999): Der Islam und die Iranische Revolution von 1979. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 19. S. 14–26.
- Cabé, Chantal (2014): Pour Daryush Shayegan, »la modernité, portée par l'Occident, a libéré l'homme«. In: la vie (24. Juni). http://www.lavie.fr/actualite/monde/pour-daryush-shayegan-la-modernite-portee-par-l-occident-a-libere-l-homme-24-06-2014-54322_5.php (aufgerufen am 18.02.2018).
- Camus, Albert (1962): Der Belagerungszustand. In: Dramen. Hamburg (Uraufführung: 1948). S. 117–186.
- Camus, Albert (1997): Tagebücher 1935–1951. Reinbek bei Hamburg.
- Camus, Albert (2003): Der Mensch in der Revolte. 25. Auflage. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1951].
- Camus, Albert (2004): Der Mythos des Sisyphos. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1942].
- Camus, Albert (/2005): Der Fremde. 57. Aufl. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1942].
- Camus, Albert (2005): Die Pest. 72. Aufl. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1974].
- Dabashi, Hamid (1993): Theology of Discontent. New York [u. a.].
- Dostojewski, Fjodor M. (2004): Die Brüder Karamasoff. München [russ. Originalausg. 1879–1880].
- Dostojewski, Fjodor M. (2004): Die Dämonen. München [russ. Originalausg. 1873].
- Floor, Wille (1981): Iranische Geistliche als Revolutionäre – Wunschdenken oder Wirklichkeit? In: Greussing, Kurt (Hrsg.): Religion und Politik im Iran. Frankfurt am Main. S. 306–336.
- Fooladvand, Azizollah (1998): Der Modernisierungsprozeß im Iran in den 60er Jahren als Impuls für die Entstehung des Fundamentalismus. Göttingen.
- Foucault, Michel (2003): Das mythische Oberhaupt der Revolte im Iran. In: Foucault, Michel: Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main. S. 894–897.
- Fuchs, Irmgard (1996): Albert Camus oder das Abenteuer, ein Mensch zu sein. In: Danzer, Gerhard (Hrsg.): Dichtung ist ein Akt der Revolte. Würzburg. S. 221–280.

- Gronke, Monika (2003): Geschichte Irans. München.
- Heidegger, Martin (¹1929/1969): Was ist Metaphysik. 10. Aufl. Frankfurt am Main.
- Ḥomeinī, Ruḥollāh [= Khomeini, Ruhollah] (1978): Mubārāza bā nafs yā ḡihād-i akbar. Najaf.
- Keddie, Nikki R. (1981): Iran. In: Greussing, Kurt (Hrsg.): Religion und Politik im Iran. Frankfurt am Main. S. 98–119.
- Keddie, Nikki R. (2006): Modern Iran. New Haven.
- Kierkegaard, Søren (2005): Der Begriff Angst. Hamburg [dän. Originalausg. 1844].
- Leezenberg, Michiel (1998): Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran. In: Arcadia 33/1. S. 72–89.
- Lemke, Thomas (2002): Die verrückteste Form der Revolte. In: 1999 (Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts) 17/2, S. 73–90.
- Mairhofer, Elisabeth (1999): Das Absurde und die Würde des Menschen. Innsbruck.
- Moaddel, Mansoor (1993): Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution. New York [u. a.].
- Nicholson, Graeme (1971): Camus and Heidegger. In: University of Toronto Quarterly 41/1. S. 14–23.
- Sartre, Jean-Paul (1982): Krieg im Frieden. 2 Bde. Reinbek bei Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul (1984): Zum Tod von Albert Camus am 4. Januar 1960. In: Schwarze und weiße Literatur. Reinbek bei Hamburg. S. 157–159.
- Sartre, Jean-Paul (2001): Der Ekel. 43. Aufl. Reinbek bei Hamburg [franz. Originalausg. 1938].
- Schlette, Heinz R./Yadel, Martina (1987): Albert Camus, L'Homme révolté. Essen.
- Sheikhzadegan, Amir (2005): Die iranische Revolution von 1979. In: Asiatische Studien 3. S. 857–879.
- Stuby, Gerhard (1965): Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus. Frankfurt am Main.
- Weber, Max (¹1919/2016): Wissenschaft als Beruf. Berlin.
- Verweyen, Hansjürgen (1993): Das fremdartige Glück absurder Existenz. In: Held, Klaus (Hrsg.): Kategorien der Existenz. Würzburg. S. 365–381.



Abb. 15: Osman Hamdi Bey (1842–1910): *Kaplumbağa terbiyecisi* (Der Schildkrötenerzieher). Öl auf Leinwand. 22,15 × 12,0 cm. 1906. Pera Museum.

Le dompteur de tortues¹

Auf der Suche nach einer verschwundenen Zeit

AKIN EMANUEL ŞIPAL

Am Mittwoch, den 13. November 1918, landen die Briten in Istanbul. Am Vortag war schon ein kleineres französisches Kontingent in die Stadt eingezogen, am Donnerstag folgen die Italiener; gemeinsam besetzen die Alliierten die Stadt für vier Jahre und acht Monate.² Am Freitag derselben Woche schlüpft der Urgroßvater meiner Mutter, Sürmeneli Ömer Efendi, Imam in der Fatih Moschee, Hafiz, Theologe und Seelsorger am Hof des letzten Sultans, in ein einfaches Wollkleid und springt bei Ortaköy in eine verstaubte Barke. Mit Hilfe eines älteren Fischers setzt er bei Nacht über. In Kuzguncuk, auf der asiatischen Seite, gehen sie an Land, mein Ur-Ur-Großvater geht ins Exil und der Fischer bleibt rauchend zurück. Acht Jahre später kehrt er schwerkrank nach Istanbul zurück und stirbt wenige Tage nach seiner Ankunft im Sankt Georg Krankenhaus in Beyoğlu.

90 Jahre später stehe ich im Pera Museum in Istanbul vor dem »Schildkrötenerzieher«, dem bekanntesten Gemälde Osman Hamdi Beys. Der Schildkrötenerzieher hält die Ney wie eine Reitpeitsche, denke ich, und, obwohl er einen Anhänger eines mystischen Zirkels darstellt, fühle ich mich, was seine Körperhaltung angeht, an einen ältlichen preußischen Offizier erinnert, der sich zu seinen Eleven hinunterbeugt, um ihnen geduldig den Lauf der Dinge zu erläutern, die Peitsche hinter dem Rücken bereithaltend, um den Erkenntnisprozess im Zweifel doch zu beschleunigen.

Heute empfinde ich einen süßen Schmerz, diesem Missverständnis erlegen zu sein. Auf den ersten Seiten von Ken'an Rifâîs Kommentar zum ersten Band des *Mesnevî* von Rumi wird selbst für einen Laien der

¹ Deutsch: Der Schildkrötenerzieher.

² Vgl. Schulze ¹1994/2003, S. 69–70.

Symbolgehalt der Ney deutlich: die Ney kann zum einen als Rückbezug auf das Schilfrohr verstanden werden, das wiederum Symbol ist für das Abgetrennt-Sein der Menschen von ihrem Ursprung und damit zentrale Metapher des *Mesnevî*. Vor allem aber kommt die Ney selbst zur Ehre, die zentrale Botschaft, den Schmerz über eben jenes Abgetrennt-Sein, zum Ausdruck zu bringen. Schon in der ersten Zeile wirbt Rumi um Aufmerksamkeit:

بشنو از نَى چُونِ حکایت می کند ...

Listen to the reed flute as it tells its tale.³

Der Schildkrötenerzieher scheint aus der Zeit gefallen, er könnte genauso gut vor 100, wie auch vor 400 Jahren gelebt haben. Die Schildkröten, die zu seinen Füßen Salatblätter fressen, erinnern mich an einen Satz aus Walter Benjamins *Passagen-Werk*: »1839 war es elegant, beim Promenieren eine Schildkröte mit sich zu führen. Das gibt einen Begriff vom Tempo des Flanierens in den Passagen.«⁴

Zu Beginn des Kapitels »Der Flaneur«, in dem auch der oben zitierte Satz beheimatet ist, schreibt Benjamin über eben jene neue Form der Bewegung: »Den Flanierenden leitet die Straße in eine entschwundene Zeit. Ihm ist eine jede abschüssig. Sie führt hinab, wenn nicht zu den Müttern, so doch in eine Vergangenheit, die um so bannender sein kann als sie nicht seine eigene, private ist.«⁵

Der Flaneur ist ein Suchender ohne weltliches Ziel. Er weiß vielleicht nichts von der Verwandtschaft seiner Suche mit der der Sufis, aber es ist verblüffend, wieviele der Beobachtungen Benjamins im *Passagen-Werk* sich in Deckung bringen lassen mit dem, was man von Rumi über die mystische Suche der Sufis erfährt. Benjamin benennt sein Opus Magnum nach den Passagen, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts im Zuge der Industrialisierung und der vermehrten Verwendung von Stahl und Glas in industrieller Architektur in Paris aus dem Boden schießen. Die Passagen sind Orte, an denen sich die Zeichen der Zeit verdichten, wobei die Wahrnehmung von Zeit eine ganz andere ist als draußen: Während der immer intensiver werdende Straßenverkehr das langsame Gehen auf den Straßen unmöglich macht und somit das Tempo des Warenverkehrs das Tempo der Menschen bestimmt, wird in den Passagen ein Modell entwickelt, das

³ Rūmī 1925, Bd. 1, S. 3, englische Übersetzung von Wheeler Thackston ¹ 1994/2000, S. 43.

⁴ Benjamin 1991, S. 532.

⁵ Benjamin 1991, S. 524.

man als materialistische Askese bezeichnen könnte: Antiquitätenhändler, Antiquariate, Hutmacher stellen ihre alten, zeitlosen oder auf Haltbarkeit ausgelegten Waren aus, Flaneure schlendern hinter ihren Schildkröten durch eine Parallelwelt, in der eben jene aus der Zeit gefallenen Objekte die Besucher auf sanfte, samtene Weise auf ihre Sterblichkeit vorbereiten. Wenn man so will, handelt es sich beim Flanieren um eine Form des Schwelgens im Schmerz über das Abgetrenntsein vom Ganzen; Flaneure sind die von der Moderne exilierten, empfindsamen Seelen, die diesem alles konstituierenden Schmerz eine Süße abgewinnen können, weil sie eine universelle Wahrheit in ihm erkennen, die über das Private hinausweist: »[...] Sie führt hinab, wenn nicht zu den Müttern, so doch in eine Vergangenheit, die um so bannender sein kann als sie nicht seine eigene, private ist.«⁶



Abb. 16: Jean Jacottet (1806–?): Jardin des Plantes (Botanischer Garten). Lithografie. 27,8 × 38 cm. 1840. Paris. Copyright: Wellcome Collection/Images.

Mein Dilettantismus in Religionsbelangen, in Sachen Mystizismus und Spiritualität ist auch Ausweis der Moderne, der Industrialisierung, des Kapitalismus, des Kolonialismus. Dass das Osmanische Reich für die Geschichte der großen Bewegungen der Moderne eine untergeordnete, eine Nebenrolle spielt, bezahlt es mit dem Preis seiner Auflösung. Die

⁶ Benjamin 1991, S. 524.

Geburt der Republik, mehr oder weniger selbstbestimmt, bezahlen die Menschen mit einem weitaus höheren Preis: der Stauchung und partiellen Leugnung ihrer Kulturgeschichte zugunsten einer absoluten Orientierung an Europa. Nicht zuletzt sind es europäisch geprägte, militärische Eliten, die mit ethnischen Säuberungen und Massenmorden aufwarten. Womit nicht gemeint ist, dass aus Europa nur Schlechtes ins Osmanische Reich hinübergeschwappt sei. Vielmehr hat sich das osmanische Reich in einer schwerfälligen, langsamen Bewegung immer stärker nach Europa orientiert, zahlreiche Reformversuche seit 1800 scheiterten am Widerstand der Eliten, wobei europäische Architektur und Mode längst Einzug gehalten hatten in die diversen Stadtbilder osmanischer Großstädte, der letzte Sultan, mit dem auch mein Ur-Ur-Großvater in Kontakt gekommen sein muss, hatte einen

Faible für Edgar Allan Poe und trug im großen Stil Parfüm des britischen Parfümherstellers Atkinsons auf. Ironischerweise waren es die britischen Besatzer, die meinen Ur-Ur-Großvater hängen wollten, weswegen er sich eines Nachts aufmachte, um Istanbul zu verlassen. ❖



Abb. 17: Giovanni Brindesi (1826–1888): Un cimetière turc. (Ein Ney-Spieler auf einem osmanischen Friedhof). 37,1 × 51,5 cm. Lithografie. In: Jean Brindesi. (1845) *Souvenirs de Constantinople*, Paris. Standort: Gennadius Library in Athen. Buch wurde von Aikaterini Laskaridis Foundation zur Verfügung gestellt.

Literatur

Benjamin, Walter (1991): *Das Passagen-Werk*. Frankfurt am Main.

Halman, Talât Sait (Hrsg., 2005): *Nightingales & Pleasure Gardens: Turkish Love Poems*.
Syracuse.

Rūmī, Ǧalāladdīn [=Rúmí, Jalálu'ddín] (1925–1940): *The Mathnawí*. Hrsg. von R. A. Nicholson.
8 Bde. London.

Schulze, Reinhard (¹1994/2003): *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*.
München.

Thackston, Wheeler M. (¹1994/2000): *A Millennium of Classical Persian Poetry*. Bethesda/MD.

Das Geheimnis

Hrsg. von Hartmann/Hacıyev/Grimm

MICHAEL HESS (REZENSENT)

Besprechung zu: Hartmann, Sieglinde/Hacıyev, Vilayət/Grimm, Liliane (Hrsg., 2017): *Das Geheimnis*. Geschichten und Erzählungen aus Aserbaidshan. Frankfurt a. M.: H. J. Maurer. Hardcover, 378 Seiten. 21,6 × 15,1 cm. Taschenbuch. ISBN 978-3-929345-75-9. 14,90 € (DE).

Der in handlichem Format hübsch aufgemachte Band stellt 24 kurze Texte von 21 aserbaidshanischen Prosaschriftstellern des 20. und 21. Jahrhunderts vor. Die Herausgeber leisten durch dieses Buch einen wichtigen Beitrag, um der in den deutschsprachigen Ländern immer noch zu wenig bekannten Literatur Aserbaidshans zu mehr Anerkennung zu verhelfen. Durch die getroffene Textauswahl gelingt ihnen der Nachweis, dass die moderne aserbaidshanische Literatur den Lesegewohnheiten eines westlichen Publikums viel stärker entgegenkommt, als man angesichts der geografischen Lage und Geschichte Aserbaidshans sowie der nicht immer vorurteilsfreien öffentlichen Wahrnehmung des Landes in Deutschland erwarten würde. Nach der Lektüre des Bandes ist klar: zeitgenössische aserbaidshanische Prosaliteratur ist mitnichten nur dann lesenswert, wenn man sich aus einem Spezialinteresse heraus mit der Kultur des Landes auseinandersetzt. Sowohl was den Unterhaltungswert und die literarische Qualität betrifft als auch die Aktualität und thematische Ausrichtung, gehört etliches aus dem Buch zur globalen oder planetaren Literatur (wenn man das etwas angestaubte und pathetische Wort ›Weltliteratur‹ vermeiden möchte).

Die titelgebende Kurzgeschichte *Das Geheimnis* von Ramiz Rövşən ist einer der Texte in der Auswahl, der sich mit der Sowjetzeit auseinandersetzt. Die Bedeutung dieser historischen Epoche erklärt sich schon daraus, dass sie den Großteil des 20. Jahrhunderts und damit der mo-

dernaserbaidtschanischen Literatur überhaupt umfasst. In *Das Geheimnis* geht es um die emotionale Bewältigung von Kriegstraumata, aber auch das Verhältnis zu Autoritäten. Es sind also aus aserbaidtschanischer Sicht zentrale Themen. Das Ganze wird allerdings nicht mit schwerer Feder, sondern mit großer Leichtigkeit und unter Einsatz symbolischer Verfremdungen erzählt. Derartige teils stark historisierende, teils ins Fantastische übergehende und oft auch sarkastische und satirische Literarisierungen der sowjetaserbaidtschanischen Vergangenheit sind aber nicht nur aus der aserbaidtschanischen, sondern speziell auch aus deutscher Perspektive hochspannend. Denn sie enthalten eine Mischung aus Distanzierung, Kritik und Erinnerungen an die positiven Aspekte der Vergangenheit, die wir ähnlich gerade auch innerhalb der in Deutschland wieder aufkommenden ›Ossi‹-›Wessi‹-Diskussionen wiederfinden.

Neben der Qualität mehrerer hervorragender Erzählungen selbst liegt eine der großen Stärken des Bandes in seiner Vielseitigkeit und Bandbreite, sowohl was die Erzählstile als auch die Positionen der Autoren und die Inhalte anbetrifft. Dabei fällt einerseits auf, dass ein Großteil der Autoren Vertreter des offiziellen Aserbaidtschan oder sogar der *powers that be* waren oder sind: Universitätspräsidenten, stellvertretender Ministerpräsident, Abgeordnete usw. Dem Vorwurf, kritische oder kontroverse Positionen nicht zu verhandeln, entgehen die Herausgeber aber allein schon durch die Aufnahme der zweiten Erzählung, in der das dem Buch seinen Namen gebende *Geheimnis* eine entscheidende Rolle spielt, auch wenn ihr Titel »Das Genie« lautet. In diesem Text führt Afaq Məsud – im Übrigen die einzige Autorin in dem Buch, was sehr wahrscheinlich auch schon eine Interpretation wert sein dürfte – den Leser in die bizarre Parallelwelt der postsowjetischen Schriftstellerverbände ein, mit deren Ex-Post-DDR-Pendants der eine oder andere Deutsche vielleicht bereits mehr oder weniger humorfördernde Begegnungen hatte. Məsud schmettert eine bitterböse Abrechnung mit den »nach Mottenkugeln riechenden Autoren« (S. 310) dieses um die allmächtige Figur des Präsidenten herumwabernden regimenahen Edelfedern-Establishments – von dessen Vertretern etliche pikanterweise an anderer Stelle im besprochenen Band gewürdigt werden – hin. Am überraschenden Ende, das hier nicht verraten werden soll, wird das wenig schmeichelhafte *Geheimnis* dann gelüftet.

Neben dem (polit-)humoristisch-satirischen Genre gibt es aber auch stärker psychologisierende, gefühlsbetonte, verträumte und fast lyrische Erzählungen. Wiederum Afaq Məsud zeigt dies in ihrem zweiten in den Band aufgenommenen Text, »Sperlinge«. Diesmal geht es um die beängstigende Beziehung einer psychopathischen und gewalttätigen Horror-Mutter zu der von ihrer Liebe abhängigen Tochter. Hier spielt auf einmal nichts Landestypisches oder Politisches mehr eine Rolle, sondern es geht um psychische Traumatisierungen, wie sie irgendwo auf der Welt geschehen können und die somit kulturübergreifend von Interesse sind. Leider kann man bei dieser Erzählung die beteiligten Figuren nicht immer auseinanderhalten, was das Verständnis stellenweise unmöglich macht und die Lektüre verleidet. Ein ähnliches Thema wie »Sperlinge«, aber schwächer, bringt im Übrigen auch der Sechsseitentext »Der Scherz« von Yaşar. Yaşars Text ist zudem einer von vielen aus dem vorgestellten Band, in denen das Thema Alkohol einen wichtigen Stellenwert hat.

Neben solchen eher bedrückenden Beiträgen ist aber auch der Anteil der meisterhaft unterhaltsam geschriebenen Texte nicht zu unterschätzen. Unter diesen ragt »Kam eine Eule geflogen« des leider schon verstorbenen Maqsud İbrahimbəyov hervor, ein witziges, frisches, unterhaltsames, augenzwinkerndes und schönes kleines Prosadramolett um Liebe und Land- beziehungsweise Strandleben. İbrahimbəyov beherrscht meisterhaft die höchste Schule des Humors, nämlich des scharfen, einsichtigen, philosophischen und erkenntniserweiternden, dabei aber niemanden verletzenden oder beleidigenden. Auch İbrahimbəyovs Text entzieht sich, wie »Sperlinge«, der Zuweisung zu bestimmten regionalistischen bzw. selbst-orientalisierenden literarischen Klischees. Er würde rein gar nichts von seiner Lebendigkeit, Wärme, Herzlichkeit, Leichtigkeit, harmonischen Sinnlichkeit und seinem Witz verlieren, wenn man ihn mit gewissen Veränderungen beispielsweise in ein frankophones Setting übertrüge. Das ist aserbajdschanische Literatur für die ganze Welt, nicht nur für Aserbajdschaner.

Andererseits vermittelt ein Großteil der zusammengestellten Texte, wie könnte es auch anders sein, vertiefte Einblicke in die Kultur und Geschichte Aserbajdschans. Die von dramatischen Umschwüngen, Kriegen und humanitären Katastrophen ebenso wie von beschaulichen Zeiten und zivilisatorischen Höhenflügen geprägte aserbajdschanische Geschichte des 20. und 21. Jahrhunderts bietet mehr als genug Themen für jegliche

Art der literarischen Produktion. Am interessantesten für deutschsprachige Leser sind diejenigen Erzählungen, die hierzulande eher weniger bekannte Aspekte der historischen Entwicklung aufgreifen. Ein in diesem Kontext aufgrund seiner Thematik wichtiger Text ist »Der beste Krieg der Welt« von Rafiq Tağı (1950–2011), eine gedrängte, aber komplexe und subtile philosophische Meditation über das Wesen von Krieg und Frieden am Beispiel des für die aserbajdschanische Gegenwart prägenden, traumatisierenden Berg-Karabach-Konflikts. Nach der Lektüre wird es schwerer fallen, diesen Konflikt mit schwarzweißen Schablonen zu betrachten. Wie viele andere Autoren dieses Bandes liefert Tağı zudem einmal mehr den Beweis, dass Aserbajdschan längst ein sehr lebendiger und aktiver Teil der europäischen Philosophie- und Literaturtradition ist, und zwar nicht nur dann, wenn es sich direkt (etwa Borges zitierend) selbst dort verortet. Ebenfalls unter landeskundlich-historischen Vorzeichen von Interesse ist Sabir Əhmədli's Erzählung »Die Stimme aus dem Meer«. Sie versucht eine emotionale Annäherung an die blutige Niederschlagung der aserbajdschanischen Unabhängigkeitsbewegung durch Gorbatschows Panzer in der Nacht vom 19. auf den 20. Januar 1990, die in Aserbajdschan als ›Schwarzer Januar‹ in unheilvoller Erinnerung geblieben ist (andererseits aber auch zu einem wichtigen Schritt in Richtung der nationalen Unabhängigkeit wurde). Diese Kurzgeschichte ist nicht nur von zeitgeschichtlichem Interesse, sondern auch eine recht bewegende Lektüre. Ebenfalls sowohl unter zeitgeschichtlichem Aspekt interessant als auch auf der emotionalen Ebene ergreifend sind Mövlud Süleymanlı's »Frohe Botschaften im Herbst«, die ein anderes schweres Kapitel der Geschichte Aserbajdschans aufschlagen, das Erbe des Zweiten Weltkriegs. Der Informationsgehalt dieses wie auch anderer Texte in dem Buch leidet aber etwas unter dem Fehlen eines sachbezogenen Nachworts beziehungsweise entsprechender Erläuterungen. Allein eine Jahreszahl zur Entstehungs- oder Erscheinungszeit von Süleymanlı's Text hätte hier schon sehr viel weitergeholfen.

Leider fehlen in dem Buch insgesamt überhaupt jegliche bibliographische Angaben zu den übersetzten Texten. Dadurch bleiben Entstehungszeit, -ort und -kontext (sofern sie nicht in den literarischen Werken selbst enthalten sind) stets im Dunkeln. Bei Autoren, die ein Pseudonym verwenden, wie Yaşar, wäre wenigstens die Nennung des bürgerlichen Namens hilfreich gewesen. Autoren wie Mir Cəlal (1908–1978), deren Lebenszeit mehrere historische Perioden umfasste, können durch die

fehlenden Angaben nicht richtig eingeordnet werden. Das Aussparen von erläuternden Hinweisen macht sich auch besonders ärgerlich bei der Erzählung »Der Nichtstuer« des 1966 geborenen Orxan Fikrətoğlu, in der es um das Aufeinanderprallen traditioneller muslimischer Kultur und russisch geprägten Säkularismus geht, bemerkbar. Ohne Wissen um das Entstehungsjahr des Textes und damit um die Zuordnung zur sowjetischen oder postsowjetischen Epoche kann die Geschichte natürlich nicht verstanden werden, und ihre Präsentation in dieser Form ist wenig produktiv.

Ein guter Teil der ausgewählten Texte – meist sind es die sehr kurzen, vielleicht gibt es hier einen Zusammenhang – fällt im Hinblick auf die Ausdruckskraft gegenüber den besten Beiträgen deutlich ab, und solche Literatur ist dann tatsächlich von eher ethnographischem Interesse für Experten und Aserbajdschan-Aficionados. Die Erzählung »Schiefmaul« von İsa Hüseynov etwa, in der das immer aktuelle Thema der Korruption am Beispiel der sowjetisch-aserbajdschanischen Planwirtschaft aufgegriffen wird, ist viel zu umständlich erzählt, um sie wirklich goutieren zu können, und der Slang der Figuren wirkt zumindest in der Übersetzung ebenso bemüht wie das permanent eingesetzte, nicht gerade erfolgreich auf Dramatik abzielende historische Präsens. Und Mübariz Cəfərlis Erzählung der »Spiegel« um einen Ehemann, der ein Kuckuckskind großzieht, wirkt unter anderem durch ihre fatalistisch-vulgärislamischen Plattitüden (»Man kann ohne Gottes Willen nichts finden.«, S. 338) etwas unbedarft.

Eine Enttäuschung ist leider auch die »Einführung« von Prof. Dr. Sieglinde Hartmann (S. 9–15). Sie geht über weite Strecken am Thema des Bandes vorbei und ist daher recht entbehrlich. Ansonsten wirkt sie oberflächlich hingeschrieben und steckt voller sachlicher Ungenauigkeiten oder Fehler. Das von der Autorin als Heimat der großen aserbajdschanischen Dichterin Xurşidbanu Natəvan (1832–1897) auf Seite 10 reklamierte »Khanat Bergkarabach« beispielsweise hieß in Wirklichkeit nicht so. Auf Seite 11 dann kann man lesen, dass die Werke Nizamis, den viele Aserbajdschaner »als ihren größten Dichter« verehrten, »mehrheitlich auf Persisch überliefert« seien. Statt einen solchen Kotau vor der Seele des aserbajdschanischen Laienpublikums zu machen, hätte man auch der Wahrheit näherkommen und rundheraus schreiben können, dass Nizami nie ein einziges Werk in aserbajdschanischer Sprache verfasste (er konnte das schon aus dem Grund nicht, weil es diese als schriftliche Literatur-

sprache zu seiner Zeit noch gar nicht gab), sondern auf Persisch dichtete. Statt Faktenhintergrund zur Literatur Aserbaidschans beziehungsweise zu den Texten des Sammelbands zu bieten, ergeht sich das Vorwort in ausführlichen themenfremden Beobachtungen, etwa zu den »mit orientalischen Spitzbögen überfangenen Nischen« des Literaturmuseums in Baku (S. 9).

Typographisch und textlich ist der Band insgesamt sehr solide gemacht. Nur an der einen oder anderen Stelle haben sich kleinere handwerkliche Fehler eingeschlichen. So wird die Aussprache des aserbaidshanischen Buchstaben ğ mit »dehnt den vorangegangenen Vokal« umschrieben (S. 5), was für die Literatursprache nicht korrekt ist. Möglicherweise hat man hier einfach die Ausspracheangabe für den identischen türkeitürkischen Buchstaben hineingepastet. Ferner wird das gewählte Prinzip, aserbaidshanische Wörter (mit Ausnahme im Deutschen fest angekommener Begriffe) in ihrer Originalform wiederzugeben, in zahlreichen Fällen dann doch nicht umgesetzt, etwa bei Wörtern wie »kischi« (S. 72 etc.) oder der Verwendung von Doppelschreibweisen (wie Dərbənd/Derbent, S. 74 und 80; Əliş/Əliş, S. 63 und S. 373).

Viele wichtige Erscheinungen und Begriffe der aserbaidshanischen und sowjetischen Kultur werden in dem Buch dankenswerterweise in Fußnoten erklärt, auch wenn man an einigen Stellen vielleicht etwas mehr hätte tun können. Das »Uralfahrzeug« (S. 76) ist nicht nur sprachlich unelegant, sondern auch nicht für jedermann sofort durchschaubar. Und was ein »Lafsanrock« sein mag (S. 208), konnte der Rezensent leider nicht in Erfahrung bringen. Der berühmte aserbaidshanische Barde Aşıq Ələsgər, der in »Frohe Botschaften im Herbst« auf S. 231 zitiert wird, wäre schon eine kurze Anmerkung wert gewesen. Und dass das in Gegenüberstellung zu »russisch« verwendete Adjektiv »türkisch« (S. 350) in einer Sammlung aserbaidshanischer Texte ohne Erläuterung zu Missverständnissen einlädt, liegt auf der Hand. Nur selten unterlaufen dagegen klare sachliche Fehler. Dazu gehört etwa der Hinweis, dass ein Şirvan historisch eine andere Bezeichnung für einen 1000-Manat-Schein (tatsächlich 10.000-Manat-Schein) gewesen sei (S. 358).

Die Übersetzungen sind insgesamt gut, nicht selten sogar sehr gut, sieht man von einer verkraftbaren Zahl an Fehlern und gelegentlichen Stilblüten (»behüteter Herr« auf S. 61 für einen Hut tragenden Mann oder der Mann, der »in einem Zug drei Gläser Ayran« trank, auf S. 294)

ab. Bestimmte Ausdrücke oder Formeln wie »die Erde sei ihm leicht« (S. 66) hätten vielleicht eine Erläuterung oder vielleicht sogar Umformulierung verdient. An einigen Stellen ist die deutsche Idiomatik schwer verständlich, dies gilt etwa für »gefallene Spänchen« (S. 69). Und leider merkt man an einigen Stellen (»Trotz der guten Ratschläge, machte er sich...« auf S. 273), dass das Lektorat bereits der von der ›Rechtschreibreform‹ dauerhaft geschädigten Generation angehört. Stilistische Unsicherheit verrät auch die allzu häufige Verwendung der deutschen umgangssprachlichen Silbe ›rein‹, wo schriftsprachlich ›herein‹ angebracht gewesen wäre (S. 351, 360 usw.). Wirklich ärgerlich sind Textfehler allenfalls an mehreren entscheidenden Stellen in der Erzählung »Das Fahrrad« von Etimad Başkeçid. Denn man kann dem übersetzten Text auf S. 355 nicht entnehmen, ob der von einem der beiden Helden innerhalb der Handlung aus dem Russischen ins Aserbajdschanische übersetzte Satz von der Figur nun in seiner russischen Originalfassung oder auf Aserbajdschanisch vorgetragen wird. Dies ist für die Geschichte jedoch von zentraler Bedeutung. Dass in diesem Zusammenhang einmal von »extremer subjektiver Idealist« und einmal von »extrem subjektiver Realist« die Rede ist (S. 356 und 358), erregt ebenfalls einen gewissen Argwohn. Auch was im Original mit »muslimischer Sprache« (S. 356) gemeint ist, hätte im Interesse der Leser durch eine Fußnote verdeutlicht werden können.

Insgesamt schmälern alle Kritikpunkte nicht die Kaufempfehlung für dieses Buch. Zu ihm sollte greifen, wer sich für Geschichte, Kultur und Literatur Aserbajdschans interessiert, aber auch jeder, der zum Rand des europäischen Tellers und vielleicht auch etwas darüber hinausschauen möchte. Doch auch wer vor allen Dingen auf der Suche nach angenehmer Lektüre ist, wird auf seine Kosten kommen. 

Abbildungsverzeichnis

- 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 [Pleaseinsertintopreamble]bers. von George Sale, aufs treulichste wieder ins Teutsche verdollmetschet von Th. Arnold. Lemgo, Meyer. 1746. S. 145.
- Abb. 2 Anon. (1842–1910): Ṣaḥīfa-e kāmila (Die vollkommenen Blätter). Persisches Gebetsbuch. Tinte, opake Wasserfarbe und Gold auf Papier; lackiert Papiermâché-Bindung. 9,4 × 5,7 × 1,9 cm. 1738. Brooklyn Museum. New York.
- Abb. 3 Bedford-Meister (fl. 1405–1435): Der Turm zu Babel. Illumination auf Pergament. 41 × 28 cm. Ca. 1410–1430. British Library.
- Abb. 4 Stéphane Torossian (1974–): Jacques Ellul. (Hrsg., 2017): Aux origines de la décroissance. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.
- Abb. 5 Stéphane Torossian (1974–): Bernard Charbonneau. (Hrsg., 2017): Aux origines de la décroissance. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.
- Abb. 6 Stéphane Torossian (1974–): Ivan Illich. (Hrsg., 2017): Aux origines de la décroissance. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.
- Abb. 7 Stéphane Torossian (1974–): Günther Anders. (Hrsg., 2017): Aux origines de la décroissance. Paris. Copyright: Stéphane Torossian.
- Abb. 8 Caspar David Friedrich (1774–1840): Der Wanderer über dem Nebelmeer, ca. 1818. Öl auf Leinwand. 98 × 74 cm. Standort: Kunsthalle Hamburg.

- Abb. 9 Phillip Otto Runge (1777–1810): Der Morgen (kleiner Auszug), 1808. Öl auf Leinwand. Größe des vollständigen Bildes: 109 × 85,5 cm. Hamburger Kunsthalle.
- Abb. 10 Giorgione (1478–1510): »Die drei Philosophen«. Öl auf Leinwand. 125,5 × 146,2 cm (links stark beschnitten). Ca. 1508–1509. Kunsthistorisches Museum. Wien. [.3cm] Bis heute ist die Interpretation des Bildes hoch kontrovers; gleichviel, wie die drei Gestalten konkret identifiziert werden, es scheint, als repräsentierten sie Antike und westliches wie islamisches Mittelalter.
- Abb. 11 Miner Kilbourne Kellogg (1814–1889). Head of an Arab Girl. Öl auf Pappe. 20,4 × 16,3 cm. Smithsonian American Art Museum. Washington.
- Abb. 12 John Flaxman (1755–1826). Scylla dévore six des compagnons d’Ulysse (Scylla verschlingt sechs der Gefährten von Odysseus). In: L’Odyssée d’Homère, gravée par [Étienne Achille] Réveil, d’après les compositions de John Flaxman. Paris: Audot 1835.
- Abb. 13 Illustrator von Joh. Dav. Zunnerum: Sisyphus. »Quantum res ista periculi est! Sisyphus ut saxum, sic pondera volvere belli/Qui volet, hic vanum cum ratione sapit./Ach wie gefährlich ist die Sache! Wer immer fort und fort die Kriegslast waltzen wil/Hat in dem Kopff nur Dunst/von der Vernunft nit vil.« Kupferstich. 20 × 16 cm. In: Johann Vogel (1649): Meditationes emblematicae de restaurata pace Germaniae/Sinnebilder von dem widergebrachten Teutschen Frieden. Frankfurt. Tafel 11.
- Abb. 14 Ğalāl Āl-i Aĥmad. Iranischer Schriftsteller, Übersetzer, Romancier.
- Abb. 15 Osman Hamdi Bey (1842–1910): Kaplumbaĝa terbiyecisi (Der Schildkrötenerzieher). Öl auf Leinwand. 22,15 × 12,0 cm. 1906. Pera Museum.

Abb. 16 Jean Jacottet (1806–?): Jardin des Plantes (Botanischer Garten). Lithografie. 27,8 × 38 cm. 1840. Paris. Copyright: Wellcome Collection/Images.

Abb. 17 Giovanni Brindesi (1826–1888): Un cimetière turc. (Ein Ney-Spieler auf einem osmanischen Friedhof). 37,1 × 51,5 cm. Lithografie. In: Jean Brindesi. (1845) Souvenirs de Constantinople, Paris. Standort: Gennadius Library in Athen. Buch wurde von Aikaterini Laskaridis Foundation zur Verfügung gestellt.

Abstracts

Mahdi Esfahani: At the limit of meaning

This article concentrates on an entity that for many is the highest form of sense, namely God. Assuming that God is endless, the author asks what can be known about such an eternity and which epistemological consequences go along with such an experience of God. By taking up the verse in the Koran (57:4): “He is with you, wherever you are”, the author shows that the infinity of God is nothing far away or abstract. It is rather the penetration of everything. A flower, for example, not only shows itself in its finitude but also testifies with its existence to the infinity of God and thus points a way to God. The more one tries to fathom the given signs, the more the divine infinity manifests itself. Therefore, if sense is equated with finitude, the alleged nonsensicality of the infinite in fact has its own sense in the finite creature.

Marc Hieronimus: Madness of growth

The progress of technology is considered by the majority as a reasonable endeavor. Nevertheless, the author tries to show that technological progress, in spite of its benefits, causes a variety of absurd dangers because of its uncontrolled growth. The author introduces the leading thinkers of a movement known as “Decroissance” which argues for a “philosophy of degrowth”. Degrowth means the undoing of technological growth and demands an end of its philosophy of “faster, wider, higher and more”. A destructive power can be seen in this, causing overexploitation in nature as well as the annihilation of humankind, not just by the machinery of war. Indeed, in view of the ecological and economical crises of our time, such as species extinction, the contaminations of the soil, the air and the sea, climate change and its impact on many societies, military conflicts due to scarce resources, then a return to more simplicity, frugality and reserve seems quite reasonable and absolutely essential in order to put an end to the madness. Hence the idea of “Decroissance” is quite relevant today and this article gives an instructive overview.

Hamid Reza Yousefi: What is desire?

The searching after meaning arises from a deep desire of mankind. The question “What is desire?” is answered by various artists and thinkers who significantly shaped and developed intellectual history. Desire has been considered and defi-

ned differently during the various ages, whether as an attempt to compensate for a personal deficit or as a feeling of being drawn towards the opposite gender. This article also looks at the eras of Enlightenment and Romanticism, covering not only the understanding of desire, but also the different forms of expression used to treat the question of desire: for Example in the painting entitled “Wanderer above the Sea of Fog” (translated into English) by Caspar David Friedrich and the symbol of “The Blue Flower” in the painting of Phillip Otto Runge, but also the fairy tales of the Brothers Grimm, we can see that the feeling of desire has continuously evolved. It arises from the soul of a primal desire which is the engine of all the creative activities.

Lutz Richter-Bernburg: Aggiornamento or irrelevance

By means of the three questions “what can I know, what shall I do, what may I hope”, which can be traced back to Immanuel Kant, this article highlights the role of religion concerning in generating meaning and questions its exclusive claim to truth. Especially when dealing with the written religious heritage the author sees the need for a critical self-questioning on the part of the religions in view of an awareness of empirical as well as historical human sciences. The author calls for the “self-historicization” and a “humanized enclosure” of the religions. For this purpose, it is necessary to critically analyze the texts and traditions and be willing to say farewell to outdated traditions and interpretations in order to be open for the future of new exegesis, which satisfies the scientific demand. The author takes up a much-discussed Islamic tradition in order to show that Kant’s categorical imperative has also to be applied to religious issues.

Timotheus Schneidegger: In view of the absurd

The author outlines the idea of the “revolt”, which was defined metaphysically by the writer and philosopher Albert Camus, and applies this theory to the Islamic Revolution in 1979 in Iran. Camus develops an “ethics of solidarity and revolution” against the destiny of humankind which shows how the postmodern inner void can be overcome. This philosophic theory starts with the experiences of the “absurd”, which arises from the discrepancy between the human demand and the earthly reality. The humankind possesses a metaphysical hunger after meaning, which cannot be sated by the world. This leads to a feeling of strangeness, which acts as the basis of the “revolt”, since one cannot find the expected harmony and satisfaction. The author considers the Islamic Revolution promising to re-establish the holy and giving a new meaning of life to the people. He sees this event as an example of history repeating itself, where the searching after meaning is like the labor of Sisyphus.

Akın Emanuel Şipal: The tortoise trainer

The author observes a painting of Osman Hamdi Bey about a tortoise trainer, an Ottoman dervish with a bamboo flute. This picture prompts the author for personal reflections about his grand-grandfather, who had to flee in 1918 because of the British invasion in Istanbul. For Rumi the bamboo flute is a symbol of the human being detached from his roots. That feeling of detachment and painful desire for his origin is the main subject of the author. He refers to Walter Benjamin, who described the European flaneurs as searchers without an earthly purpose and compared them with oriental Sufis who search for God. The desire of the author for his roots reveals itself also in his representation of the Ottoman Empire, which is linked to the fortune of his grand-grandfather, who had to give up his life due to the beginning of a new era. Nevertheless, behind all the pain which is caused by every separation, which might be senseless to us, hope, sense and reconciliation arise: "Flaneurs are those sensitive souls exiled by the postmodern who can acquire a sweet taste from all the constituent pain, because they see a universal reality in them."

Autorinnen und Autoren

Mahdi Esfahani studierte von 1992 bis 2001 islamische Philosophie am Djelveh-Noor-Institut in Teheran. Von 2001 bis 2004 war er Master-Student für westliche Philosophie am Institute of Humanities and Culture Studies in Teheran. Seine Dissertation reichte Esfahani 2009 am Iranian Institute of Philosophy als vergleichende Untersuchung zum Pseudo-Dionysius und Ibn al-‘Arabī ein. 2010 erhielt er das Elsa-Neumann-Stipendium an der Freien Universität Berlin und legte 2014 eine Zweitdissertation zum Thema »Meaningfully Speaking of the Unlimitedness« vor. Seit 2016 leitet er an der Freien Universität ein Forschungsprojekt zum Thema »Mystical and philosophical fundaments of Islamic ethics in Qur’an«. 2016 übernahm er die Assistenzprofessur für Philosophie an der Universität Al-Mustafa ﷺ und leitet das theologische Institut in Berlin.

Michael Reinhard Heß lebt und arbeitet in Berlin. Er ist Privatdozent im Fach Turkologie an der Freien Universität Berlin. Er veröffentlichte zahlreiche wissenschaftliche Beiträge, darunter folgende Monographien: 2008 »Relativische Prädikationen im Baschkirischen«; 2009 »Das genus verbi des Osmanischen zwischen 1575 und 1775« und »Die Sprachen des Menschengottes«; 2013 »Schreiben des Antagonismus« und »Sprachliche Untersuchungen zur Muḳaddime des (Pseudo-)Nesimi«. Das letzte von ihm erschienene Buch sind die gemeinsam mit Thomas Weiberg herausgegebenen »Blätter aus dem Rosengarten« (Berlin 2018). Er ist auch als literarischer Übersetzer tätig und übertrug unter anderem den aserbajdschanischen Klassiker Nesimi ins Deutsche. 2010 erhielt er für die Übersetzung von »Cholera Blues« des türkischen Schriftstellers Metin Kağan den Tarabya-Übersetzerpreis.

Marc Hieronimus ist Historiker, Philosoph und Dozent für Deutsch als Zweit- und Fremdsprache. Seine Gedichte, Erzählungen und Essays sind in zahlreichen Anthologien und Zeitschriften erschienen. Nach einer Promotion in Geschichte über die Spanische Grippe von 1918 und einigen Jahren Lehrtätigkeit in Frankreich lebt er heute mit seiner Familie am Waldrand von Köln. Neben historischen und alltagsphilosophischen Themen beschäftigt er sich vorwiegend mit den Vordenkern der Wachstums- und Fortschrittskritik, denen er bereits eine Monographie und zahlreiche Portraits im Blog www.postwachstum.de gewidmet hat. Ein weiteres Forschungsfeld ist die Darstellung des Nationalsozialismus im internationalen Comic.

Lutz Richter-Bernburg (1969 Promotion in Islamkunde, Semistik, Gräzistik, Georg-August-Universität Göttingen; 1986 Habilitation in Islamkunde, ebd.) war nach Lehr- und Forschungstätigkeiten in Los Angeles (UCLA), Göttingen, Aleppo, Bonn, New York (Columbia University), Berlin (FU), Leipzig von 2000 bis zum Eintritt in den Ruhestand 2010 an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen Ordinarius für Islamkunde. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf den Gebieten der Wissenschafts-, besonders Medizingeschichte im Islam wie allgemeiner der klassisch- und mittelalterlich-islamischen Geistesgeschichte; dazu kommen Veröffentlichungen etwa zur islamischen Rezeption der Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und zu zeitgenössischen muslimischen Menschenrechtsdiskursen.

Timotheus Schneidegger hat in Freiburg i. Br. Philosophie und Geschichte studiert und 2002 den Lichtwolf, »Zeitschrift trotz Philosophie« gegründet, zu der er mit Essays, Kurzgeschichten, Gedichte, Interviews, Gonzo-Reportagen und Zeichnungen beigesteuert hat. Im September 2009 erschien sein erster Roman *Dein Leben ohne mich*. Er beschreibt sein Werk als »ein Ringen um Identität und ein Kampf gegen die Zeit unter den verschärften Bedingungen von Jugend, Schuld und der Unmöglichkeit sich mitzuteilen«. Er lebt und arbeitet als Herausgeber und Verleger in Ostfriesland.

Akın Emanuel Şipal studiert Film an der Hochschule für bildende Künste Hamburg. Für seine Theaterstücke wurden ihm schon diverse Auszeichnungen verliehen. Für sein erstes Stück *Vor Wien* gewann er den bundesweiten Wettbewerb »In Zukunft« 2012. Für *Santa Monica* erhielt er den Förderpreis Literatur der Kulturbehörde Hamburg. Darüber hinaus beteiligte er sich als Drehbuchautor an mehreren Kurz- und Langfilmen, die an internationalen Filmfestspielen, wie *Festival des Films du Monde de Montréal* oder im *Internationalen Kurzfilmfestival Hamburg* zu sehen waren. Am Theater Bremen ist er in der Spielzeit 17/18 als Gastdramaturg und »Autor in Residence« tätig.

Hamid Reza Yousefi ist Professor für Interkulturelle Philosophie und Dialog der Religionen an der University of Religions and Denominations in Qom und Lehrbeauftragter an den Universitäten Potsdam und Saarbrücken. Er ist Gründungspräsident des Instituts zur Förderung der Interkulturalität e.V. Seine Forschungsbereiche sind moderne Theorien der Toleranz sowie Grundfragen der Ethik, Hermeneutik und der Kommunikationsforschung.

