

## Durchlässige Grenzen

Wider die Vereinfacher: Arabische Philosophie und Islam

Auf den Islam bezogene Themen werden gegenwärtig mit großer Sensibilität behandelt. Man muß sich manchmal hüten, etwas zu äußern, was als islamfeindlich interpretiert werden könnte. Auch das islamische Kulturerbe scheint verstärkt an Interesse zu gewinnen – vielleicht die einzige positive Folge einer bitteren Situation. Aktuelle politische Befangenheiten spielen sogar in Fragen hinein wie die, ob es eigentlich eine arabische oder eine islamische Philosophie gibt. Die unlängst in dieser Zeitung geführte Debatte über die Charakterisierung der Philosophie, die im mittelalterlichen islamischen Kulturkreis auf arabisch existierte, weist auf ein verstärktes Interesse an dieser Philosophie hin (F.A.Z. vom 13. November und die Leserbrief vom 5. und 30. Dezember 2002).

Wenn man die Sprache als Kriterium nimmt, so ist die Periode der Philosophiegeschichte, die im neunten Jahrhundert in Bagdad begann und mit Averroes (gest. 1198) in Andalusien zu Ende ging, zweifellos als arabisch zu bezeichnen. Das Arabische ist die Sprache, die damals zum Medium philosophischen Denkens entwickelt wurde. Selbst in späteren philosophischen Schriften auf persisch wurden arabische Begriffe und Ausdrucksweisen verwendet. Die Entwicklung des Arabischen zu einer autonomen philosophischen Sprache verdankt sich auch einer umfangreichen Übersetzungsbewegung, die vom achten bis zum zehnten Jahrhundert dauerte. An ihr beteiligten sich vor allem christliche Gelehrte, die die wichtigsten philosophischen Werke der Antike und des Hellenismus ins Arabische übertrugen. Die christlichen Übersetzer, die schon mit dem Aristotelismus vertraut waren, der vor dem Islam im syrischen Kulturraum vorgeherrscht hatte, dürften darüber hinaus die Stöbrichtung der arabischen Philosophie beeinflusst haben, indem sie zu ihrer aristotelischen Prägung beitrugen.

Arabisch war also die Sprache einer ganzen Kultur, an der Übersetzer, Philosophen, Gelehrte und Schriftsteller unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit mitwirkten und mit der sie sich identifizierten. Unabhängig von ihren religiösen Unterschieden gehörten sie alle zu dieser arabischen Kultur, deren Entwicklung sie bewußt vorantreiben. Ein modernes Beispiel kann dies beleuchten. In einer ähnlichen Gesinnung haben sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten und am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts besonders Christen bemüht, die arabische Literatur neu zu beleben und mit neuen Elementen, die aus der Begegnung mit ausländischen Literaturen gewonnen werden konnten, zu bereichern. Die Renaissance der arabischen Literatur wäre ohne sie sicherlich nicht zustande gekommen.

Aus der Feder des in Turkestan geborenen und in Bagdad ausgebildeten Philosophen Alfarabi (870–950) stammt eine Überlegung, die uns über seine eigene Charakterisierung der philosophischen Epoche, in der er wirkte, informiert. Er stellt fest, daß die Philosophie die älteste Wissenschaft sei, sie zuerst den Chaldäern bekannt gewesen, dann zu den alten Ägyptern gelangt und danach zu den Griechen; dann sei sie von den Syrern übernommen worden und habe über diese die Araber erreicht. Die Philosophie, so heißt es weiter, sei zuerst in griechischer, später in syrischer und schließlich in arabischer Sprache niedergeschrieben worden. Nach dieser Aussage muß also diese Philosophie mit der von ihr verwendeten Sprache als arabisch bezeichnet werden. Wenn man schließlich bedenkt, daß Alfarabi nicht Araber, sondern „Türke“ war, gewinnt das Wort „Araber“ in seinem Satz eine weite Bedeutung: Es steht für die Angehörigen einer umfassenden, für ethnische und religiöse Pluralität offenen Kultur im Mittelalter, in der die arabische Sprache ein identitätsstiftender Faktor war.

### Logik in der Religion

Im Hinblick auf die Bereiche und Themen dieser philosophischen Epoche ist jedoch eine noch weiter differenzierte Charakterisierung nötig. Der Großteil der auf arabisch verfaßten Philosophie im Mittelalter – vor allem Logik, Metaphysik und Ethik – trägt kaum einen unverwechselbar islamischen Charakter, der ihre Bezeichnung als exklusiv islamisch rechtfertigen würde. Im Gegensatz dazu enthalten die religionsphilosophisch geltende Schriften von Averroes wie „Tahafut at-tahafut“ (Destruktion der Destruktion) Merkmale, die sie durchaus in Verbindung mit dem Islam bringen und eine Charakterisierung als islamisch zulassen würden. Schließlich ist dieses Buch eine Antwort auf die Kritik des bedeutenden Religionsgelehrten al-Ghazali in „Tahafut al-falasifa“ (Destruktion der Philosophie). Die Hauptthesen beider Schriften: ob die Welt ewig oder geschaffen, wie Gottes Erkenntnis beschaffen und ob die Seele unsterblich ist, können durchaus als religiös eingeordnet werden.

Zwei weitere Schriften des Averroes, in denen er untersucht, warum die Religion die Philosophie nicht verbieten, sondern eher gebieten sollte, gehören ebenfalls eindeutig in die Religionsphilosophie. Anders jedoch verhält es sich mit seinen Kommentaren zu den Schriften des Aristoteles. Sie sind eher philosophischer Natur. Man kann des weiteren sagen, daß Alfarabi Werk islamische Ideen enthält, obwohl man in seinen Schriften vergeblich nach einem Koranverweis sucht. Avicennas enzyklopädisches Werk

„asch-Schifa“ (Die Heilung) umfaßt größtenteils metaphysische Untersuchungen, die kaum einen spezifisch islamischen Charakter besitzen. Andere Schriften von ihm können dagegen durchaus islamisch genannt werden. Als gar nicht islamisch darf man schließlich die Schriften von Philosophen bezeichnen, die zwar auf arabisch schrieben, aber keine Muslime waren und deren Schriften keinen spezifisch islamischen Charakter aufweisen. Dazu zählen Juden, Christen und Atheisten.

Eines jedenfalls muß bei der Behandlung dieser Frage stets beachtet werden: Die Grenzen zwischen Philosophie und Religion im arabischen Mittelalter waren weitgehend durchlässig. Deshalb ist es kaum möglich, beide voneinander scharf zu trennen. Den Themen der Metaphysik galt gleichwohl das Interesse von Philosophen und Theologen. Die Logik, die Averroes als neutrales Mittel der Argumentation definiert, war für das religiöse Denken im Islam von großer Bedeutung, wie die Schriften des großen Theologen Ibn Taymiya (1263–1328) belegen. Die Lektüre der muslimischen Philosophen vermittelt ferner den Eindruck, daß sie sich von ihrer Religion gar nicht distanzieren wollten, sich vielmehr dessen bewußt waren, daß es erhebliche Überschneidungen zwischen Philosophie und Religion gab, mit denen beiden sie vertraut waren.

Alfarabi beansprucht für die Philosophie sogar das Verdienst, zur Klärung von schwierigen theologischen Fragen erheblich beitragen zu können. Diese Auffassung entspringt nicht etwa dem Bedürfnis der Philosophie, sich vor dem Tribunal der Religion zu verteidigen und um Existenzberechtigung nachzusuchen, sondern sie ging aus der Natur der damals betriebenen Philosophie hervor. Ihre wichtigsten Themen, die Existenz einer ersten Ursache des Seins, wie die Welt zustande kam und das Schicksal der menschlichen Seele nach dem Tod, sind im gleichen Maße Gegenstand religiöser Lehren. Averroes zieht daraus die allgemeingültige Konsequenz, daß die Muslime keinen Anstoß daran nehmen sollten, die Philosophie der Heiden und Andersgläubigen zu studieren und daraus Nützliches zu übernehmen, denn Philosophie und Religion seien schließlich „Milchschwestern“, und das, was in der einen wahr sei, widerspreche dem Wahren in der anderen nicht, sondern lege davon Zeugnis ab.

### Christliche Vermittler

Die großen muslimischen Philosophen waren durchaus von der Universalität der Philosophie überzeugt und haben dementsprechend philosophiert. Gerade der universale Charakter ihrer Philosophie ermöglichte im lateinischen Europa deren Übernahme durch christliche Philosophen und Theologen, denen die arabischen Schriften in Übersetzungen durch vorwiegend arabischsprachige Juden vorlagen. Wie die Blüte der Philosophie und der Wissenschaften im muslimischen Reich nicht ohne den Beitrag christlicher Kulturvermittler zustande gekommen wäre, dürfte deren Rezeption in Europa, die in einem langen Gärungsprozess zur Entstehung der Renaissance und der Aufklärung beitrug, ohne die Vermittlung von Christen und besonders von Juden ebenfalls nicht möglich gewesen sein.

Anhänger der drei monotheistischen Religionen beteiligten sich an der Gestaltung der verschiedenen Facetten der arabischen Kultur, deren Zentrum das Bagdad der Abbasiden war und die auch nach dessen Niedergang weiterhin in Andalusien über Persien bis in den indischen Subkontinent ausstrahlte. Das Ergebnis dieser umfangreichen Wechselwirkung von Akteuren unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit mit der Philosophie islamisch zu nennen wäre eine grobe Vereinfachung. Die starke islamische Prägung dieser Kultur zu verkleinern oder zu übersehen wäre Verblendung. Man muß vielmehr von einer umfassenden arabischen Kultur im Mittelalter sprechen, deren überwältigender Geist durchaus islamisch war und die drei einander wechselseitig befruchtende und jeweils von den drei monotheistischen Religionen geprägte Kreise umfaßt. Dementsprechend gibt es neben der umfangreicheren arabisch-islamischen Philosophie eine arabisch-christliche Philosophie, mit dem Protagonisten Yahya Ibn'Adi, und eine arabisch-jüdische Philosophie, die in Maimonides ihren Hauptvertreter findet.

Beide Charaktere, der arabische und der islamische, stehen wohl in engem Verhältnis zueinander, dürfen aber keineswegs miteinander verwechselt oder identifiziert werden. Wie es nichtarabische Muslime gibt, gibt es auch nichtmuslimische Araber. Diese verstehen sich zwar als Teil der besonders vom Islam geprägten Kultur, ihre unterschiedliche religiöse Identität drückt sich jedoch auch in ihren kulturellen Leistungen aus, die immer noch die arabische Kultur nicht unerheblich bereichern. Eine angemessene Charakterisierung dieser Kultur muß diese Tatsache ernst nehmen. Die Verwischung von Spuren Andersgläubiger widerspricht dem Bild eines kulturell aufgeschlossenen, den Forderungen der Moderne gerechten Islam und dient nicht dem Interesse der Muslime, weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart. Zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Situation muslimischer Gesellschaften, sowohl arabischer wie nichtarabischer, ist eine intensive Beschäftigung mit ihrem Kulturerbe von großem Nutzen. GEORGES TAMER



Sein Haus in Down verließ er in den späten Jahren seltener, aber öffentliche Rollen spielte er: Darwins Arbeitszimmer

Foto Archiv

## Multiplikator seiner selbst

Der alternde Darwin sorgt für seine Theorie: Neue biographische Interpretationen

Adrian Desmond und James Moore beschreiben Charles Darwin im Untertitel ihrer gerühmten Biographie des viktorianischen Naturforschers von 1991 als einen „gepeinigten“ Evolutionisten. Dieses dramatische Beiwerk paßt vorzüglich zu der verbreiteten Wahrnehmung, Darwin habe in den Jahren vor der Veröffentlichung von „The Origin of Species“ und dann bis zu seinem Lebensende unter den weitreichenden wissenschaftlichen, theologischen und kulturellen Folgen seiner revolutionären Theorie gelitten – daher, so die Legende, die verspätete Veröffentlichung seines Werkes, daher seine oft von starken Schmerzen begleitete, häufig als psychosomatisch gedeutete Krankheit. Unterstützt wurde dieses Bild vom Hang einiger Biographen, dem Leben und Denken Darwins vor 1859 weit mehr Platz einzuräumen als dem kränklichen Naturforscher, der den Familiensitz kaum mehr verließ.

Im lang erwarteten zweiten Teil ihrer großartigen Darwin-Biographie rückt die britische Wissenschaftshistorikerin Janet Browne dieses schiefe Bild endlich zurecht und entwirft dabei das Bild eines Mannes, der trotz seiner Krankheit weiterhin aktiv forscherte und mit allen für einen Gentleman vertretbaren Mitteln das Schicksal seiner Theorie geschickt beeinflusste (Janet Browne, Charles Darwin. The Power of Place, Jonathan Cape, London 2002). Darwins „Platz“ in der viktorianischen Gesellschaft, das meint in Brownes Schilderung zweierlei: seine privilegierte soziale Stellung und das vom untrübigen London isolierte Down House, wo er mit seiner Familie seit 1842 lebte. Beide Plätze spielten in Darwins Strategie zur Durchsetzung und Unterstützung seiner Theorie eine wichtige Rolle. Seine soziale Stellung erlaubte ihm problemlosen Zugang zu einflussreichen Personen, Publikationen und Institutionen. Aber auch seine zurückgezogene Lebensweise ließ sich strategisch einsetzen.

So hätte beispielsweise die berühmte Konfrontation zwischen Thomas Henry Huxley und Bischof Samuel Wilberforce in Oxford 1860 nicht in der entscheidenden Schärfe stattfinden können, wenn Darwin anwesend gewesen wäre. Darwins Abwesenheit von öffentlichen Plattformen wie im selben Jahr in Oxford tagenden „British Association for the Advancement of Science“ bedeutete, daß der scharfzüngige Huxley und nicht der Schöpfer der Evolutionslehre das öffentliche Gesicht der neuen

Theorie prägte. Soziale Konventionen hätten es nicht erlaubt, die Theorie in Anwesenheit ihres Schöpfers kontrovers zu diskutieren. Auf diese Weise verhindert Darwin und seine Anhänger, ob nun beabsichtigt oder nicht, daß die Evolutionstheorie nur mit freundlichen Worten bedacht und im übrigen ignoriert wurde.

Janet Browne richtet die Aufmerksamkeit aber vor allem auf die publizistischen und taktischen Talente Darwins und betont dabei die lange Zeit unterschätzte Buch- und Verlagsgeschichte. Im Vergleich zu Werken wie William Paleys „Natural Theology“ (1802) oder George Combes „Constitution of Man“ (1828) erreichte Darwins Buch über die Entstehung der Arten nur eine bescheidene Auflage. Paleys Werk konnte auf ein frommes, aber wenig einflussreiches Publikum bauen, das sich nie mit der Evolutionslehre abfand. Combes radikales phrenologisches Werk sprach politisches Randgruppen an und konnte von der Wissenschaft mühsam ignoriert werden. Darwin aber verstand es, mit Hilfe seiner Freunde fast alle für die wissenschaftliche Elite wichtigen Kommunikationskanäle zu nutzen. Er sorgte dafür, daß sein Werk in allen wichtigen Intelligenzblättern vorgestellt und besprochen wurde. Die Aufmerksamkeit, die sein Buch fand, läßt sich mit der Auflagenhöhe nur sehr unzureichend erfassen, die Anzahl der Besprechungen ist ein mindestens ebenso wichtiges Maß.

Eine weitere Entwicklung im viktorianischen Buchwesen multiplizierte die Leserschaft von Darwins Werk und sorgte neben der elitären Rezeption für Breitenwirkung: die kommerziellen Blichereien. Sie versorgten ihre Mitglieder in jedem Winkel des britischen Empire per Post mit aktuellem Lesestoff. Fünfhundert der 1250 Exemplare der Erstauflage von Darwins Werk wurden von „Mudie's Circulating Library“ aufgekauft. Jedes Buch erreichte vier subskribierende Leser, bevor es weiterverkauft wurde. Dieser Buchclub hatte seinen Schwerpunkt in prüden, sentimentalen Romanen, von denen auch Darwin Unmengen verschlang. Charles Edward Mudie selbst hatte jedoch auch starkes Interesse für zeitgenössische amerikanische transzendente Philosophie und an der Natur des menschlichen Geistes. Diese private Leidenschaft schlug sich in der Sachbuchsektion des Katalogs nieder, in der frühe evolutionäre und psychologische Texte auftauchten. Wie Murray, Darwins Verleger, erkannte auch

Mudie den geschäftlichen Nutzen von Kontroversen. In den folgenden zwanzig Jahren entwickelte sich sein Buchclub zu einem der wichtigsten Vertriebskanäle der Evolutionslehre. Werke von Darwinisten wie Thomas Henry Huxley, Edward Tylor, John Lubbock oder Charles Lyell, aber auch kritische Werke und Gegenentwürfe wurden in den Katalog aufgenommen. „Mudie's Library“ spielte, so Browne, eine bisher unterschätzte Rolle bei der Popularisierung der neuen Wissenschaft. Im viktorianischen England saßen Darwin und seine Helfer in Schlüsselpositionen und konnten das Schicksal der Evolutionslehre in großem Maße selbst beeinflussen. Außerhalb Großbritanniens stieß der Einfluß der Gruppe um Darwin aber an Grenzen: In Frankreich und Deutschland mußte sich Darwin mit Übersetzungen abfinden, die seine Botschaft verzerrten, sie als Waffe in lokalen Kontroversen nutzen oder bis zur Unkenntlichkeit an nationale Wissenschaftstraditionen anpaßten.

In Brownes Darstellung erscheint Darwin als ein Gelehrter, der seine Theorie hartnäckig und mit strategischem Geschick förderte und sie unermüdlich mit neuen empirischen Erkenntnissen untermauerte. Doch darin erschöpfte sich Darwins späte Wirksamkeit keineswegs. In den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens trat er in vielen öffentlichen Rollen auf, obwohl er sein Gut in Down fast nie verließ: als Wissenschaftler, als ein viktorianischer Gutsbesitzer, der seine Einkünfte erfolgreich verwaltete und aktiv an der Lokalpolitik teilnahm und als fürsorglicher Familienvater. Er war aber auch jemand, der sowohl mit dem gläubigen amerikanischen Botaniker Asa Gray als auch mit dem Agnostiker Thomas Henry Huxley eng befreundet sein konnte.

Janet Browne zeigt überzeugend, mit welchen Mitteln eine revolutionäre und kontroverse Theorie von ihrem Schöpfer zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht wurde und dabei von ihrem Ursprung immer unabhängiger wurde. Die viktorianische Gesellschaft und die Evolutionstheorie, deren Anhänger für eine Säkularisierung und Professionalisierung der Gesellschaft eintraten, paßten sich wechselseitig an. Am Ende seines Lebens war Darwin für die viktorianische Gesellschaft keine Bedrohung mehr und konnte mit seiner Beisetzung in Westminster Abbey geehrt werden.

THOMAS WEBER

## Die gute Lutherstube

Wittenberg als Erinnerungsort: Die Verwandlung des Reliquienkultes in der Reformation

Selbst den radikalsten Protestbewegungen gelingt es nicht, sich ganz von der Vergangenheit frei zu machen. Das Alte, das sie überwinden wollen, beweist auch nach der Revolution seine Lebendigkeit, indem es eine neue Gestalt und Funktion annimmt. Ein Beispiel ist das Verhältnis der Reformation zum mittelalterlichen Reliquienkult. Dieser hatte in Luthers Nähe besonders geliebt. Sein Landesherren und Schutzpatron, Kurfürst Friedrich der Weise, war ein hingebungsvoller Reliquiensammler. An die zwanzigtausend heilige Reste hat er besessen: vom Stroh aus der Krippe bis zur Dornen aus der Dornenkrone. Anders als reformierte Bilderstürmer begehrte Luther den Reliquien selbst gelassen. Er bekämpfte nur ihre kultische Verehrung. Sie waren für ihn „alles tot Ding“. An ihre Stelle setzte er eine Spiritualität, die äußerer Bilder und heiliger Gegenstände nicht mehr bedurfte.

Das Klischee vom sinnfeindlichen Protestantismus allerdings geht an Luther vorbei. Für ihn stand fest: „Ohn“ Bild können wir nichts denken und verstehen.“ Religiöse Bedeutung hatten für ihn aber nur die inneren Bilder. Den Glauben verstand er als Ein-Bildung Christi in die Seele, die nur das Wort Gottes vermitteln kann. Doch seine Anhänger bedurften weiterhin der äußeren Bilder. So sammelten und bestaunten sie Dinge aus dem Besitz des Reformators, in denen sich seine Lebensgeschichte verzeichnete. Aber solche Lutherreliquien besaßen keine magische Funktion, sondern waren nur Medien der Erinnerung. Folgerichtig fanden sie ihren Platz nicht in Kirchen,

sondern in Museen wie dem 1655 erstmals erwähnten Museum Lutheri (Stefan Laube, „Der Kult um die Dinge an einem evangelischen Erinnerungsort“, in: Lutherinszenierung und Reformationserinnerung, hrsg. von Stefan Laube und Karl-Heinz Fix, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003).

Noch wichtiger als Dinge waren Räume und Orte wie die Lutherstube. Der wichtigste evangelische Erinnerungsort war Wittenberg. Diese Stadt wurde so etwas wie eine begehrte Lutherreliquie. Anders als katholische Pilgerfahrten brachten Wittenbergbesuche den protestantischen Besuchern jedoch weder Heilung noch Abfall, wohl aber eine religiös-historische Herkunftsvergewisserung. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts nahm sich die moderne Museumskultur auch der Reformationsreliquien an. Sie wurden wissenschaftlich erfährt, professionell ausgestellt und zugleich für eine säkulare Geschichtsbildung funktionalisiert. In monumentalen Inszenierungen vereinnahmte man das Luthergedächtnis für die Selbstsakralisierung des Wilhelmismus. Von einer solchen Anknüpfung der Vergangenheit erzählt das Schicksal eines Lutherbriefs, der 1911 von einem Leipziger Antiquariat angeboten wurde. Es war ein mehrseitiges Schreiben Luthers an Kaiser Karl V., in dem er diesem kurz nach dem Wormser Reichstag von 1521 noch einmal seine Intentionen vermitteln wollte. Auch wenn dieser Brief seinen Adressaten nie erreichte, schien er doch unmittelbar die Aura einer „Sternstunde der Menschheit“ auszustrahlen (Stefan Laube, „Lutherbrief an den Kaiser. Kai-

serbrief an die Lutherhalle“, in: Lutherinszenierung und Reformationserinnerung).

Für hunderttausend Mark wurde er von Pierpont Morgan ersteigert, einem mächtigen amerikanischen Finanzmagnaten. Morgan war ein großer Sammler, obwohl er, wie Wilhelm von Bode schrieb, „ohne Kenntnisse, besonderen Geschmack oder natürliche Begabung, selbst ohne gute Ratgeber“ war. Morgan schenkte den Lutherbrief Wilhelm II., der ihn an die Wittenberger Lutherhalle weitergab. Dort wurde er einer geradezu kultischen Inszenierung unterworfen. Man präsentierte ihn in einem vom Kaiser selbst genehmigten Sandsteinpostament wie in einem Schrein. Dieses Reliquiar stellte man in einen stillen, lichten Erker wie in einen Seitenaltar. Schließlich wurde der Erker so ausgemalt, daß jedem die innere Verbindung von evangelischem Christentum und preußischer Herrschaft klarwerden mußte. Über dem Lutherbrief schwebte der preußische Adler.

Längst besuchen nicht mehr protestantische Pilger, sondern historisch interessierte Bildungstouristen die Lutherhalle. Im neuen Ausstellungskonzept, das in diesem Jahr der Öffentlichkeit vorgestellt wird, werden sie den Lutherbrief schlicht an einer Seitenwand entdecken. Keine preußischen Insignien werden ihn mehr einrahmen. An die Stelle der kultischen Verehrung tritt die nüchterne historische Information. Statt eines Schreins finden die Besucher nun einen Desktop, auf dem sie das gesamte Schreiben lesen und sich über seine historischen Zusammenhänge informieren können.

JOHANN HINRICH CLAUSSEN

### Liebe und Monotheismus

## Zerrissene Kugel

Das Parfum des Begehrens riecht nach Paris. Immer noch hängt die schwere Duftnote in den Backsteinmauern des Kulturwissenschaftlichen Instituts in Essen, wo der slowenische Philosoph Slavoj Žižek in den vergangenen zwei Jahren seine psychoanalytische Aura verströmt und in einer Reihe von sagenumwobenen Tagungen den vom Land Nordrhein-Westfalen verliehenen Förderpreis von einer Million Mark aufzehrte.

Žižeks nachrevolutionäre Karawane, stets in zweideutiges Rotlicht gehüllt, zog inzwischen weiter und nomadiert nun irgendwo zwischen Berlin und Ljubljana. In Essen aber hielt mit der italienischen Historikerin Luisa Passerini, welche nun als Žižeks Nachfolgerin ebenfalls fünfhunderttausend Euro und zwei Jahre zur Verfügung hat, ein neuer Geist Einzug. Denn Luisa Passerinis Forschungen kreisen um den Begriff der Liebe, und ihr Untersuchungsgegenstand ist nicht die beschleunigte Zeit der Postmoderne, sondern die lange Dauer von Alteuropa – freilich weniger im Sinne Donald Rumsfelds als in jenem von Niklas Luhmann, also als Name für eine tote Semantik, die gerade in ihrem Vergangensein niemals stirbt.

Luisa Passerini, die als an der Lebengeschichte interessierte Zeithistorikerin die Explosion der Subjektivität um 1968 erforschte, widmet ihre Essener Arbeit eher der Chronik der Gefühle als der Geschichte des Diskurses – wobei sie zugleich gegen das Vorurteil ankämpft, die Liebe stünde wie ein verwitterter Block im Jenseits aller Theorie. Mit einem internationalen Symposium über „Love, Religion and Europeanness“ öffnete Luisa Passerini nun einen ersten Horizont ihres Projekts. Die Tagung zeigte, daß die seit Foucault gefäufige Verengung des kulturhistorischen Blicks auf die Geschichte der Sexualität, auf Macht und der Disziplinierungsmittel ein Kernparadoxon des europäischen Selbstverständnisses übersieht. Denn die Liebe bildet als scheinbares Alleinstellungsmerkmal des Abendlandes zugleich einen tiefen Riß in seiner Identität.

Liebe ist nur ein Wort, obwohl Europäer, folgt man den Begriffen der Tagung, mindestens ebenso viele Bezeichnungen dafür nötig hätten, wie Eskimos angeblich Namen für Schnee besitzen. Bereits die Verbindung von Gottes- und Geschlechtsliebe durch einen sprachlichen Nenner birgt gefährliche Sprengkräfte, wie der Anthropologe Jack Goody (Cambridge) zeigte. Himmlische Reinheit und irdischer Schmutz machen zwei vom Christentum unter ständige Hochspannung gesetzte Gegenpole aus, welche schon im Hohen Lied der Bibel nur durch die Unterstellung eines mehrfachen Schriftsinns zusammenzuschließen waren. Doch jene rätselhafte Liebe, welche Unterwerfung und Freiheit als ein und dieselbe Sache vereint, gehört allenfalls als unauf lösbarer Widerspruch dem Westen mit seinem charakteristischen Zwang zur Individualität. In der islamischen Mystik findet Goody Ansätze zur Aufhebung dieses nur schwer erträglichen Gegensatzes.

Natürlich führt gerade die nicht patentierbare Idee der Liebe leicht in die Rechtfertigungsfallen des Eurozentrismus und seiner Kritik. Hier nahm der Kulturgeschichtler William M. Reddy (Durham) Klärungen vor. Die Liebe stehe weder als anthropologisches Hormon auf der Liste der Universalien, noch bilde sie einen Exklusivstoff europäischer Kulturgeschichte – und das, obwohl die romantische Liebe im zwölften Jahrhundert als Sehnsucht südfranzösischer Troubadoure aufkam. Die quälendsten Unterscheidungskämpfe zwischen Lust und Liebe, welche das westliche Liebesleben von Minnesang bis hin zur Empfindsamkeit prägen, findet Reddy noch im indischen Bollywood-Kino der Gegenwart wieder.

Überhaupt lag die Absicht der Tagung weniger im Ausstellen einer globalen Vielfalt an Liebesangeboten. Statt dessen standen die Faltenwürfe im Stoff der abendländischen Liebe zur Debatte. Caroline Brunner (Düsseldorf) untersuchte, wie die jüdische Kultur, gerade in der Diaspora auf eine tragfähige Metaphysik der Gemeinschaft angewiesen, in der Liebe zum Textgewebe der Tora mehr Halt fand als in der christlichen Lehre der unbedingten Liebe. Die Pflicht zur Auslegung des Gesetzes förderte im Judentum eine Verschmelzung von Arbeit und Liebe, für die noch Freud Belege liefert. Der Romanist Christoph Miething (Münster und Paris) verlängerte diese Unvermeidlichkeit der Analyse, welche das Judentum vom griechischen Mythos zweigeschlechtlicher Kugelmenschen abhebt, in seinem scharfsinnigen Vortrag bis hin zu Woody Allens fruchtbarsten Sexualneurosen und Ariel Scharons zerstörerischer Innenpolitik – womit das Konzept des Gefühlshaushalts allerdings auch bis an seine äußersten Grenzen gedehnt wurde.

Das gute alte Begehren mit seinen unaufföhrlichen Extrawünschen erschien vor dem Hintergrund dieser verwickelten Liebesgeschichten wie die verlässlichere Größe, fast als eine grundsätzliche Angelegenheit. Luis Buñuels am Abend gezeigtes Meisterwerk „Dieses obscure Objekt der Begierde“ wirkte da geradezu wie eine nostalgische Erinnerung an Žižek, und auch die zugehörige Interpretation von Luisa Accati (Triest) griff beim Umkreisen der nicht vollzogenen Entjungferung der schönen Conchita auf die Lieblingsspielzeuge der Psychoanalyse zurück. Die sichtbare Wunschbefriedigung verweigert Buñuel den Zuschauern, ganz wie seine Protagonisten. Doch hinter dieser Unerfülltheit verbirgt sich, so glaubt die gegenwärtige Kulturphilosophie, die größere Unmöglichkeit der Liebe selbst.

ANDREAS ROSENFELDER