Schmuggeln, rebellieren, nachfolgen : und ein Wort über die Kunst des Abschiednehmens

Autor(en): **Picard, Jacques**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **114 (2018)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-813425

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

SCHWEIZERISCHES ARCHIV FÜR VOLKSKUNDE / ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES
114. Jahrgang (2018), Heft 2, S. 25–42

Schmuggeln, rebellieren, nachfolgen – und ein Wort über die Kunst des Abschiednehmens[1]

JACQUES PICARD

In der Kultserie «Raumschiff Enterprise», und zwar in der Filmstaffel *Das Herz eines Captains*, muss Jean-Luc Picard, der Bücherleser unter den Raumschiffkommandanten, sich mit einem Shuttle von seinem Schiff, der *Enterprise*, zu einer ferneren Raumbasis begeben. Begleitet wird Picard von dem jungen, sich sichtlich verlegen fühlenden Fähnrich Wesley Crusher. Der steht kurz vor seiner Prüfung für die Aufnahme in die Akademie der Sternenflotte, um wohl dereinst die Nachfolge im Kommandoraum eines der *Star-Trek*-Raumschiffe antreten zu können.

So offenbart sich uns aus dem 22. Jahrhundert der folgende Dialog gemäss Logbuch, Sternenzeit 42779,5:[2]
Picard: Ich habe dir doch ein Buch gegeben. Hast du es inzwischen gelesen, Wesley?
Crusher: Nur zum Teil.
Picard: Besser als gar nicht.
Crusher: Mir bleibt leider nur wenig Freizeit.
Picard: Es gibt kaum etwas Wichtigeres als das Studium der Philosophie.
Crusher: Bei meinem Examen wird mich sicher niemand nach William James fragen.
Picard: Nach wichtigen Dingen wird nie gefragt.

Ausgerechnet ein Buch! Wo Bücher im Jahr 2190 in einem *Star Trek* überraschend erscheinen mögen – dienen doch die von Hollywood mythopoetisch komponierten Utopien eines militärisch kolonisierten Weltraumes dazu, Innova-

1 Abschiedsvorlesung an der Universität Basel vom 8. 12. 2017. Der Autor dankt Katrin Sontag, Konrad J. Kuhn, Walter Leimgruber und Dan Diner, Ulrike Gehring, Johannes Moser, Jakob Tanner sowie Barbara Haering, Véronique Hilfiker, Gabrielle Rosenstein.

2 http://de.memory-alpha.wikia.com/wiki/Das_Herz_eines_Captains#Akt_III:_Das_Herz_des_Captains (1. 4. 2018). Wiedergegeben in einer Einleitung von Klaus Schubert und Axel Spree zu James, William: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alten Denkweisen. 1907. Hamburg 2016, S. VII.

tionsschübe hienieden auszulösen und das globale Kapital für die nächste Technologierunde auf die Beine zu bringen.[3]

Und ausgerechnet ein Buch von William James! Einem Philosophen des 19. Jahrhunderts – und dessen Bücher sollen offenkundig von Captain Picard von der *Enterprise* in die Akademie der Flotte geschmuggelt werden ...!? Und dann wünscht Picard auch noch, dass Crusher seine Studien auf Kunst, Geschichte und Kultur erweitert!

In meinen Vorlesungen über Konzepte und Theorien des Pluralismus setzte ich stets mit William James ein. Er ist einer der Begründer des philosophischen Pragmatismus und der Ziehvater der frühen Pluralisten und antirassistischen Rebellen im New York nach 1900. Deren Geistesverwandter wiederum war Franz Boas, der aus deutsch-jüdischer Herkunft stammende, in die USA emigrierte Begründer der jungen nordamerikanischen Kulturanthropologie.[4]

Quellen und Bedeutungen des Irrtums

Für William James war die Welt stets plural, und mehr noch: die Werte und Dinge in der Welt hingen stets zusammen, und zwar in mehr als nur einer Weise. Für James waren deshalb nicht die Dinge und Begriffe, sondern Relationen wesentlich für das Verstehen der Welt. Er sprach davon, dass die Welt als plurales Universum eine Wirklichkeit hervorbringt, die distributiv sei – eine Welt, die geistige wie materielle Güter, Symbole, Waren und Begriffe, ständig verbreitet. Unter den Vorzeichen einer neuartigen Digitalwirtschaft stellt dies vielleicht gängige Modelle der Welt heute noch stärker infrage als je zuvor. Unser Bewusstsein und unsere Handlungen gehen aus dieser Logik des Distributiven hervor. Und unsere Handlungen und das mit ihnen zusammenhängende instrumentelle Bewusstsein konstituieren erst die Realität.[5]

Aus- und Wechselwirkungen sind deswegen, wie der James-Schüler Horace Kallen diese Sicht unter dem Bezeichnung «Pragmatismus» auf den Punkt brachte, stets «der inhaltliche Kern von Wahrheit, Irrtum und Bedeutung».[6] Dieses Argu-

3 Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985, S. 425.

4 Kummer, Werner: Franz Boas und die antievolutionistische Wende in Anthropologie, Ethnologie und Linguistik. In: Volker Rodekamp (Hg.): Franz Boas 1858–1942. Ein amerikanischer Anthropologe aus Minden. Bielefeld 1994, S. 39–54; Weiler, Bernd: Die Ordnung des Fortschritts. Zum Aufstieg und Fall der Fortschrittsthese in der «jungen» Anthropologie. Bielefeld 2006, S. 296–365; Hart, Mitchel B.: Franz Boas as German, American, and Jew. In: Christoph Mauch, Joseph Salmons (Hg.): German-Jewish Identities in America. Madison 2003, S. 88–105; Lewis, Herbert S.: Boas, Darwin, and Anthropology. In: Current Anthropology 42/3, 2001, S. 381–406; Frank, Gelya: Jews, Multiculturalism, and Boasian Anthropology. In: American Anthropologist 99/4, 1997, S. 731–741.

5 James, William: A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy. London 1909; ders.: Pragmatism. And Four Essays from the Truth. Hg. von Ralph Barton. New York 1955; ders.: Some Problems of Philosophy. Hg. von Horace M. Kallen. New York 1911.

6 Kallen, Horace M.: Introduction. In: The Philosophy of William James. New York 1825, S. 9; Originalzitat: «Consequences are the essential content of truth, error, and meaning.» Vgl. Picard, Jacques: Ho-

ment stellt den Irrtum ins Zentrum der erkenntnistheoretischen Aufmerksamkeit und öffnet dem menschlichen Denken den Blick auf die Komplexität von Welterklärungen und Denkfiguren. Es schliesst an jene kritikübenden Verfahren in den Wissenschaften an, die sich um Aufklärung über falsche Götter bemühen und die Quellen grosser Irrtümer auskundschaften. Denn als Quellen solcher idolatrischer Fixierungen kommen eine Vielzahl autoritativer Episteme infrage – angefangen bei politischen Theologien oder popularen Religionen bis hin zu imaginierten Traditionen oder exzessiven Abstraktionen in den Fakultäten des Wissenserwerbes.[7]

So ist denn Wahrheit allenfalls der momentan letzte Zustand des potenziellen Irrtums, im Sinne von Karl Poppers Forderung nach Falsifizierung als einzig verlässlichem Verfahren.[8] Die Pragmatisten und vor allem die ihnen nachfolgenden Protagonisten des kulturellen Pluralismus misstrauten jedenfalls einer Welterklärung, die aus der Geschichte eine Stufenfolge modelliert, sei dies eine geschichtsphilosophische Dialektik des steten Fortschreitens oder eine Hierarchie kultureller Werte oder sozial postulierter Rassen. Auch die Kritik von Franz Boas galt dem Evolutionismus, jenem Schema einer chronologischen und linear-progressiven Entwicklung der Kultur vom «Einfachen» zum «Komplexen», von einem biologischen Determinismus oder einer kulturellen Hierarchisierung des Politischen ganz zu schweigen.

Zwar akzeptierten diese Rebellen die Lehren von Darwin, nicht aber deren Anwendung auf soziale Fragen und auf Erklärungen historischer oder gesellschaftlicher Entwicklungen. Pragmatisten, Pluralisten und Boasianer sahen sich in einem scharfen Gegensatz zu den Dialektikern als Vertretern eines geschichtsphilosophischen Denkens, das der Boas-Schüler und Kritiker Marvin Harris für das 20. Jahrhundert in radikaler Diktion als die «neo-hegelianische rassistische Vision, gemäss der die Volksseele sich zu unvergleichlichem Ruhm aufschwingt», beschrieben hat.[9] Auch der amerikanisch-jüdische Historiker Salo Baron schloss für Geschichte jeden Determinismus von vornherein aus, von den theologischen Mythen über Hegels Denken bis zu Spenglers Visionen. Umstände, Persönlichkeit und Zufälle würden den historischen Prozess ausmachen, und Geschichte hopple nicht auf einem Fuss oder drei Füssen einher, sondern marschiere vielmehr wie ein Tausendfüssler auf Hunderten von Beinen.[10] Das Forum für seine Rede war kein geringeres als der Gerichtsprozess um Adolf Eichmann in Jerusalem, wohin Baron 1961 als Zeuge geladen war. Kurzum mit Hermann Levin Goldschmidts kritischem

race Kallen (1882–1974). In: ders. et al. (Hg.): Makers of Jewish Modernity. Thinkers, Artists, Leaders, and the World They Made. Princeton, Oxford 2016, S. 220–232.

7 Vgl. Halbertal, Moshe; Margalit, Avishai: Idolatry. Cambridge, MA 1992, S. 109–136.

8 Für Popper wurde die Frage nach der Rationalität in der wissenschaftlichen Methode durch Einsteins Relativitätstheorie und das Schisma der Quantenphysik angestossen; vgl. Popper, Karl: Intellectual Autobiography. In: Paul Arthur Schilpp (Hg.): The Philosophy of Karl Popper. La Salle 1974, S. 3–181, besonders S. 77 und 101 ff.

9 Harris, Marvin: The Rise of Anthropological Theory. New York 1968, S. 272; Originalzitat: «Neo-Hegelian rascist visions of national soul working their way to ineffable glories».

10 Barons Memorandum und Aussagen für den Eichmann-Prozess, wiedergegeben in: American Jewish Year Book, 1962, S. 3–53.

Einwand gesagt, dem Hegel in den Fortschreibungen seit Platon als Entdecker des Widerspruchs, aber auch als dessen herrischer Gebieter in der Geschichte galt: «Nicht dort, wo ein Widerspruch laut wird, ist etwas falsch, sondern dort, wo keiner laut wird.»[11]

Doch zurück zum Sternenschiff *Enterprise* und seinem Captain – versucht doch dieser mit seiner Buchempfehlung tatsächlich neue alte Wahrheiten in die Akademie der Sternenflotte zu schmuggeln. Der forschende Beobachter würde darin ja gerne die Aufgabe erblicken, Neues im Alten und Altes im Neuen zu erkennen und zu deuten.[12] Nur ist leider Wesley Crusher nicht der richtige Mann dazu – ein viel zu wenig affizierter Nachfolger also! Zwischen dem Captain und dem Fähndrich besteht offenkundig eine Linie, die trennt und – es geht ja um die Akademie der Sternenflotte – gleichermassen über sich hinaus vermittelt.

Um welche Grenzen es sich bei *Star Trek* handelt und wer sich an welchen Massstäben moralisch aufschwingt, welche Vermittlungen gesucht und erfunden werden, wer Übersetzungen leistet und wozu – das wird in dieser Filmserie einer kolonialen Weltraumvision kaum weiter anschaulich. Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Klassifikation und Translation sind bekanntlich prominente Werkzeuge kolonialer Eroberungen. Wir begnügen uns zu sagen, dass es Akte der Unterscheidung und gleichzeitig Akte der Vermittlung sind, indem mittels Klassifikation und Translation heute der Begriff der Kultur als eine Praxis des Menschen in der Moderne verhandelt wird. Das Werk, auf das sich die Sorge dieser Verhandlungen konzentriert, ist heute die Kohärenz des menschlichen Selbst – ein Problem, das unter dem schillernden Begriff «Identität» firmiert und vom schwierigen Versuch kündet, moderne und andersmoderne Subjektpositionen und multiple Lebenskonzepte in den Griff zu bekommen. So besehen, wie Edward Sapir in einem berühmt gewordenen Satz argumentierte, liege der wahre Ort der Kultur in den Interaktionen von Individuen und der je subjektiven Wahrnehmung von Bedeutung aus diesen Teilhaben.[13] Mir scheint, dass die Frage nach Kohärenz und Interaktionen in pluralen Gesellschaften nicht wenig auf Grenzen als Denkfiguren und Demarkationsvorgängen bezogen sind – oder, wie die Pragmatisten sagen, auf Irrtum und Wahrheit, wodurch distributiv erst Bedeutungen entstehen, die dann auf Kohärenz als ein Ausdruck von Lebenskunst hin befragt werden.

Ich will mich hier einer besonderen Denkfigur zuwenden, die für den vergeblichen Versuch des Enterprise-Captains im Raum steht, den subversiven William James in die Akademie der Sternenflotte einzubringen, einer Grenzfigur *par excellence*: dem Schmuggler.

11 Goldschmidt, Hermann Levin: Freiheit für den Widerspruch. 1973. Wien 1994, S. 14.

12 Burckhardt-Seebass, Christine: Von der kulturellen Natur der Geburt. In: Innovation und Wandel. Festschrift für Oskar Moser zum 80. Geburtstag. Hg. von Burkhard Pöttler et al. Graz 1994, S. 67–78. Picard, Jacques: Skepsis und Numinosität. Imaginationen des ‹Alten› in der amerikanisch-jüdischen Gegenwart. In: Matthias Konradt, Rainer Christoph Schwinges (Hg.): Juden in ihrer Umwelt. Akkulturationen des Judentums in Antike und Mittelalter. Basel 2008, S. 255–274.

13 Sapir, Edward: Culture, Language, and Personality. Selected Essays. Hg. von David G. Mandelbaum. Berkeley 1961, S. 151. Zum Konzept der Kohärenz vgl. Schmidt, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt am Main 1999, S. 250–257.

«Schmuggeln»

Daniel Boyarin beginnt sein Buch *Border Lines* (2004), das von den Konstruktionen idealer und territorialer Grenzen zwischen neu erfundenen «Religionen» – in diesem Fall von Juden- und Christentum in der Antike – handelt, mit einer chinesischen Legende. Während dreissig Jahren schob ein Mann täglich eine mit Sand beladene Karre über die Grenze am Zollhaus von Tjiuna. Nichts war wertloser als Sand, der auf beiden Seiten in Hülle und Fülle vorhanden war. Der Zöllner stach stets in den Haufen hinein, konnte aber im Sand keine Schmuggelware entdecken. Er blieb trotzdem misstrauisch und war überzeugt, es mit einem Schmuggler zu tun zu haben. Als beide reifer wurden und alsbald den Ruhestand erreichten, fragte der Zöllner den Händler, was er denn da die ganze Zeit über die Grenze gebracht habe. «Schubkarren! Ich habe Schubkarren gestossen, das war doch ersichtlich ...»[14]

Diese Geschichte kann nicht nur aufzeigen, wie Überschreitungen offenkundig heimlich vor sich gehen können, sondern wie Grenzen wechselseitig aufgerichtet werden. Auf beiden Seiten lebte es sich für Menschen, die hybrid in sandigen Zonen wohnen wollen, ganz gut, doch gleichzeitig sind sie charakterisiert als «Borderliners», als Praktikanten häretischer Riten und Lebenskonzepte. Boyarin geht es um den spezifischen Fall, wie sich in der Antike sogenannte Religionen dank gemeinsam geteilter Ideen – eine Reihe abstrakter Begriffe und das Schreiben von Texten und Kommentaren – in verschiedenen Zonen wirksam voneinander abgrenzten, dabei jedoch dialektisch von einem gemeinsamen Begriffsvorrat, von gemeinsam geerbten Vorgaben zehren konnten. So gesehen scheinen Grenzen für den Schmuggel der Episteme konstitutiv zu sein: Die Verfasser orthodoxer, also rechtslehrender Texte sind in diesem Spiel die Zöllner, welche die penible Reinlichkeit der Ideen und Lehren überwachen, dafür aber auf die Schmuggler angewiesen sind, um über Begriffe zu verfügen und sich damit selber die wirkmächtige «Sinnstiftung» aneignen zu können, welche ihre je eigene Rolle legitimiert. Indes spielen die Schmuggler eine andere, bedeutende Rolle, indem sie den Hütern der Orthodoxie Weisheitsbestände entreissen, sie über Grenzen hinweg vermitteln und fremder Rezeption zugänglich machen. Sie bedienen gleichsam die Wechselstuben, in denen differente Weisheitsliteraturen gehandelt und ausgetauscht und von fremden Institutionen übernommen werden. In diesem Vorgang können solche Bestände schliesslich zu Universalien transformiert werden, die als Weisheitsliteratur ins Archiv unserer immatriellen Kulturgüter eingelagert erscheinen.

Diese Konstellation wirft ein Licht auf jenes Verfahren, das wir ex post dann gerne «Tradition» nennen: Schon immer stand der verschriftlichte Text einer gestifteten Religion in antagonistischem Verhältnis zu seiner mündlichen Auslegung, das heisst zu seiner Kommentierung, zur Umdeutung des Kanons und solcherart zur Fortschreibung, die auf Augenhöhe mit dem kanonisierten Text der Alten stehen will und sich selber als Tradition deklariert. Dazu gehört auch das durch ironische Zitierung hergestellte Verhältnis zwischen vergangenem

14 Boyarin, Daniel: Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity. Philadelphia 2006, S. 1–33.

Ereignis und literarischer Novelle.[15] Wir haben es dann mit einer heterogenen Gruppe von Texten zu tun, die mittels Neuinszenierungen kanonisierter Figuren neue Collagen aus Versatzstücken unterschiedlicher Provenienz – darunter eingeschmuggelte Motive und Stücke aus «fremden» oder auch zeitweise vergessenen Kulturen – zu einem zeitgenössischen Ganzen verbinden; dieses Verfahren hat René Bloch durchaus treffend mit der prägenden, generalisierungsfähigen Metapher «Drehbühnen» bezeichnet.[16] Wo es jedoch – über bloss von Heterogenität kündende Demarkationslinien hinausgehend – zur finalen Trennung von einer bestehenden Kultur oder einem fixierten Kanon kommt, also zu einer als revolutionär beziehungsweise genauer als rebellisch zu charakterisierenden Neuerung, kann mit Georg Simmel vermutet werden: «Die Selbsterhaltung sehr junger Vereinigungen fordert strenge Grenzsetzungen und zentripetale Einheit und kann deshalb dem Individuum keine Freiheit und Besonderheit innerer und äusserer Entwicklungen einräumen.»[17] Wirkungsgeschichtliche Grenzverhältnisse konstituieren in der Folge die einander entgegengesetzten, sich scharf bekämpfenden, doch letztlich bezüglich des gemeinsamen Erzählbestandes aufeinander angewiesenen Traditionen, die ihren Kanon machtvoll verwalten.[18] Das gilt gewiss auch für die Akademie der Sternenflotte im Jahr 2180, insofern sich – in semiotischer Hinsicht – die filmisch vorgeführte «Innenwelt» dieser Institution als Beispiel einer solchen Denkmacht lesen lässt.[19]

Deswegen ist auch Folgendes bezüglich solcher Institutionen zu beobachten: Konversionen erregten und erregen stets Verdacht und Verdächtigungen. Der *converso* wird in dieser Perspektive nie Frieden mit sich selbst finden und eher selten Achtung und Vertrauen seitens Dritter und Offizieller erhalten. Als Denkfigur kann er gar als Schlepper erscheinen, der sich auf die Seite von Flüchtenden und so einer ausgewiesenen Gerechtigkeitsvorstellung stellt. Er tritt auf die Geschichtsbühne als Konversionsfigur des Schmugglers, welcher Häresie, Lüge, Nestbeschmutzung, Verrat und Terror zugeschrieben werden. Nichts macht dies deutlicher als die Rede von der «Reinheit des Blutes», mit der im Mittelmeerraum die drei Religionen des Buches als unerbittliche Zöllner operierten. Die bereits 1451 in einem toledanischen Gesetz festgelegte *limpieza de sangre* war eine strafrechtliche Sanktionierung falscher körperlicher Herkunft durch die Inquisition. Mit der Vernichtung Zehntausender *conversos*, die als Juden die christliche Taufe zu «empfangen» sich gezwungen fanden, trug die Kirche auch ihr eigenes Taufsakrament in der Nachfolge Jesu auf

15 Vgl. Scholem, Gershom: Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum. In: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt am Main 1970, S. 90–120.

16 Bloch, René: Jüdische Drehbühnen. Biblische Variationen im antiken Judentum. Tübingen 2013.

17 Georg Simmel: Die Grossstädte und das Geistesleben. In: ders.: Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen. 1903. Hg. von Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main 2008, S. 326.

18 Funkenstein, Amos: Jüdische Geschichte und ihre Deutungen. Frankfurt am Main 1995, S. 34–54. Vgl. dazu auch Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München 2015, S. 79–119.

19 So sei hier hingewiesen auf Lotman, Jurij M.: Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur. Frankfurt am Main 2010. Diesen vergessenen Autor gilt es erst noch zu entdecken!

den Scheiterhaufen.[20] Die Blutmetapher[21] als distinktives und herrschaftliches Kriterium übertrug sich alsbald von mediterranen Ufern in die atlantischen Kolonien und in der Moderne schliesslich in weitere juristische, politische und kulturelle Argumente – bis zu den Nürnberger Gesetzen von 1936.

Die «Reinheit des Blutes» übersetzte sich also von den Begriffen der Theologie in vermeintlicher Nachfolge Gottes in die ihnen nachfolgenden säkularen Begriffe der Biologie, die von Menschen in Kategorien von «Farben» und «Rassen» redeten. In der atlantisch-kolonialen Welt Europas und der beiden Amerika kontrastiert dies freilich mit einem anderen Prinzip, dem «Recht der Völker». Anfänglich wurde damit die neue koloniale Weltordnung legitimiert. Hier verschränkte sich die repressive Rede von der «Blutreinheit» mit der expansiven Rede vom «Recht der Völker». Doch das die Blutreinheit ergänzende koloniale Herrschafts- und Missionsinstrument schlug alsbald um in die frühzeitliche menschenrechtliche wie theologische Begründung eines antikolonialen und Sklaverei ablehnenden Völkerrechts, erstmals vorgetragen von spanischen und portugiesischen Autoren.[22] Diese Bestrebungen säkularisierten sich alsdann zu den Bürger- und Menschenrechten unserer Zeit.[23] Hier gewinnt diesmal der Enterprise-Captain als Vertreter einer Gegen- und Schmuggelgeschichte im Innenraum des Denkens. Allerdings ist diese Entwicklung zu einer humanistischen Auffassung von Leben völkerrechtlich erst gesichert worden nach zwei verheerenden Weltkriegen, der Vernichtung der Juden in Europa und dem Zusammenbruch der Kolonialreiche, wobei das Schicksal der Opfer zwischen Dekolonisierung und Bemäntelung von Kolonisierung schwankte.[24] Nichts kann die Transformierung der Episteme auf lokalgeschichtlicher beziehungsweise volkskundlicher Ebene deutlicher machen als zwei Titel, in der jüdische und irische Enkel den Klassenaufstieg ihrer Grosseltern um 1940 in Brooklyn als eine Farben und Blut «reinigende» Konversion beschreiben: «When Irish became white» und «When Jews became white».[25] Es handelt sich um eine verdeckte Verschiebung, um einen Schmuggel, wenn Klassen- und Machtverhältnisse in Farbmetaphern für Rasse- und Religionszuschreibungen gekleidet werden.

20 Gerber, Jane S.: The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience. New York 1994, S. 127–132.

21 Zur Blutmetapher in einem volkskundlichen Kontext vgl. Keller, Zsolt: Der Blutruf (Mt 27,25). Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900–1950. Göttingen 2006.

22 Dazu gehören die Schriften der Theologen und Juristen Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und Francisco Suárez, die noch vor Hugo Grotius und Emer de Vattel Position gegen Sklaverei als ein rassistisches «Menschen»- und Völkerrecht bezogen. Vgl. Böckenförde, Ernst Wolfgang: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter. Tübingen 2002, S. 338–351; Birr, Christine: Recht als Argument in Bartolomé de Las Casas' *Tratate sobre los indios que han sido hechos esclavos*. In: Kirstin Bunge et al. (Hg.): Kontroversen um das Recht, Stuttgart-Bad-Cannstatt 2013, S. 93–126.

23 Koskenniemi, Martti: The Gentle Civilizers of Nations. The Rise and Fall of International Law (1870–1960). Cambridge 2001; Thürer, Daniel: International Humanitarian Law. Theory, Practice, Context. The Hague 2011.

24 Afrika ist nebst Indien dafür exemplarisch; vgl. Callahan, Michael D.: The League of Nations and Africa 1929–1946. Oregon 2004.

25 Brodkin, Karen: How Jews Became White. In: Steven Gregory, Roger Sanjek (Hg.): Race. New Brunswick, NJ 1994, S. 78–102; Ignatiev, Noel: How the Irish Became White. New York 1995. Vgl. auch Carlson, Lewis; Colburn, George A.: In Their Place. White America Defines Her Minorities 1850–1950. New York 1972.

«Rebellieren»

Jetzt ist deutlich geworden, dass wir es bei Schmugglern, *conversos* und ihren akademischen Spätlingen, den kulturrelativistischen Pragmatikern, Pluralisten, Boasianern und Kulturanthropologen, auch mit Rebellen zu tun haben könnten. Ihr Medium ist die Gegenerzählung, die Gegengeschichte, um den dominanten und institutionell akzeptierten Narrativen der Weltschöpfung eine Subversion eigener Diktion entgegensetzen zu können, indem eine *andere* Genesis erzählt und verbreitet wird.[26] Ich will dies an einer anderen Sternenspezies vorführen, den Kabbalisten. Ihr grosser akademischer Bezeuger ist Gershom Scholem, der in Bern – zu dieser Zeit eine Universität im Zeichen des Liberalismus – mit Walter Benjamin die «Universität Muri» genannte Gegenbewegung gegen die etablierte Judaistik vorbereitete.[27] Es war eine deutliche Konversion des Wissens, die auf das hochkanonisierte Verständnis der damaligen Wissenschaft zielte. Gegenstand des wahrhaft gnoseologischen und nietzeanischen Anstosses war jene «Wissenschaft des Judentums», die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts als eine akademische Rationalisierung des Jüdischen im Geiste des bürgerlichen Idealismus herausgebildet hatte. Seitdem der «Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums» 1819 mit Leopold Zunz, Eduard Gans, Heinrich Heine und vielen anderen Form und Wirkungen angenommen hatte, lag zwar ein von Zunz 1825 formuliertes – wie Scholem es ausdrückte – «grossartiges, jugendliches Programm für eine wahre Volkskunde der Juden»[28] im Geist der deutschen Romantik vor, und diese Wissenschaft entfaltete auch ihre Wirkungen in vielfältigen Varianten durch das 19. und frühe 20. Jahrhundert[29] – von Heinrich Graetz bis in die Tage von Protagonisten einer jüdischen Volkskunde wie Friedrich Salomon Krauss und Max Grunewald, die mit dem Geschichtswerk von Graetz, das als Gegengeschichte zum Diskurs der Mehrheitsgesellschaft gelesen werden konnte, vertraut waren.[30]

Als in der Zeit des Ersten Weltkrieges mit Gershom Scholem, Walter Benjamin, Hans Jonas und anderen eine junge Generation von deutschen Juden die Bühne des intellektuellen und wissenschaftlichen Diskurses betrat, nahmen sie radikal Abschied von jener geglätteten Akademiewelt, der man die liberal-kulturellen Leitbil-

26 Vgl. Greenblatt, Stephen: The Rise and Fall of Adam and Eve. London 2017, S. 21–65.

27 Biale, David: Scholem in Switzerland. In: Konrad J. Kuhn, Katrin Sontag und Walter Leimgruber (Hg.): Lebenskunst. Erkundungen zu Biographie, Lebenswelt und Erinnerung. Köln 2017, S. 125–132; Kneubühler, Monika: Die Universität Bern als Wirkungsort und Durchgangsstätte jüdischer Philosophen. In: René Bloch, Jacques Picard (Hg.): Wie über Wolken. Jüdische Lebens- und Denkwelten in Stadt und Region Bern, 1200–2000, Zürich 2014, S. 282–288. Scholems und Benjamins eigene Zeugnisse in Scholem, Gershom: Von Berlin nach Jerusalem. Frankfurt am Main 1977, S. 137–148; ders.: Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt am Main 1975, S. 69–110.

28 Scholem, Gershom: Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt. In: ders.: Judaica. Frankfurt am Main 1963, S. 147–164, hier S. 151.

29 Carlebach, Julius (Hg.): Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa. Darmstadt 1992; Schorsch, Ismar: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. Hanover 1994.

30 Graetz hatte auch eine populäre Version publiziert, siehe Graetz, Heinrich: Volkstümliche Geschichte der Juden. Leipzig 1888. Zum Werk von Graetz als «Gegengeschichte» vgl. Heschel, Susanna: Jewish Studies as Counterhistory. In: David Biale, Michael Galschinsky, Susanna Heschel (Hg.): Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism. Berkeley, London 1998, S. 101–130.

der verdankte und die nun als Entfremdung wahrgenommen wurde.[31] Scholem kritisierte gerade jene Ambivalenz, die der Funktion der Wissenschaft vom Judentum im Verlauf eines Jahrhunderts eingeschrieben worden war, jenes kontributorische Narrativ, wie es Daniel Jütte bezeichnet, mit dem die Wissenschaft des Judentums versuchte, einen «im Judentum schon immer vorhandenen fortschrittlichen und der Vernunft verpflichteten Forschergeist vor Augen zu führen», dem die volkskundliche Erforschung mystischer und arkaner Praktiken höchst suspekt waren.[32]

Scholem trug seine Kritik nach 1945 in zwei Reden vor, scharf polemisierend in Hebräisch an seiner Universität in Jerusalem, etwas milder in Deutsch in London am Leo Baeck College. Auf der einen Seite wird der Versuch, die Wissenschaft vom Judentum durch Universalisierung, Konfessionalisierung und Idealisierung von aller lebendigen und widersprüchlichen Glut im Keller der Gesellschaft und Geschichte zu reinigen, als ein eifriges, aber «kastriertes Idyll» im Salon bewertet, das die «erschütternden, aufrührerischen und sprengenden Elemente» und den «irrationalen Stachel» jüdischer Narrative verheimlicht, um sich dafür in bürgerlicher Apologetik und reinlich gebügelter Wissenschaft zu üben.[33] Volkskundliches und das Versprechen von Zunz – von der Mystik und Okkultem über das Räuberwesen bis hin zu Alltagsleben und sozialer Randständigkeit – sei in dieser «theologisierenden» Diktion auf der Strecke geblieben. Auf der anderen Seite produziere diese Wissenschaft eine sentimentale, antiquarisch-bewahrende Energie, indem sie sich zwar historisch-kritischer Methodik und philologischer Akribie öffnet und so ihre Denkfiguren und Zugriffe verfeinert, aber an der letztlich der «Hauch des Begräbnishaften haftet» und die in dieser Funktion als Wissenschaft von Scholem als «Liquidation von innen», als Zerstörung des Jüdischen und seiner «lebendigen Zukunft», bewertet wird.[34] Auch Walter Benjamins berühmte Figur «Der Engel der Geschichte» symbolisiert diese fundamentale Doppelung. Sein Engel der Moderne, der *Angelus novus*, blickt – Zeichen der Ambivalenz – mit dem Rücken zur Zukunft auf die Vergangenheit, wo der an ihm vorbeiwehende Paradieswind dem forschenden Auge bloss noch die alten Trümmer zu einer Landschaft aus Erinnerungsstücken aufschichtet.[35]

31 Dazu eine die liberale Kulturbewegung als Illusion und Entfremdung charakterisierende zeitgenössische Analyse von Wiener, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation (1933). Neudruck Berlin 2002. Zum Kontext vgl. Volkov, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. München 1990, S. 111–130.

32 Jütte, Daniel: Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800). Göttingen 2011, S. 324 f.

33 Scholem, Gershom: Judaica 6. Die Wissenschaft vom Judentum. Frankfurt am Main 1997, S. 9–52, hier S. 32, 38, 43. Es handelt sich hier um die deutschsprachige Übersetzung von Scholems hebräischer Schrift aus dem Jahr 1944. Diese Version ist ungleich schärfer formuliert als der 1959 in London auf Deutsch gehaltene Vortrag, abgedruckt in Scholem, Gershom: Judaica. Frankfurt am Main 1963, S. 147–164.

34 Scholem, Judaica (Anm. 28), S. 153. Vgl. auch ders.: Alchemie und Kabbalah. In: Judaica IV, Frankfurt am Main 1984, S. 19–128.

35 Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge. Frankfurt am Main 1983.

Die zugrunde liegende Ambivalenz ist in der geschilderten Konstellation im widerstreitenden Verhältnis von Konstruktion und Dekonstruktion aufzusuchen – und dies war letztlich eine Frage der politischen und epistemologischen Positionierung. Auch wenn es um die Frage von Wahrheit und Wissen ging – um Gnosis und die rebellische Imagination des Jüdischen als zivilisatorische Kultur der Selbstbestimmung –, bleibt bei Scholems Polemik und mancherlei boshaften Hieben eine glaubhaft selbstreflexive Seite haften, indem er sich in die eigenen akademischen Reihen hinein gegen alle «grosssprecherische nationale Phrase» verwahrt.[36] Es ist ein selbstkritischer Satz, aus dem man für diese Biografie gar einen Hauch Demut lesen mag. Weswegen wir uns den Satz merken wollen: «Wir traten als Rebellen an, als Nachfolger finden wir uns wieder»!

«Nachfolgen»

Nachfolgen also – ein viel zu grosses Thema! Es ist eine Ankündigung, dass ich mich in den kommenden Jahren damit beschäftigen will. Hier kann ich nur zwei Schlüssel aus einem Schlüsselbund nennen.

Einmal geht es um den Vorgang des Übergreifens, des Weiterreichens, der Umverteilung, dem zufolge eine Gesellschaft immer als «*distributive* Gemeinschaft» zu betrachten ist – ein Begriff von Michael Walzer, der ihn fraglos William James verdankt. Was also distribuiert, verteilt eine solche Gemeinschaft? Welche Gaben werden weitergereicht? Eben eine Vielfalt von materiellen, sozialen und symbolischen Gütern, die sich auf eine Vielfalt autonomer Bezirke verteilen – Gesundheit, Sicherheit, Freizeit, Familien, Religionen, Akademien und viele mehr. Der Charakter des Distributiven verlangt ein gutes Verhältnis zwischen diesen Bezirken, indem sie in gegenseitigen Nachfolgen ein gemeinsames Modell der Konvertierungen von Gaben herausbilden müssen. Die Welt als Plural muss eben durch solche Konversionsmodelle herrschaftliche Dominanzen und damit Krisen und Revolten vermeiden. Schubkarren und Schmuggelwaren werden in solchen Modellen notwendig eliminiert, weil auch Schmuggelwaren in Wechselstuben – aber in welchen? – eingetauscht werden müssen. Ansonsten geriete die Denkfigur des Schmugglers zu einer Devianzfigur des Räubers oder allenfalls zur populären Figur des Abenteurers, der gerne mit einer unterhaltsamen Fussnote bedacht wird oder Anlass zu Spielfilmen bietet.[37] Denn ein grenzenloser Anspruch in solchen Nachfolgen birgt die Gefahr der Korruption – was so viel heisst, dass ein wahrlich unverkäufliches Gut in ein beliebig handelbares Gut mit einem Preis konvertiert würde. Als unverkäuflich gelten die individuelle Freiheit (das Gegenteil von Sklaverei), das politische Mandat (als kein Ämterkauf), die Justiz (gekaufte Richter wären das Ende der unabhängigen Rechtsprechung) oder auch der sportliche Wett-

36 Scholem (Anm. 33), S. 49 f. Die Kritik richtete sich gegen solcherlei Tendenzen an seiner eigenen Universität in Jerusalem, wo er seit 1925 wirkte.

37 Vgl. das Kapitel zum Räuberhauptmann Abraham Picard bei Heymann, Fritz: Der Chevalier von Geldern. Eine Chronik der Abenteuer der Juden (Amsterdam 1937). Köln 1963, S. 384–402.

bewerb (bestochene Schiedsrichter und gedopte Sportler gibt es leider) ... – die Liste möglicher Wahrheiten und Irrtümer ist einprägsam genug.

Es ist evident, dass diese Probleme im Problem jeglicher Nachfolge fassbar sein können. Eine Spur kann uns in die Antike führen, zum Philosophen Sokrates, der seine Richter, die ihn zum Schierlingsbecher, das heisst zur Selbsttötung, verurteilten, an die Unentgeltlichkeit seines Unterrichts erinnerte. Nach Sokrates gibt es eben Güter, die keinen Handelspreis haben können, weil Wahrheit sich nicht mit Geldzahlungen, sprich Gewinnmaximierung, vereinbaren lassen. Einzig Respekt verträgt sich mit Wahrheit. Dies zu rechtfertigen unterlässt Sokrates – und verbietet sich solcherart im Grunde eine Nachfolge, die in seinen Augen nur Korruption der Wahrheit bedeuten müsste. Diese Sachlage dokumentiert Franz Boas mit der Aussage eines Kwakiutl-Schamanen im kanadischen Norden: Ein wahrer Schamane erlaube denen, die er geheilt hat, nicht, dass sie ihn bezahlen.[38] Wissen und Geld, so hat hingegen Aristoteles diese Unverträglichkeit abgemildert und neutralisiert, lassen sich nicht mit demselben Mass messen.[39]

Ein weiterer Hinweis für das Problem der Nachfolge wäre dann die von Marcel Mauss eingeführte Anthropologie der Gabe und Gegengabe. Marcel Hénaff hat, von Mauss ausgehend, dieser Thematik eine höchst inspirierende Studie gewidmet.[40] Im Verhältnis von Gabe und Gegengabe, das heisst im Austausch von Geschenken, wie ebenso bei zeremoniellen Opfergaben oder symbolischen Gesten und Gunstbezeugungen liegt wesentlich ein Zug einer zwar ungleichen, aber potenziell emanzipationsfähigen Anerkennung. Den Fremden beziehungsweise den Anderen als einen möglichen Nachfolger zu sehen, wäre dann der enorme, aber konsequente Schritt weg von alten Gunst- und Gnadenverhältnissen hin zu einer distributiven Gerechtigkeit.

Ich will für diese Fragen jedoch ein einfacheres, anschauliches Dokument aus der Moderne anführen. In seinem Roman *Das Zusammensetzspiel* von 1976 thematisiert Kurt Guggenheim das Verhältnis von Vermieter und Mieter in der Modellsituation der 1970er-Jahre. Schlüsselthema ist der Wohnungswechsel des Mieters und die alte Abhängigkeit von der Gunst des Vermieters, wenn die Umziehenden anderen Umziehenden nachfolgen.[41]

Diese Nachfolge wirft die bange Frage auf, ob der Organismus, das Haus, in das man zieht, das «fremde Herz [...] annehmen oder abstossen» wird.[42] Das fremde Herz – dies ist im Roman die Perspektive des Wohnmieters, der als Ich-Erzähler in der Figur des Hans Hiersinger, Leiter des Instituts für Volkskunde der Universität Zürich, Gestalt annimmt. Der Vermieter, der stets die Nachfolgenden bestimmt,

38 Boas, Franz: The Religion of Kwakiutl. In: Columbia Contributions to Anthropology, Bd. X. New York 1930, S. 1–40.

39 Aristoteles: Eudemische Ethik. Hg. von Franz Dirlmeier. Berlin 1962, S. 88.

40 Hénaff, Marcel: Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie. Paris 2002.

41 In volkskundlich-kulturanthropologischer Hinsicht wird der Umzug thematisiert von Gyr, Ueli: Zwischen Anfang und Ende, Ende und Anfang. Verortungen des modernen Wohnungswechsels. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 103 (2007), S. 269–283.

42 Tagebuchnotiz vom 9. 2. 1970. In: Guggenheim, Kurt: Das Zusammensetzspiel. 1977, Werke, Bd. V. Hg. von Charles Linsmayer. Frauenfeld 2003, S. 354.

aber kann von sich sagen: «Wer ein eigenes Haus besitzt, hat es leichter, an Gott zu glauben.»[43] Hier steht auf angeblicher Wahrheit bloss eine Preisetikette, die das menschliche Herz zu einem verkäuflichen Gut macht, weil es durch den Erwerb erst Bedeutung gewinnt. Der Gegenstand, dem sich nun Hans Hiersinger in seinen volkskundlichen Forschungen zuwendet, ist konsequenterweise das Warenhaus, das Paradies der Damen und Herren, in dessen Kultusräumen die Waren, das Geld, die Mode, der Geschmack in sinnlicher und schneller Abfolge fliessen. In den mondänen Passagen und Palästen der Warenhallen ereignen sich die Rituale neuartiger Übergänge in der Moderne. Und das empirische Verfahren, das Hiersinger als Gesellschaftswissenschaftler diesen zirkulären Verhältnissen aus Gütern, Symbolen und Emotionen zukommen lässt, ist auch mit urbaner Ethik, mit Agglomeration, mit Generationen eng verknüpft, mit den Ritualen der Stadtbewohner und mit der Wäsche der Schweizer und Schweizerinnen. «Mit Verhaltensprojekten den Allgemeinzustand einkreisen» – diese Ansage einer analytischen Empirie generiert aus dem in der Kartei abgelegten Material das Wissen, dem der Volkskundler auf die Spur kommen will, ohne sich an eine vorprägende epistemische Instanz anzuhängen: «Gibt's ein Gesetz, es wird sich offenbaren. Du bist kein Philosoph, kein Psychologe, kein Prophet und kein Weltverbesserer, Hiersinger! Ein Hiersinger bist du. Also singe hier! Es soll nichts gelten in meiner Kartei als die sinnliche Wahrnehmung [...] die Beobachtung aus Distanz, ohne Auffälligkeit.»[44]

Das Gesetz? Wirklich das Gesetz? Aus der Materialität empirisch erkundeter Wirklichkeit angeblich ohne Auffälligkeit geschält? «Wir werden sehen ...», wie es so gerne heisst, im Dialekt eben «mer wey de luegä ...»! Und dabei kommt es zur Begriffswende: Guggenheim nennt dieses empirische Verfahren – in paradoxer Wendung zum scheinbar Metaphysischen, das an einen radikal modernen «Sinai» erinnern mag – die «Anthropologie der Offenbarung», auch «Soziologie der Offenbarung». Genauer: Wissenschaft als Offenbarungsgeschehen, von unendlicher Neugier und Offenheit geboren, aber erst in einer Metapher des Numinosen anschaulich zu fassen und eben aufgrund dieser Unfassbarkeit leidenschaftlich beforscht. Ein Etwas zwischen Wahrheit, Irrtum und Bedeutung, welches erst in der Nachfolge zum vielleicht, aber nie gewiss Offenbarten beschrieben werden kann ...

Voilà – mehr will ich hier nicht sagen zum grossen Thema «nachfolgen». Ausser, dass jetzt mit diesem Thema verknüpft ein letztes Wort ansteht, nämlich zur Kunst des Abschiednehmens.

43 Guggenheim, Kurt: Das Zusammensetzspiel. 1977, Werke, Bd. V. Hg. von Charles Linsmayer. Frauenfeld 2003, S. 287. Im Kontrast dazu die merkwürdige Wendung ins Metaphysische: «Gott lebt und hat mich angenommen», S. 215.

44 Ebd., S. 195.

«Abschied nehmen»

Mit dem Nachfolgen und dem Abschiednehmen bewegen wir uns aus verständlichen Gründen im Reich der Rituale, sei es in deren zeremonieller Form, sei es in einer ihrer spielerischen Varianten. Und ritualisierungsverdächtig ist der Abschied in besonderer Weise, will doch das Abschiednehmen – irgendwo zwischen Bestattungsritual und Wiederauferstehung liegend und so in eine mildere Klimazone hinein klassifizierbar – als Problemgut einer Passage und Parusie nicht dem Zufall überlassen sein. Weit mehr dient das Ritual des Abschieds der Darstellung des guten Gelingens, das wohl jede Träne trocknen soll und so auch über Wahrheiten hinwegtäuschen mag. Rituale als analytisches Konzept zeichnen sich durch Merkmale wie einen bestimmten Ort, die Nutzung bestimmter Gegenstände, Symbolhandlungen, eindrücklich aufgeführte Gesten und Szenarien, die spezielle Schmückung des Körpers und gar besonders bereitete Nahrungsmittel aus. Vor allem folgen sie bestimmten Standards und haben wiederholenden Charakter. Letzteres, die Wiederholung, macht ja auch die Dialektik und Paradoxie der rituell begangenen Abschiede aus – wer deren Form einhält, zeigt auch an, dass ein Bleiben oder Wiederkommen möglich wäre, aber in diesem unserem Fall niemals ganz wahr werden darf. Der rote Teppich weist eben stets in entgegengesetzte, in beide Richtungen, zum Eingang wie zum Ausgang, und die Fanfaren ertönen beim *welcome* wie beim *farewell*, beim *partir* wie beim *arriver*.[45] Und genau daraus schöpft sich ja der gute Teil von jenem Optimismus, der das Ritual des Abschieds zu einer Lebenskunst macht, die dem Eigenen wie dem Anderen zum Wohle und guten Leben gereichen wird.

Wer sich dem Ritual des Abschieds widersetzt, könnte zwar als anarchischer Solitär, ausserhalb der Gemeinschaft, seine «Wahrheit» leben – doch diese Wahrheit wäre bloss ein «Gespenst», das als wahnhaft oder gar als barbarisch zu gelten hätte. Dazu kann ich hier einen letzten Zeugen aufbieten, und dies aus einem Klassiker, den viele hoffentlich aus Deutschstunden am Gymnasium kennen mögen: Das Bühnenstück und Aufklärungsmärchen *Nathan der Weise*, mit dem Gotthold Ephraim Lessing seinem Freund, dem jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn, ein Denkmal setzte.[46] Ich folge darin teilweise einem meiner frühen akademischen Lehrer, dem Lyriker und Essayisten Peter Horst Neumann.[47]

45 Siehe Köhle-Herzinger, Christel: Willkommen und Abschied. Zur Kultur der Übergänge in der Gegenwart. In: dies.: Alltagskultur, sakral-profan. Ausgewählte Aufsätze. Hg. von Anita Pagus und Kathrin Pöge-Alder. Münster 2011, S. 11–28, besonders S. 23 f.

46 Zur Aktualität Mendelssohns meine Deutungen in Picard, Jacques: Moses Mendelssohn in New York. Über die Idee der Menschenrechte und die Paradoxie von Universalität und Partikularität. In: Catherine Bosshart-Pfluger, Joseph Jung, Franziska Metzger (Hg.): Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktionen von Identitäten. Frauenfeld, Stuttgart, Wien 2002, S. 51–76; ders.: Der Ungrund des Widerspruchs. Zur Aktualität von Moses Mendelssohn. In: Myriam Bienenstock, Pierre Bühler (Hg.): Religiöse Toleranz heute – und gestern. Freiburg, München 2014, S. 144–161.

47 Neumann, Peter Horst: Erschriebene Welt. Essays und Lobreden von Lessing bis Eichendorff. Aachen 2004, S. 27–33; ders.: Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen. Stuttgart 1977, S. 60–75.

Es ist in diesem Bühnenstück der Derwisch, Al-Hafi, der «Barfüsser», der sich dem Ritual verweigert. Diese Nebenfigur ist das dramatisch funktionale Pendant zum anderen Barfüsser, der Nebenfigur des christlichen Klosterbruders. Und beide zieht es weg von Jerusalem, dem Ort der Toleranz, an dem das lessingsche Aufklärungsmärchen spielt. Der eine Fromme wünscht sich eine Einsiedelei auf dem Berg Tabor, den anderen zieht es an den Ganges. Der Derwisch hat es eilig, weil er dem Angebot des Sultans, ihn, den Bettler, zum Finanzminister zu machen – eine motivische Variante des Bettlers als wahrer, weil schuldfreier König –, entkommen will. Er verwirft diese Möglichkeit als «Geckerei», als eitle Posse politischer Macht. So enteilt der Derwisch gen Osten, zum Ganges hin, und verweigert sich dem rituellen Abschied, so eilig hat er es, zu seiner wahren Bestimmung zu gelangen. Ein flüchtiges «Lebt wohl» muss genügen. Dem weisen Nathan bleibt nur nachzurufen: «So hastig? Warte doch, Al-Hafi. Entläuft dir denn die Wüste? Warte doch! ...» (I,3).

Hier wird an eine schwärende Wunde der Toleranz, des aufgeklärten Humanismus gerührt. Denn Al-Hafi entflieht ja dem, was wir als Fehlen distributiver Gerechtigkeit erkennen. Dem einzelnen Individuum, dem einzelnen Bettler, wird reichlich geldwerte Menschlichkeit gegeben, aber eben um den Preis, dass tausend andere gedrückt, gewürgt und geplündert werden. Gefangene Ritter lässt der König köpfen, einem aber gewährt er die Gnade, am Leben zu bleiben, als machtvoller Beweis im Medium royaler Milde. Deswegen verachtet Al-Hafi das Ideal des Abschiedsrituals aufs Tiefste. Er ist der Verweigerer, wenn gleich ihn Lessing nicht als Verworfenen darstellt. Das Ritual des Abschieds aber hätte dem Derwisch in Nathans Augen nichtsdestoweniger die Wiederkehr in Ordnung und Regeln des Zivilen offengehalten.

Mit dieser Irritation aufgeklärter Menschlichkeit muss Lessings Nathan wie mit delikatem Gut möglichst weise auskommen. Populär ist bekanntlich die für das Bühnenstück von Giovanni Boccaccio übernommene Ringparabel, deren Quelle vermutlich aus dem sephardischen Judentum stammt.[48] Die Ringparabel ist zum markantesten Gleichnis der Toleranzidee in der westlichen Welt geworden. Sie führt eine Familie mit drei Brüdern vor, die alle gleich geliebt sein wollen, sowie einen Vater, der sich seiner Allmacht selbstaufklärend enthebt. In Nathans Parabel lässt bekanntlich ein Vater aus dem magischen Ring drei unterschiedslos gleiche Kopien fertigen, sodass kein Erbe als einzig geliebter Sohn die Nachfolge bevorzugt antreten wird.[49] Dass mit der Figur des Vaters der im Himmel gemeint ist, geht allein schon aus dem Charakter der Parabel hervor, lässt sich doch über Gott nur in Parabeln sprechen.

48 Lessing verweist in einem Brief vom 6. 9. 1778 an Elise Reimarus auf die Figur des Melchisedek in Boccaccios *Decamerone*; siehe Lessing, Gotthold Ephraim: Gesammelte Werke, Bd. 9: Briefe. Berlin, Weimar 1982, S. 798 f. Zur möglichen sephardischen Quelle der Ringparabel vgl. Ibn Verga, Salomo: Schevet Jehuda (Jüdische Geistesgeschichte, Bd. 6). Hg. von Sina Rauschenbach. Berlin 2006, S. 106 bis 108.

49 An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass das Thema Lieblingssohn oder Lieblingstochter in engeren Zusammenhang mit dem Thema Gabe und Gegengabe beziehungsweise Erbschaften und Nachfolgen und ebenso der Auserwählung zu setzen wäre. Die menschliche Kulturgeschichte, hier in den Versionen des jüdisch-christlichen Kontinuums, ist jedenfalls reich an Motiven und Stoffen hierfür.

Doch diese Parabel der drei Ringe, die drei Religionen als gleiche, einander ebenbürtige Nachfolger versöhnen soll, stellt eine Täuschung dar, eine grandiose Täuschung! Jeder Ring sieht dem andern täuschend gleich. Das Vorrecht der Nachfolge wird durch diese Schmuggelei, durch diese Täuschung, mit emotionaler Intelligenz geradezu entkleidet. Was die Parabel vorführt, ist Täuschung zugunsten von Toleranz, als Vorsorge und Vermeidung von Bruderzwist oder gar Brudermord. Im Bühnenstück lösen sich indes alle irdischen Rätsel der menschlichen Verstrickungen und Verdächtigungen: Liebende erkennen sich als Geschwister, Verwandte sinken sich in die Arme, Geschiedene werden zu Freunden, eine Trias – ansteckend schön, ansteckend wahr, ansteckend gut – und ein «Fest der weit geöffneten Augen».[50] So fällt der Vorhang über dieses Bühnenmärchen unter einer höchst bemerkenswerten Regieanweisung: «Unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen fällt der Vorhang», gefolgt von ebenfalls stummen Verbeugungen nach dem Stück.[51] Was wir in vielerlei Worten zu hören bekamen, lässt sich nunmehr, im Ritual der Wahrheitserkennung, als Pantomime der Toleranz charakterisieren.

Die Kunst der Unterscheidung

Lessings Bühnenstück spielt in Jerusalem – und dieser Ort und diese Metapher waren auch titelgebend für den letzten Essay von Moses Mendelssohn, als er 1783 für eine säkulare Gesellschaft plädierte, die er – in einem Atemzug – gegenüber «Kirche, Synagoge oder Moschee» einforderte.[52] Der Philosoph Mendelssohn, der einst Preussens Hauptstadt nur durch das für Juden und Vieh bestimmte Tor betreten durfte, wurde von den Aufklärern seiner Epoche, unter ihnen der Basler Ratsschreiber Isaac Iselin, als «Sokrates zu Berlin» gefeiert. Moses Mendelssohn, der in Berlin zeitlebens nicht mehr als Schutzjude fünften Grades geduldet beziehungsweise gefährdet war, war bei allem scharfsinnigen Witz und aller politischen Klarheit ein milder, geduldiger, freundlicher Charakter. Lessing, sein Freund, glänzte hingegen durch pfeffrige Polemik und ästhetisch-politisch treffendes Urteil, durchdrungen von einem pädagogischen Idealismus, aus dem, wie Jacob Taubes angemerkt hat, eine eschatologische Prophetie spricht, die in der «Erziehung des Menschengeschlechts» eine aufgeklärte Offenbarung propagiert. Sie soll Weisheit durch das Studium generieren, das, zwischen Imperium und Sacerdotium sich behauptend, als dritte autonome Kraft die Universitäten hervorbringt.[53]

50 Neumann, Erschriebene Welt (Anm. 47), S. 31 (Die Kunst des Abschiednehmens). Zur Karriere der Begriffstrias vgl. Kurz, Gerhard: Das Wahre, Schöne, Gute. Aufstieg, Fall und Fortbestehen einer Trias. Paderborn 2015.

51 Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, Bd. 1: Dichtungen. München 1969, S. 837.

52 Vgl. Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, und Vorrede zu Manasse Ben Israels «Rettung der Juden». Hg. von David Martyn. Bielefeld 2001, S. 32, 100 f.

53 Taubes, Jacob: Abendländische Eschatologie, Bern 1947, S. 130–136; ders.: Die Intellektuellen und die Universität [1936]. In: Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. München 1996, S. 319–339.

Die Schrift *Jerusalem* von 1783, deren verstorbenem Autor Lessing mit seinem Bühnenstück die hohe Reverenz erwies, postulierte die für das öffentliche Leben eingeforderte, damals skandalöse Trennung von Religion und Politik, von höchst subjektiven Wahrheitsgründen gegenüber Gott und den gesellschaftlichen Verhältnissen zwischen den Menschen. Das war nicht, wie noch bei der populären Täuferbewegung und ihren Nachfolgern, den radikalen Pietisten,[54] eschatologisch-dogmatisch gemeint, sondern aus pragmatisch-semiotischer Differenzierung begründet: als Toleranz umzusetzende analytische Unterscheidung zwischen den Begriffen Religion, Gesellschaft, Kultur und Zivilisation, als einer Gegenerzählung zu apokalyptischen Neigungen aller Art. In den menschen- und grundrechtlich verfassten säkularen Gesellschaften heute stellt sich diese Herausforderung weiterhin angesichts kontroversen Beharrens auf religiös strikter «Rechtgläubigkeit» im öffentlichen Raum seitens islamischer, christlicher und jüdischer Provenienzen.[55] Sie sind gehalten, ob es ihnen gefällt oder nicht, die zentralen Pfeiler der Menschenrechte in und aus den je eigenen Traditionsbeständen begründbar zu machen und implizit oder explizit diese Begründungen gleichzeitig den anthropologischen Konstanten, wie sie aus der humanistischen Grundlegung der universalen, weder antast- noch teilbaren Menschenwürde sprechen, ein- und unterzuordnen.

Jede religiöse Provinz wird sich also der Frage stellen müssen, wie sich eine Unterscheidung zwischen den institutionellen und den mentalen Sphären von Politik und Religion beziehungsweise zwischen den öffentlichen Gründen des Staates und den privaten Gründen der Wahrheit legitimieren lässt. Dem Argument, der säkulare Staat habe seine Autonomie im Zuge der philosophisch-politischen Aufklärung der Neuzeit in hartnäckiger Abkehr und stets in Abwehr gegen Klerus und Rabbinat errungen, wird das Argument entgegengestellt, die Idee einer Scheidung zwischen politischer und religiöser Institution fusse kulturgeschichtlich in Ideen des Judentums und Christentums, insbesondere durch den in biblischen Schriften angelegten Dualismus. Letzteres bedingt freilich dann auch, dass die Vertreter dieser Argumentation den lessingschen Tatbeweis antreten, was einige Traditionalisten, welcher Provenienz auch immer, möglicherweise nicht wenig in Verlegenheit führen könnte.

In der jüdischen Tradition wird die Hintanstellung ethnischer, religiöser, geschlechtlicher oder sonst partikularer Praxen gegenüber der Universalie der Menschenrechte im Schöpfungsnarrativ begründet, vor allem in der Ebenbildlichkeit des Menschen und der Erzählfigur des Adam und der Eva. Die rabbinische Tradition deutet diese Quellen in vielfältigsten Diskussionen als dezisive Begründung, die Menschenrechte vor Gemeinschaftsrechte zu stellen: eine Unterscheidung, die bis heute in der Differenzmarkierung zwischen Menschen- und Bürgerrechten

54 Max Weber weist in seinem Aufsatz über das aus der Täuferbewegung hervorgegangene Sektenwesen Nordamerikas darauf hin, dass dort die Trennung von Staat und Kirche ein dogmatischer Grundsatz gewesen ist; vgl. Weber, Max: «Kirchen» und «Sekten» in Nordamerika [1906]. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. *Tübingen 1920, S. 207–*236.

55 Dazu Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main 1976, S. 60.

ihre Fortschreibung gefunden hat. Bemerkenswert ist indes, dass die Berufung auf das Narrativ, dass der Mensch als Mann und Frau und im Abbild Gottes geschaffen sind (1 Mos 1,26 und 1 Mos 9,6), zu einer Auslegung geführt hat, die eine Abkehr von der Menschenwürde als Idolatrie, als Vergötzung mittels falsch exkludierender Zugehörigkeit oder Auserwählung einer partikularen Gemeinschaft im Vorrang gegenüber Menschenwürde und Menschenrechten wertet. Am schärfsten wird diese Grenzziehung in rabbinischen Schriften von Menahem ha-Me'ri (1249–1310), einem Schüler von Maimonides, gezogen, der eine semiotische Unterscheidung vorlegt: Jenseits von religiösen, geschlechtlichen, ethnischen und weiteren Gemeinschaftskriterien sei grundlegend zwischen gesetzlosen Zuständen und gesetzesrespektierenden Kulturen zu unterscheiden. Allein mit Rechtsetzungen als einem Code werde zu letztlich universal geteilten Werten beigetragen, die erst ein zivilisiertes Zusammenleben und damit die Existenz von Gemeinschaften ermöglichen. Wer aber den Vorrang einer Gemeinschaft in absoluter, sich selber auserwählender Positionierung behauptet, wird in dieser Diktion des Rabbi Me'ri als ein götzendienerisch der Idolatrie Vorschub Leistender verdächtigt.[56]

So bringt die Berufung auf eigene gemeinschaftliche Traditionen das enorme Paradox hervor, dass die Würde und die Rechte der Menschen unter Gleichen nichts anderem als dem menschlichen Abbild als einer unfassbaren, nicht antastbaren Abstraktion geschuldet sind – und dass die Notwendigkeit gesetzlicher Moral auch nicht im Glauben an die menschliche Vernunft liegt, wozu es historisch und heute keinen Anlass gibt, sondern in der Erinnerung an den menschlichen Horror und die ihm zugrunde liegende kriminelle Vergötzung von Macht und Menschen.[57] Menschenrechte bestehen also, wie Isaiah Berlin vermerkt hat, nicht wegen, sondern gegen die spezifische Natur des Menschen, die letztlich indifferent gegenüber dem Andern ist. Und dieses Andere – körperlich als der Andere, die Andere – ist immer radikal neu; es rührt weder von der einen noch von der anderen Seite her und kommt unvermutet, wie uns Emmanuel Levinas nahelegt.[58]

Die diesen unterschiedlichen Argumenten zugrunde liegende semiotisch-epistemische Differenz führt im Fall der hier besprochenen Konstellation letztlich hin zu den modernen unter den jüdischen Denkern und Denkerinnen. Ihr anthropologisches Selbstverständnis verkörpert als Ganzes die Tradition des jüdischen Säkularismus.[59] Der Modus, den wir hier etwas ausführlich zur Sprache gebracht haben, ist bis heute – nunmehr ganz allgemein gesagt – die unabdingbare Voraussetzung für jene Neugierde und Offenheit, die auch das Geschäft der Wissenschaft in Freiheit ausmacht. Mit den letzten Worten aus dem *Jerusalem* von Mendelssohn

56 Halbertal, Moshe: Human Rights and Membership Rights. In: ders., Donniel Hartman (Hg.): Judaism and the Challenges of Modern Life. New York 2007, S. 179–186. Siehe auch Fromm, Erich: Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diaspora-Judentums. München 1922, besonders das erste Kapitel, das den antidogmatischen Charakter des Gesetzes betont.

57 Berlin, Isaiah: European Unity and Its Vicissitudes. In: ders.: The Crooked Timber of Humanity. London 1991, S. 204.

58 Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Freiburg 1987, S. 277 f., 317.

59 Vgl. Biale, David: Traditionen der Säkularisierung. Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne. Göttingen 2015.

(1783) soll deswegen hier, in der Akademie der Sternenflotte namens Universität Basel, der Vorhang fallen, wenngleich ohne stumme Verbeugungen. Dieses Zitat letzter Worte – als eine Voraussetzung distributiver Gerechtigkeit – lautet sehr schlicht: «Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!»[60]

60 Mendelssohn (Anm. 52), S. 134.