



GEGENWORTE

HEFTE FÜR DEN
DISPUT ÜBER WISSEN

WISSENSCHAFTSRITUALE

24. Heft | Herbst 2010

Karl-Heinz Kohl untersucht den Zusammenhang von Ritual, Initiation und Wissenschaft. **Manfred Bierwisch** fragt, ob es in der Forschung Rituale gibt. **Jürgen Kaube** beobachtet den Rückzug des Streits aus den Wissenschaften. **Axel Michaels** sieht die Evaluation als akademisches Ritual. **Frauke Hamann** und **Frank Nullmeier** untersuchen Gremienrituale in Politik und Wissenschaft. **Barbara Stollberg-Rilinger** blickt zurück auf die soziale Magie der Promotionen in der Frühen Neuzeit. **Michael Oppitz** erläutert im Gespräch die Rolle von Ritualen aus ethnologischer Sicht. Den Blick nach draußen werfen **Etienne François** (Frankreich), **Rudolf G. Wagner** (China) und **Andrea Roedig** (Österreich). **Dieter Simon** berichtet vom Schicksal seiner Talare und **Christoph Marksches** von seinen Erfahrungen mit Berliner akademischen Ritualen. **Rüdiger Zill** interessiert sich für wissenschaftliche Danksagungen. **Elke Hentschel** ärgert sich über Bürokratierituale. **Warren Breckman** hat einen Fetisch in London entdeckt. **Rainer Maria Kiesow** macht sich aus juristischer Perspektive Gedanken zum Plagiat. **Hans Richard Brittnacher** sieht den Homo philologus als vom Aussterben bedrohte Species. **Stephan Johannes Seidlmayer** findet einen verborgenen Edelstein im Alten Ägypten. **Carsten Hucho** warnt vor Quantifizierungsritualen. **Almut-Barbara Renger** hat sich die Tradition vom Wissen des ›Meisters‹ näher angeschaut. **Jürgen Trabant** plädiert für akademische Riten. Mit Bildern von **Tim Otto Roth** sowie Einführung und Dokumentation.

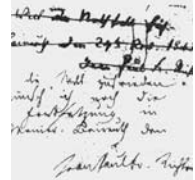


Inhalt

Dokumentation	3	Die Macht der Rituale Einführung und Dokumentation
Dossier	9	Karl-Heinz Kohl Wissenschaft, Ritual und Initiation
	13	Axel Michaels Evaluation als akademisches Ritual
	18	Manfred Bierwisch Rituale in der Forschung?
	22	Frauke Hamann und Frank Nullmeier Gremien-Rituale
Rückblicke	27	Jürgen Kaube Die wollen doch nur spielen. Vom Rückzug des Streits aus der Wissenschaft
	30	Barbara Stollberg-Rilinger Soziale Magie. Das Ritual der Promotion in der Frühen Neuzeit
	33	Stephan Johannes Seidlmayer Von der Verborgenheit der Edelsteine
Blick nach draußen	37	Warren Breckman Ein Fetisch in London
	40	Etienne François Die Kuppel und der Degen
	43	Andrea Roedig »Grüß Gott, Herr Kardinal«. Österreich liebt die Titel, zumindest vordergründig
	46	Rudolf G. Wagner Die Verweigerung der rituellen Erlösung des Gelehrten: China
Zwischenruf	49	Rainer Maria Kiesow Wir haben abgeschrieben!
Innenansichten	53	Dieter Simon Meine Talare
	56	Rüdiger Zill Dank der Wissenschaft
	60	Christoph Marksches An die Kette gelegt
	63	Jürgen Trabant Cap and Gown

Seitenblicke	67	Elke Hentschel Bürokratie-Rituale
	69	Almut-Barbara Renger Das Wissen des ›Meisters‹
	73	Carsten Hucho Jung, erfolgreich, exzellent – aber nur auf den ersten Blick
	75	Hans Richard Brittnacher Homo philologus – ein Nachruf
Im Gespräch	81	Michael Oppitz Wozu Rituale? Ein Gespräch mit Wolfert von Rahden

*»Es ist das Gegenwort, es ist das Wort,
das den ›Drabt‹ zerreißt, das Wort,
das sich nicht mehr vor den ›Eckstehern
und Paradegulen der Geschichte‹ bckt,
es ist ein Akt der Freiheit. Es ist ein Schritt.«
Paul Celan*



Die Macht der Rituale

Einführung und Dokumentation*

Jonathan Swift lässt im 4. Kapitel von *Gullivers Reisen* seinen Ich-Erzähler aus Liliput berichten, dass der Kaiser eine Verordnung erlassen habe, »die all seinen Untertanen bei schweren Strafen befahl, die Eier am spitzen Ende aufzuschlagen [...] Man schätzt, daß im Laufe der Zeit elftausend Personen lieber den Tod erlitten haben, als daß sie sich damit abfanden, die Eier am spitzen Ende aufzuschlagen«, denn traditionsgemäß pflegte die Bevölkerung die Eier am stumpfen Ende zu öffnen. Es tobte ein lang andauernder Krieg zwischen den »Spitzendern« und den »Stumpfendern«, begleitet von einem erbitterten Gelehrtenstreit darüber, welches Eieröffnungsritual das richtige sei.

Diese Geschichte verrät einiges über die Macht der Rituale. Aber nicht nur in Religion und Politik erweisen Ritualisierungen ihre Bedeutsamkeit. Auch unser alltägliches Leben wird von Ritualen bestimmt: Taufe und Heirat, Jubiläen und Geburtstage, Beerdigungszeremonien, medizinische, juristische und militärische Abläufe ebenso wie Sportveranstaltungen sind heute weitgehend ritualisiert, auch wenn es dem Einzelnen nicht immer bewusst sein mag. Und die Wissenschaft? Im Akademischen erfreuen sich die Talare nicht mehr jener Beliebtheit, die sie ehemals erfuhren, als dieses Gewand eine Haltung repräsentierte, mit der Universitäten und Akademien selbstbewusst auf ihre Tradition und auf den Zusammenhang von Riten und Meriten verwiesen. Der Entritualisierungsschub, den die 68er-Studentenbewegung – freilich nicht zuletzt mit eigenen Gegenritualen – im Akademischen einleitete, als sie gegen »erstarrte Wissenschaftsrituale« angetreten war, blieb hier nicht folgenlos. Gleichwohl deutet sich an, dass auch der Wissenschaftsbetrieb zunehmend die Rituale wiederentdeckt: Universitäten pflegen immer häufiger ihre Erstsemester zeremoniell zu begrüßen, und auch Studienabschlüsse werden verstärkt mit offiziellen Feierlichkeiten gewürdigt. Und ebenso wächst die Zahl der wiederkehrenden wissenschaftlichen »Events«, der Wissenschaftsjubiläen und der Wissenschaftsjahre, der Geburts- und Todestage

auch von Wissenschaftlern, die nicht unbedingt ersten Ranges waren oder sind.

Es gibt noch einen Nachtrag zum Bericht aus Liliput: Die streitenden Parteien beriefen sich in ihrem Glaubenskrieg um das richtige Ritual auf ein Schlüsselzitat in der Schrift des Propheten im 54. Kapitel des »Blundercrall«. Dort heißt es: »Alle wahren Gläubigen schlagen ihr Ei am passenden Ende auf.« Wie man sieht, ist das Ende offen – ebenso wie in der Wissenschaft. Rituale wandeln sich, verschwinden und entstehen neu. Sie überleben nur dann, wenn sie »irgendwie« passen. Ob Rituale *in den Wissenschaften* »passen« oder wie sie hier passen könnten – einer Antwort auf diese Fragen versucht das vorliegende Heft sich aus unterschiedlichsten Blickwinkeln anzunähern.

* Einführung von Wolfert von Rahden, Dokumentation von Wolfgang Dinkloh



Rituale – Funktion und Tradition

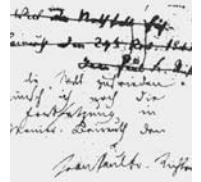
»Geburt und Tod sind Schwellen, deren Überschreitung die rituelle Regelung von Zugehörigkeit notwendig macht: Den neugeborenen Kindern muss ebenso ein Platz zugewiesen werden wie den Toten, den Eltern wie den Hinterbliebenen. Aber nicht nur Geburten und Tode, sondern auch alle anderen Verschiebungen in einem sozialen System – Verschiebungen zwischen den Geschlechtern und Generationen – erzeugen und brauchen Rituale. Schwellenzeiten werden ja regelmäßig erlebt, etwa wenn Kinder langsam erwachsen werden oder wenn Beziehungen zwischen Paaren geschlossen werden. Die Rituale machen diese Übergänge, mitunter schmerzhaft, konkret erfahrbar. Sie konzentrieren die unmerklichen Prozesse der Veränderung – sei es der Adoleszenz oder der Geschlechtsreife – auf eine kurze, dramatische Zeitspanne der Transformation. [...] Nicht selten mussten die Initianten während der Rituale einen symbolischen Tod erleiden, beispielsweise die eigene »Bestattung«; mitunter galten sie auch während der gesamten Zeremonien als »gestorben.« (Macho, *Das zeremonielle Tier*, S. 38–39)

»Allem symbolischen Aufwand zum Trotz sind Rituale stets materielle Praktiken. Sie benötigen Requisiten, Instrumente und Körper; und sie sind sinnlich, in Lust, Euphorie oder Schmerz. Das Brautpaar muss die Ringe und einen Kuss tauschen; der Ritterschlag oder die Priesterweihe wird durch eine Berührung vollzogen. Junge Männer werden bei Initiationsritualen verletzt; ihr Körper soll das jeweilige Zeichen spürbar empfangen. Der Finger muss gleichsam in die Wunde gelegt werden können, das Opfertier muss sichtbar bluten. Oft genügt es nicht, einen heiligen Text nur zu rezitieren; Schriftrollen oder gewichtige Bücher müssen ihn auch materiell repräsentieren. Die Königskrone ist ein Symbol; zugleich muss sie als ein wertvolles, imposantes Kultobjekt mit Juwelen erscheinen. [...] Jede Taufe, Heirat oder Bestattung, jede Einweihung oder Ernennung, jedes Gerichtsurteil oder jeder Staatsbesuch setzt Arrangements materieller Gegenstände voraus, die bezeugen und vergegenwärtigen, was auf symbolischer Ebene geschieht.« (Macho, *Das zeremonielle Tier*, S. 16)

»Wenn wir gegen den Schmutz ankämpfen, tapezieren, dekorieren und aufräumen, treibt uns nicht die Sorge, wir könnten andernfalls krank werden, sondern wir verleihen

unserer Umgebung dadurch, dass wir sie unseren Vorstellungen angleichen, eine neue, positive Ordnung. Hinter unserem Bemühen, Schmutz zu meiden, steht weder Furcht noch Unvernunft: Es ist eine kreative Handlung, der Versuch, eine Verbindung zwischen Form und Funktion herzustellen, unsere Erfahrung zu vereinheitlichen. Wenn das die Ursache unseres Trennens, Aufräumens und Reinigens ist, sollten wir sie auch für die primitiven Reinigungs- und Vorbeugungsmaßnahmen annehmen. [...] Reinheits- und Unreinheitsrituale versuchen eine solche Einheit der Erfahrung zu schaffen. Sie sind also keineswegs Abweichungen von der zentralen Aufgabe einer Religion, sondern im Gegenteil positive Beiträge zu einer Versöhnung. Mit ihrer Hilfe werden symbolische Strukturen entwickelt und öffentlich dargestellt. Innerhalb dieser Strukturen werden ungleichartige Elemente in Beziehung zueinander gesetzt und wird ungleichartigen Erfahrungen eine Bedeutung verliehen.« (Douglas, *Ritual, Reinheit und Gefährdung*, S. 78)

»Im Hahnenkampf verschmelzen Mensch und Tier, Gut und Böse, Ich und Es, die schöpferische Kraft erregter Männlichkeit und die zerstörerische Kraft entfesselter Animalität in einem blutigen Schauspiel von Hass, Grausamkeit, Gewalt und Tod. [...] Die Behandlung des Hahnenkampfes als Text würde in unserem Falle bedeuten, eines seiner Merkmale (meiner Meinung nach sein zentrales Merkmal) herauszuarbeiten, das, wenn man in ihm bloß ein Ritual oder einen Zeitvertreib sähe – was sich als nächste Alternative anböte –, leicht verborgen bliebe: der Einsatz von Emotionen für kognitive Zwecke. Der Hahnenkampf spricht in einem Vokabular von Empfindungen: der Kitzel des Risikos, die Verzweiflung über den Verlust, die Freude des Triumphes. Doch er sagt nicht einfach, dass ein Risiko erregend, ein Verlust niederschmetternd und ein Triumph befriedigend sei – banale Tautologien des Affektes –, sondern dass es die solchermaßen exemplifizierten Emotionen sind, auf denen sich die Gesellschaft aufbaut und mit deren Hilfe sie ihre Individuen zusammenhält. Wenn ein Balinese Hahnenkämpfe besucht und an ihnen mitwirkt, bedeutet das für ihn eine Art Gefühlsschulung. Er lernt dort, wie das Ethos seiner Kultur und sein privates Empfinden (zumindest bestimmte Aspekte davon) aussehen, wenn sie in einem kollektiven Text ausbuchstabiert werden; weiterhin, dass beide nahe genug beieinander liegen, um in der Symbolik eines einzigen solchen Textes artikuliert wer-



den zu können; und schließlich (und das ist das Beunruhigende daran), dass der Text, dem diese Enthüllungen zu verdanken sind, daraus besteht, dass ein Hühnervieh ohne Sinn und Verstand ein anderes in Fetzen hackt.« (Geertz, »Deep play«, S. 100, 111–112)

Vielfalt

»Wegen dieser Verlässlichkeit, Erwartbarkeit, Permanenz und Deutlichkeit gehören die Rituale der Politik zu den dauerhaften Strukturen, die einem Gemeinwesen Zusammenhalt und Sinn, Richtung und Stabilität verleihen. Freilich gibt es auch, um Missverständnisse zu vermeiden, Rituale des Protestes, der Opposition und der Revolution, welche die Erfolgsaussichten des Kampfes gegen bestehende Zustände, Institutionen und Verhältnisse erhöhen. Es gibt sogar Rituale der Veränderung, zu denen, zumindest in einem Teil ihrer Bedeutung, etwa die Parlamentswahlen in modernen Demokratien gehören. [...]

Soweit erscheint das, was an den Ritualen bisher hervorgehoben worden ist, selbstverständlich und trivial. Das Faszinierende, mitunter Rätselhafte, alltägliche Routinen weit Übersteigende am Ritual ist etwas anderes. Die Ritualforschung hat es als Verknüpfung des Zeitlichen mit dem Überzeitlichen, des Gegenwärtigen mit einem die Zeit transzendierenden Sinn beschrieben. Wenn etwa die Götter, die ein Gemeinwesen der Überlieferung nach begründet hatten und schützten, immer am gleichen Tag, im gleichen Zeremoniell, von demselben befugten und speziell dazu erwählten Personal öffentlich vergegenwärtigt, sozusagen ins Leben des Gemeinwesens hereingeholt, verehrt und angebetet wurden und ihnen gedankt wurde – in moderner Version wenn der Gründungstag einer Republik, ein Tag der Befreiung letztlich auf die gleiche Weise vergegenwärtigt, angerufen und mit Gesten der Dankbarkeit gefeiert wird –, dann wird das gegenwärtige Leben und Tun als Teil von etwas Größerem, Weiterem, Dauerhaftem, Sinnhaftem erfahrbar gemacht und wird in den rituellen Handlungen selber zu einem erlebten Teil davon.« (Meyer, *Rituale der Politik*, S. 202–203)

»Mit der Vorstellung von Ehrerbietung verbindet man gewöhnlich als Beispiel die Rituale der Huldigung, Unterwürfigkeit und Suche nach Gunst, die ein Autoritätsabhängiger der Autorität zollt. Ehrerbietung wird als etwas begriffen, das Untergebene ihren Vorgesetzten

schulden. Das ist aus zwei Gründen ein sehr begrenzter Begriff von Ehrerbietung. Erstens gibt es sehr viele Formen symmetrischer Ehrerbietung, die sozial Gleiche einander schulden. In manchen Gesellschaften, der tibetischen z. B., können Begrüßungen zwischen Gleichgestellten hohen Rangs zu breiten Entfaltungen rituellen Verhaltens werden, die an Dauer und Ausdehnung die Art von Huldigung übertreffen, die ein Untertan seinem Herrscher in weniger ritualisierten Gesellschaften schuldet. [...] Zweitens muss der Handelnde den Empfänger nicht in respektvoller Ehrfurcht achten. Es gibt andere Formen der Achtung, die regelmäßig durch interpersonelle Rituale ausgedrückt werden, z. B. Vertrauen, wenn jemand plötzlich ankommende Fremde in seinem Haus willkommen heißt, oder Würdigung von Kenntnissen, wenn jemand dem technischen Ratschlag eines anderen folgt. Eine wichtige Rolle bei Ehrerbietung spielen auch Formen von Achtung wie Zuneigung und Zugehörigkeit.« (Goffman, *Interaktionsrituale*, S. 324, 329)

»In der Tat gab es in den ersten Jahrzehnten, nachdem die Industrielle Revolution die Vereinigten Staaten erreicht hatte, auf beiden Seiten den ernstgemeinten Versuch, den anderen zu vernichten. Die Arbeiter schufen sich syndikalistische oder sozialistische Organisationen wie die IWW oder die Knights of Labor. Die Unternehmer gebrauchten Terror und Spitzel und setzten ihre unvergleichlich stärkeren wirtschaftlichen und psychologischen Druckmittel gegenüber Richtern und anderen Beamten ein, um die Gewerkschaften zu zerschlagen. Diese Periode der totalen Kriegführung lebt fort als symbolischer Bestandteil des Arbeitgeber-Arbeitnehmer-Verhältnisses, doch der Kampf auf Biegen und Brechen verschwand ungefähr um die Zeit, als entsprechende Aufsichtsbehörden errichtet wurden. [...]

Eine Hauptfunktion der meisten Tarifverhandlungen der späten fünfziger und sechziger Jahre ist es gewesen, ein Ritual durchzuspielen, um damit die Hinnahme von Lohn- und Preiserhöhungen der nicht unmittelbar an den Verhandlungen Beteiligten zu gewährleisten. Es ist auch nicht verwunderlich, daß dieses Ritual, in jenen Industriezweigen, in denen Verhandlungen und die Möglichkeit eines Streiks von den Massenmedien am stärksten beachtet werden, am besten durchformalisiert ist.« (Edelman, *Politik als Ritual*, S. 46)



»Diese vier Dimensionen lassen sich auch für die theatralen Aufführungen während der großen Dionysien sowie für die Aufführungen der geistlichen Spiele des Mittelalters aufzeigen. Eine prominente Rolle spielte hier vor allem die *kathartische* Funktion. Nicht von ungefähr übertrug Aristoteles den aus Heilungsritualen des Asklepioskultes stammenden Begriff der Katharsis auf Aufführungen von Tragödien. Die Tragödien lieferten geradezu exemplarisch jene Darstellungen von Gewaltexzessen, die von den Zuschauern als Transgression erfahren wurden. Ebenso ist den Folderszenen in den Passionsspielen eine kathartische Wirkdimension zuzusprechen. Die *konventionelle* Dimension betraf bei den Aufführungen vor allem das Verhalten der Zuschauer, das einem klaren Reglement unterworfen war und konventionalisierte Formen der Reaktion und des Responses verlangte, nicht aber ein unmittelbares Eingreifen. [...] Die *transformative* Dimension der Aufführungen ging mit ihrer liminalen Hand in Hand. Wenn Festzeit als *liminale* Zeit zu begreifen ist, dann bedeutet die Zeit der in sie eingelagerten Aufführungen eine weitere Potenzierung von Liminalität. Dargestellt wird eine mythische Zeit – Ereignisse, die sich ›in illo tempore‹ zugetragen haben, in jener fernen Zeit, auf die die Gemeinschaft, die im Fest versammelt ist, ihren Ursprung zurückführt. Zugleich werden jene Werte verhandelt, die für die Gemeinschaft Gültigkeit besitzen; sie werden bestärkt oder reflektiert, gegebenenfalls – vor allem in der griechischen Tragödie – auch delegitimiert. Der Ort der Aufführung wird damit zum liminalen Raum, in dem für alle Teilnehmer Transformation möglich, *communitas* in besonderer Intensität erfahren und erlebt wird.«

(Fischer-Lichte, *Das Theater der Rituale*, S. 121–122)

»Nicht nur besitzt also die moderne, museale Kunsterfahrung auch rituelle Aspekte. Die historisch-kulturelle Leistung des Museums liegt ganz wesentlich darin, ein *spezifisches* Ritual ausgebildet zu haben, das der Formung und Selbstformung des Bürgers dient, bei dem bestimmte Werte nicht nur in Kunstwerken repräsentiert und damit propagiert werden, sondern auch körperlich eingeübt und damit performativ hergestellt werden. Es ist heute schwer vorstellbar, dass darüber diskutiert wurde, ob es überhaupt zu verantworten sei, Menschen alleine und unkontrolliert durch das Museum gehen zu lassen. Dies zeigt die Bedeutung, die dieser Institution innerhalb des fundamentalen Transformationsprozesses der Moderne zu-

kam: den Wandel von einer zentralen Machtorganisation und -ausübung durch den Monarchen zum Individuum, das sich selbst durch Normen, Regeln und Disziplinen erzieht und diszipliniert.«

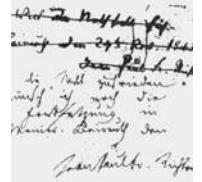
(von Hantelmann, »*The way you move me*«, S. 233)

Aktualität

»Al-Qa'ida ist, das ergibt sich aus diesen Beobachtungen, keine straff organisierte Sekte oder eine Armee, sondern eine funktionierende, von Willen und Begeisterung, Segen und Schulung getragene Kommunikationsstruktur zwischen spirituell verbundenen und aufeinander eingeschworenen weltweiten Akteuren, die unterschiedlichsten lokalen Nischen entstammen, sich dort verstecken oder in ihnen entfalten. Die häufigen Besuche und Treffen von Grüppchen und Gruppen im Vorfeld des 11. September, die Segnungen, welche sich die Attentäter häufig vor dem Ereignis aus anderen Gegenden von einem hochrangigen Vertreter des Netzwerks einzuholen versuchen, belegen das. Aus diesen Kommunikationsmethoden leite ich die Notwendigkeit ab, eine soziale Mikroskopie, eine Ethnographie von al-Qa'ida zu entwickeln, die der Vielzahl von äußerlich beschreibenden und grobfaktischen Schilderungen zur Seite gestellt werden muss. Man hat bereits manche Kommunikationsstrukturen, manchen Geldstrom im Netzwerk stören können, nicht aber diesen Gruppengeist, der über alle Hindernisse hinweg die seltsamsten Koalitionen von Sprechern, Bekennern und Tätern zusammenführt.«

(Hauschild, *Ritual und Gewalt*, S. 163)

»Wenn wir den Begriff der ›Zivilreligion‹ als interpretatives Werkzeug benutzen, dann lässt sich sagen, dass die Symbolisierung von Autorität und von Werten im Fernsehen eine ähnlich legitimierende Rolle in der heutigen Gesellschaft spielt, wie traditionelle religiöse Riten sie einmal spielten. In vormodernen Gesellschaften verliehen religiöse Rituale ein Gefühl der Identität und stellten die Mittel bereit, um starke Emotionen zu lenken und zu kanalisieren. Sie erfüllten also eine integrative Funktion in der Gesellschaft. Die traditionelle Rolle der Religion für die Konstruktion individueller und kollektiver Identität bezeichnet Bryan Wilson als die latente Funktion der Religion. Im Gegensatz zur offensichtlichen Funktion der Religion, die Frage nach dem ›Was soll ich tun, um die



Erlösung zu finden?« zu beantworten, beantwortet die latente religiöse Funktion die Frage nach dem ›Wer bin ich? Wer sind wir?‹. Die Antworten auf diese letzteren Fragen dienen dazu, dem Individuum und der Gruppe einen Platz nicht nur in der Gesellschaft, sondern im ganzen Kosmos zu geben. Sie erklären nicht nur den natürlichen Alltag, sondern die ›übernatürliche‹ Wirklichkeit.

In der heutigen säkularen, pluralistischen Gesellschaft haben andere Instanzen – politische, wirtschaftliche und wissenschaftliche – diese latente Rolle der Religion übernommen. Sie geben den verschiedenen Wählerschaften informationsmäßige Strukturen, Werte und Identitäten. Die Massenmedien in den U.S.A. sind extrem erfolgreich darin, Aspekte dieser verschiedenen Instanzen zusammenzufügen und dadurch bestimmte grundsätzliche Werte des ›American Way‹ zu bestätigen. In einer Kultur, in der keine einzige Religion die Oberhand hat, spielt das Fernsehen eine wichtige Rolle in der Artikulation kollektiver Wertvorstellungen.«

(Goethals, *Ritual und Repräsentation*, S. 318)

»In einer Zeit, in der Erkenntnisse zu ›Produkten‹ werden und wissenschaftliche Bedeutung in ›Geldwert‹ gemessen wird, betonen die Talare die Kontinuität der alten Universität. In ihr war Bildung ein Selbstwert. Gerade Rektoren und Dekane, die den Weg in die neue Universität gestalten müssen, haben daher das Bedürfnis, ihren Kollegen ihr Bekenntnis zu dieser Kontinuität zu signalisieren. Sie sagen durch die nonverbale Sprache der Talare: Wir wollen den Geist der alten Universität auch in neuen Formen bewahren. Gleichzeitig sitzen bei akademischen Feiern die aussterbenden 68er und scheinen heute eher in sich hinein zu brummeln: ›Unter den Talaren – Kraft von vielen Jahren, gegen die Barbaren!‹ Rituale sind symbolische Inszenierungen von Macht, aber sie sind auch symbolische Mittel, Widerstand zu artikulieren. Manchmal geschieht das aufgrund einer Polyvalenz der Rituale in ein und demselben Ritual. Ungewollt artikulieren sie damit den inneren Widerspruch mancher Institution. [...]

Rituale können also sowohl Inszenierung von Macht als auch Inszenierung von Gegenmacht sein. Das ist kein Widerspruch: Jedes Symbol der Macht kann umfunktioniert werden zum Protest gegen die Macht, die es darstellen soll. Aber die sozialpsychologische Bedeutung von Ritualen geht weder in der Durchsetzung von Macht noch in ihrer Bekämpfung auf.«

(Theissen, *Rituale des Glaubens*, S. 15–17)

Literatur

- M. Douglas: Ritual, Reinheit und Gefährdung, in: A. Belliger und D. J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden 2008, S. 77–96
- M. Edelman: *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*. Frankfurt am Main/New York 1976
- E. Fischer-Lichte: Das Theater der Rituale, in: A. Michaels (Hg.): *Die neue Kraft der Rituale. Sammelband der Vorträge des STUDIUM GENERALE der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im WS 2005/6*. Heidelberg 2007, S. 117–141
- C. Geertz: »Deep play« – Ritual als kulturelle Performance, in: A. Belliger und D. J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien*, a. a. O., S. 97–116
- G. T. Goethals: Ritual und die Repräsentation von Macht in Kunst und Massenkultur, in: A. Belliger und D. J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien*, a. a. O., S. 299–318
- E. Goffman: Interaktionsrituale, in: A. Belliger und D. J. Krieger (Hg.): *Ritualtheorien*, a. a. O., S. 319–334
- D. von Hantelmann: »The way you move me«. Kunst, Spektakel und Ritual, in: R. Schlesier und U. Zellmann (Hg.): *Ritual als provoziertes Risiko*. Würzburg 2009, S. 221–238
- Th. Hauschild: *Ritual und Gewalt*. Frankfurt am Main 2008
- Th. Macho: *Das zeremonielle Tier*. Wien 2004
- Th. Meyer: Rituale der Politik, in: A. Michaels (Hg.): *Die neue Kraft der Rituale*, a. a. O., S. 201–213
- G. Theissen: Rituale des Glaubens – Religiöse Rituale im Lichte akademischer Rituale, in: A. Michaels (Hg.): *Die neue Kraft der Rituale*, a. a. O., S. 11–45





Karl-Heinz Kohl

Wissenschaft, Ritual und Initiation

I.
Die Aranda der zentralaustralischen Wüste, deren systematische Erforschung bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzte, gehören mit zu den am besten untersuchten ethnischen Gruppen des fünften Kontinents. Vor allem ein Zug dieser Gesellschaft von Sammlern und Jägern hat die Aufmerksamkeit von Ethnologen, Soziologen und Psychoanalytikern bis heute erregt: ihre ausgefeilten Initiationsriten. Wollte ein Aranda ein vollwertiges Mitglied seines Totemclans werden, dann hatte er sich über Jahre hin den unterschiedlichsten körperlichen Zurichtungen zu unterziehen. Je nach Einweihungsgrad musste er Zirkumzision und Subinzision über sich ergehen lassen, musste er ertragen, dass die Ältesten seine Kopfhaut blutig bissen, ihn sexuell missbrauchten und ihm die Daumennägel herausrissen. Die Initiationsriten der Aranda waren ein integraler Teil ihrer überlieferten Wissenskultur. Denn jeder dieser schmerzhaften Akte war mit einer Einweihung in die geheimen mythischen Erzählungen der einzelnen Clane verbunden. Sie bezogen sich auf besonders hervorstechende Punkte der Landschaft, die die Aranda auf der Suche nach Jagdbeute durchstreiften. Jeder der roten Tafelberge, jeder Hügel, jede ungewöhnliche Gesteinsformation und jede Wasserstelle war ein Ort, an dem sich bei den Wanderungen ihrer totemistischen Ahnen ein bestimmtes Ereignis zuge tragen hatte. Die Mythen, die sich wie ein Netz über die Landschaft zogen, stellten durch ihre Bindung an bestimmte Örtlichkeiten eine Art geografisches Lehrwerk dar. Die Erzählungen über das Urzeitgeschehen halfen, sich die für das Überleben in einer kargen und menschenfeindlichen Umwelt wichtigen Plätze zu merken. Sie waren zugleich Besitzurkunden, konnte doch nur der den rechtlichen Anspruch auf ein bestimmtes Jagd- und Sammelterritorium erheben, der auch dessen Geschichten kannte. Die körperlichen Mutilationen hatten insofern auch eine mnemotechnische Funktion. Den Neophyten

– also jenen, die sich in dieser ›Schwellenphase‹ befanden – wurde das Wissen ihrer Kultur gewissermaßen auf den Leib geschrieben.

Initiationsriten spielen bei der Ausbildung von Wissensträgern in den meisten Kulturen eine wichtige Rolle. Doch tritt ihre pragmatische Bedeutung nur selten ähnlich klar zutage wie bei den Aranda. Denn in vielen Fällen haben sie sich gegenüber den Wissensbeständen, deren Bewahrung sie dienen, bereits verselbstständigt. Von dem Umgang mit Wissen, sei es nun sakral oder profan, scheint oft eine gewisse Gefährdung auszugehen. Mit der Verwissenschaftlichung von Wissen hat sie noch zugenommen. Rituale aber helfen Ängste bewältigen. Von daher gesehen verwundert es nicht, wie zählebig sich solche eher archaischen Bräuche gerade im Universitätsmilieu erhalten haben. An die Mannbarkeitsriten autochthoner Kulturen erinnern die Mutproben, denen sich die Mitglieder von Burschenschaften an den deutschsprachigen Universitäten unterziehen mussten. Das blutige Duell war öffentlich schon lange geächtet, als ihm Studenten auf den Paukböden immer noch nachgingen, um sich unter streng regulierten Bedingungen gegenseitig Initiationsnarben beizubringen. Das unter Einhaltung fester Regeln erfolgende Trinken großer Mengen von Alkohol, das im sogenannten ›Komasaufen‹ der Jugendlichen heute eine Wiederkehr erfährt, zählte ebenfalls zum rituellen Repertoire der Verbindungen. Der Auftritt der Professoren in Talaren bei allen Feierlichkeiten des akademischen Jahreszyklus, der Ablauf der akademischen Prüfungen, die feierliche Überreichung der Promotions- und Habilitationsurkunden, Anredeformeln, Antrittsvorlesungen und vieles mehr waren Zeremonien, die zum Teil noch aus dem Mittelalter stammten und sich bis in das späte 20. Jahrhundert hinein erhalten konnten. Neben den Kirchen, den traditionellen Trägern des sakralen Wissens, waren es vor allem die Universitäten, die am altgebrachten zeremoniellen Gehabe zäh festhielten.



In Deutschland sind die meisten universitären Rituale vor etwa 40 Jahren abgeschafft worden. Die Studentenbewegung nahm sie als Symbole für den verkrusteten und autoritären Charakter der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Tatsächlich war der Kampf gegen diese Rituale aber nur Teil eines umfassenden antiritualistischen Programms, das sich gegen nahezu alle konventionellen Umgangsformen richtete, von der Kleiderordnung angefangen bis hin zur kirchlichen Trauung. Erkennen ließ sich allerdings schon damals, dass dieser Kampf wiederum eigene Rituale erforderte, die entweder aus der Geschichte der Arbeiterbewegung bezogen oder, wie die Teach- und Sit-ins, neu erfunden wurden. Im akademischen Milieu errang die Bewegung einen überwältigenden Sieg. Anzug und Krawatte, Mitte der sechziger Jahre auch noch von den meisten Studenten getragen, verschwanden aus den Universitäten. In den Hochburgen der Protestbewegung waren Studenten und Dozenten rein äußerlich kaum mehr voneinander zu unterscheiden. Der Einheitstracht entsprach in den seinerzeit politisch modischen Disziplinen das gegenseitige Duzen, das eine Egalität behauptete, die so auch damals nicht existierte. Talare und lateinische Titulaturen wurden an fast allen Universitäten abgeschafft, Promotionsfeiern und andere Initiationsrituale folgten wenig später.

Obleich studentische Verbindungen an einigen Universitäten der alten Bundesrepublik nach 1945 verboten worden waren, hatten sie in der Nachkriegszeit an Attraktivität kaum eingebüßt. Nach 1968 sah die überwiegende Mehrzahl der Studierenden sie nur noch als ein Relikt aus alten Zeiten an. Sie galten als eine der letzten Bastionen der Rechten. Selbst heute noch kann man den Zeitungen entnehmen, dass schon allein der Verdacht, ein Spitzenpolitiker könne einer schlagenden Verbindung nahestehen, sich als Hemmschuh für seine weitere Karriere erweisen kann. Das überrascht, da man schon seit geraumer Zeit eine Revitalisierung alter Rituale und Formen beobachten kann. Ihre einzelnen Etappen lassen sich nirgends besser ablesen als am äußeren Erscheinungsbild eines der prominentesten Grünen-Politiker, der zu seiner ersten Vereidigung als Landtagsabgeordneter in Turnschuhen erschien, um den dunklen Anzug mit Weste und Krawatte am Ende seiner Karriere nur noch abzuliegen, wenn er vor den Mitgliederversammlungen seiner eigenen Partei sprach. Was die ostentative Formlosigkeit angeht, erscheinen die Universitäten heute als einer der letzten Horte eines Unkonventionellen, das schon

selbst längst zum Teil eines neuen Konformismus geworden ist.

II.

Als die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften drei Jahre nach der Wiedervereinigung als Nachfolgerin der alten Preußischen Akademie gegründet wurde, hatte der Umschwung vom Antiritualismus zum neuen Gefallen am Althergebrachten schon einzusetzen begonnen. Die ersten aus der alten Bundesrepublik stammenden Mitglieder der Akademie aber waren vom Denken der studentischen Protestbewegung noch geprägt, die das universitäre Klima in der Zeit ihrer eigenen wissenschaftlichen Sozialisation beherrscht hatte. Das war auch dann der Fall, wenn sie die Ziele der linken Studentenschaft nicht geteilt hatten, dafür aber umso beharrlicher an einer gemäßigten Version der neuen Umgangsformen festhielten, die aus der Zeit des allgemeinen Umbruchs hervorgegangen waren. Das abstrakte, aus farbigen Raute bestehende ›Logo‹, das sich die »BBAW« gab und das erst knapp 20 Jahre später durch ein traditionelleres Bildsymbol ersetzt wurde, sollte Modernität und Nüchternheit signalisieren. In dieser Hinsicht folgte sie nur dem Weg, der ihr von ihrer DDR-Vorgängerorganisation vorgegeben worden war. Denn für überlebte altertümliche Formen war auch in einer sozialistischen Akademie der Wissenschaften kein Platz.

Den harten Kehraus der Nachkriegs- und Wiedervereinigungszeit hat allerdings ein Ritual weitgehend unbeschadet überstanden: das Ballotieren. Die schwarzen und die weißen Kugeln sollen zwar kleiner geworden sein, als sie früher waren, doch geht die Zuwahl neuer Mitglieder in den einzelnen Klassen und die Wahl des Präsidenten auch heute noch in dieser altüberlieferten Form vor sich. Bei der Ballotage handelt es sich um eines der ältesten Rituale der Preußischen Akademie. Eingeführt wurde es durch ein am 24. Januar 1744 verabschiedetes Statut, in dem es in Abschnitt 16 wörtlich heißt:

»Mit der Aufnahme neuer Mitglieder soll es folgendergestalt gehalten werden: Wenn sich eine fähige und durch abgelegte tüchtige Proben bekannte Person angiebet, so soll dieselbe derjenigen Classe, zu welcher sie sich zu bekennen Willens ist, vorgeschlagen werden, welche Classe dann zuerst eine Wahl durch die Mehrheit der Stimmen anstellen wird. Daferne solche Wahl zum Besten des Candidaten ausgefallen, wird derselbe von dem Directore der Classe dem Directorio zur Approbation vorgetragen, und nachdem die Einwil-



4 902520

10 | 11

ligung des Directorii erfolget, so wird gedachter Candidatus der General-Versammlung vorgestellt, welche über deßelben Aufnahme gehörig ballotiret und der Sache den endlichen Ausschlag giebet, auch das nötige Diploma darüber ausfertigen wird, welches der Vice-Praesident und der Director der Classe, wohin es gehöret, unterschreibet.»¹

Es ist anzunehmen, dass Friedrich II., der bekanntlich stark an der Akademie interessiert war, an der Einführung dieses Wahlverfahrens persönlichen Anteil hatte. Denn er kannte es aus den Aufnahme Ritualen der Freimaurer, die auf diese Weise schon immer ihre Zuwahlen vorgenommen hatten. Was eingangs über das Verhältnis von Wissen und Ritual festgestellt wurde, trifft auch auf den unter den Aufklärern damals ungemein populären Geheimbund zu. Die Mitglieder der Freimaurer-Logen verstanden sich als eine Gemeinschaft von Wissenden. Zu ihr wurde nur zugelassen, wer bereit war, sich bestimmten Ritualen zu unterwerfen. Nicht nur mit ihrem Namen, sondern auch mit ihren geheimen Zeichen, ihren Zeremonien und ihrer dreigliedrigen Hierarchie von Lehrlingen, Gesellen und Meistern knüpften die Logen an das mittelalterliche Bauhüttenwesen an. Der ausgeprägten Symbolik von Licht und Dunkelheit, die zugleich für Wissen und Nichtwissen stand, entsprach dabei ein Wahlmodus, in dem die Farbe Weiß für Zugehörigkeit, die Farbe Schwarz aber für Ablehnung stand.

Die im vierten Regierungsjahr Friedrichs II. in die Preußische Akademie der Wissenschaften eingeführte Ballotage oder Kugelung ist jedoch noch entschieden älter als Freimaurertum und Bauhüttenwesen. Das Abstimmen mithilfe von schwarzen und weißen Bohnen oder Kugeln war früher schon an vielen Universitäten und bei der Wahl der venetianischen Dogen üblich. Dieses Verfahrens hatten sich um 800 bereits Benediktinerklöster bei der Abwahl bedient. Die historischen Wurzeln dieses Brauches lassen sich noch weiter in die Vergangenheit zurückverfolgen. Denn auch die athenische Volksversammlung stimmte mit schwarzen und weißen Bohnen ab, mit farbigen Steinchen und gekennzeichneter Erz-kügelchen. Aristoteles widmete dem entsprechenden Abstimmungsmodus bei Gerichtsprozessen in seiner Schrift über den Staat der Athener eine ausführliche Schilderung.² Doch das Verfahren war vermutlich auch damals schon alt. Das behauptet zumindest Ovid, der es sogar in die mythische Vorzeit zurückverlegt. Im XV. Buch seiner *Metamorphosen* berichtet der römische Dichter von einer

Anklage, die die Bewohner von Argos gegen Myscelus erhoben, dem von Herkules im Traum befohlen worden war, sein Vaterland zu verlassen und sich an der süditalienischen Küste niederzulassen. Auswanderung aber war in seiner Heimatstadt bei Todesstrafe verboten. Ovid zufolge stimmten die Mitglieder des Gerichts durch Ballotieren ab, wobei die weißen Steinchen für den Freispruch und die schwarzen für das Todesurteil standen. Alle Richter legten schwarze Steinchen in die Urne. Als man sie aber zum Auszählen öffnete, hatte die Gottheit die schwarzen Steinchen in weiße verwandelt.

Ovids Wiedergabe dieser mythischen Überlieferung enthält einen wichtigen Hinweis darauf, wie das Abstimmungsverfahren ursprünglich wohl zu verstehen ist. Offensichtlich hat es sich bei ihm nicht nur um einen demokratischen, sondern auch um einen divinatorischen Akt gehandelt. Anstatt namentlich abzustimmen, delegieren die Wähler ihre Stimmen gewissermaßen an das Schicksal, wenn sie sie in Form von anonymisierten weißen und schwarzen Steinchen in eine verschlossene Urne legen. Auf diese Weise wird den transzendenten Mächten Gelegenheit gegeben, die Entscheidung in der ihnen genehmen Weise zu beeinflussen, was der Sohn des Jupiter in der Myscelus-Episode denn auch tut. Edward E. Evans-Pritchard und andere Ethnologen haben mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, dass in einigen afrikanischen Gesellschaften divinatorische Praktiken vor allem in den Fällen eingesetzt werden, in denen das westliche Denken als verursachende Macht den Zufall bemüht. Zufall aber ist eine im Prinzip leere, ja irrationale Kategorie, die keinerlei kausalen Erklärungswert hat. Gerade bei Abstimmungen aber spielt der ›Zufall‹ eine wichtige Rolle, bestimmt er doch nicht nur über die An- und Abwesenheit der Wähler, sondern auch über andere Faktoren, von denen die Entscheidung abhängen kann, wie etwa deren Laune und Gemütsverfassung. Nicht von ungefähr sehen daher die Satzungen selbst höchster demokratischer Gremien heute noch vor, dass bei Stimmgleichheit auf das archaische Divinationsritual des Loseziehens zurückgegriffen werden soll.

Die Myscelus-Episode aus dem XV. Buch der *Metamorphosen* ist noch in anderer Hinsicht aufschlussreich. Denn aus ihr wird auch die Farbsymbolik des Kugelns evident: Weiß stand beim Gerichtsverfahren der Bewohner von Argos für den Freispruch und das Leben, Schwarz aber für die Verurteilung und damit für den Tod. Ein ›Zufall‹ ist es nun sicher nicht, dass dieses Opposi-



tionspaar ausgerechnet beim alten Aufnahmeverfahren der Akademie eine Rolle spielt. Zahlreiche von Altertumswissenschaftlern und Ethnologen untersuchte Initiationszeremonien zeigen nämlich, welche Bedeutung der Todes- und Lebenssymbolik bei Übergangsritualen zukommt. Bereits Arnold van Gennep hat auf deren Dreigliederung aufmerksam gemacht: Auf die Phase der Trennung folgt die Übergangsphase und auf diese wiederum die der Wiederangliederung an die Gemeinschaft, die mit der Übernahme eines neuen und höheren Status einhergeht. In vielen Gesellschaften und Geheimbünden wird dies dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die Neophyten einen symbolischen Tod erleiden, nach welchem sie eine gewisse Zeit in einer Art von Schwellenzustand verbringen; die Erlangung des neuen Status wird dementsprechend symbolisch als Wiederauferstehung von den Toten bzw. Rückkehr zum Leben inszeniert.

Dafür, dass die Schwellenphase auch bei den neu aufzunehmenden Mitgliedern der Akademie eine Zeit lang andauert, sorgen die eingangs aus dem Statut von 1744 zitierten komplizierten bürokratischen Regeln, die im Wesentlichen auch noch dem heutigen *Procedere* zugrunde liegen. Die Mitteilung über die erfolgte Zuwahl durch die Mitglieder der Klasse an den Kandidaten, das Vorgespräch mit Klassensekretar und Präsident über den genauen Status der Mitgliedschaft, die endgültige Aufnahme bei der nächstfolgenden Versammlung: Das und anderes mehr kann nicht nur bis zu einem Jahr dauern, sondern ist auch für den Neuling wenig transparent. Aber genau das ist ein Zug, den das Aufnahmeverfahren der Berlin-Brandenburgischen Akademie mit klassischen Initiationsritualen teilt. Auch der Aranda-Neophyt weiß ja nicht, was ihm bevorsteht, wenn er von den Stammesältesten in den heiligen Bezirk seines Totemclans geführt wird. Ritualforscher wie etwa Turner haben gezeigt, dass die Liminalitätsphase, also dieser Übergangszustand, eine Art von zweiter Sozialisation darstellt. Die Regeln des neuen Status sind den Neophyten nicht bekannt. Sie erlernen sie erst dadurch, dass sie sie überschreiten und dafür von den Initiationsmeistern bestraft werden. Die Formen haben sich in modernen Aufnahmeverfahren zwar abgemildert, sind residual aber immer noch vorhanden. Auch der akademische Neophyt kann im Stadium der Liminalität gegen die ihm im Einzelnen gar nicht geläufigen Regeln dieses Zustands verstoßen, was vom Zeremonienmeister bei seiner Vorstellung und endgültigen Aufnahme vor der Versammlung dann auch – der rituel-

len Backpfeife bei der Priesterweihe vergleichbar – öffentlich angemerkt werden kann.

III.

Der Antiritualismus, der vor vielen Jahren durch die Studentenbewegung in die Universitäten Eingang fand, hat also keineswegs auf der ganzen Linie gesiegt. Vielmehr hat er nicht nur im allgemeinen öffentlichen und privaten Leben, sondern auch im akademischen Bereich Leerstellen erzeugt und so das Verlangen nach neuen Regularien wachgerufen. Einmal mit großem Aplomb Abgeschafftes, wie etwa die Talare akademischer Würdenträger, lässt sich nicht ohne Weiteres wieder einführen. Rituale gänzlich neu erfinden zu wollen wäre nicht besonders sinnvoll, zumal zum Begriff des Ritualen ja gerade das Althergebrachte, seit Generationen Überliefertes und Befolgte gehört. Nun weiß man aber aus ethnologischen, religionswissenschaftlichen und soziologischen Untersuchungen, dass rituelle Vorgaben unser Verhalten umso stärker bestimmen, je selbstverständlicher sie uns sind. Das heißt umgekehrt aber auch, dass man ein Ritual überhaupt erst einmal als solches identifizieren muss, um es kritisieren oder gar abschaffen zu können. Einem aufmerksam auf die eigenen gesellschaftlichen Institutionen gerichteten Blick wird nicht entgehen, dass wir gegenwärtig die Herausbildung eines neuen Ritualkodexes beobachten können. Das meiste geht dabei eher unbewusst vor sich. Restbestände alter Rituale werden zu Kristallisationspunkten von neuen. Diese Tendenzen zeigen sich nicht von ungefähr gerade dort, wo es um den Zugang zu gesellschaftlich relevanten Wissensbeständen und den Positionen geht, die deren Kontrolle ermöglichen.

Literatur

- M. Douglas: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt am Main 1974
 E. E. Evans-Pritchard: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt am Main 1978
 A. van Gennep: *Übergangsriten. Les rites de passage*. Frankfurt am Main/New York 1986
 P. Ovidius Naso: *Metamorphosen*, hg. u. übers. v. G. Fink. Düsseldorf/Zürich 2004
 B. Spencer und F. J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia*. London 1899
 V. W. Turner: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth 1976
 H. Zinser: *Mythos und Arbeit. Studien über psychoanalytische Mytheninterpretation*. Wiesbaden 1977

1 Frau Dr. Vera Enke vom Archiv der BBAW danke ich dafür, dass sie diese Stelle ausfindig gemacht und mir übermittelt hat.

2 Vgl. hierzu auch Eva Regenscheidt-Spies: »Ein Plädoyer für die Kugelung. Seit 1786 wählt die Bayerische Akademie der Wissenschaften ihre Mitglieder mit weißen und schwarzen Kugeln«, in: *Akademie aktuell. Zeitschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Heft 2 (2009), S. 20–22, mit den entsprechenden Belegen



Axel Michaels

Evaluation als akademisches Ritual

Ich beginne mit einem Bekenntnis: Ich bin gegen Evaluationen in der Wissenschaft. Jedenfalls bin ich gegen zu viele Evaluationen. Ich spreche dabei aus der Opferperspektive, als jemand, auf dessen (virtuellem) Schreibtisch jeden zweiten Tag etwas zum Evaluieren liegt und der sich morgens überlegen muss, ob er nach links zum Stapel der Akten, die ein Gutachten erfordern, oder nach rechts zu eigenem Forschungsmaterial greift.

Ich teile in diesem Dilemma die sattsam bekannten Gründe gegen Evaluationen, wie sie etwa der Schweizer Wirtschaftswissenschaftler Bruno S. Frey vorbringt:

- Evaluationen werden in ihrer Wirkung überschätzt.
- Das Messbare (Drittmittel, Publikationen, Auszeichnungen und Preise, Zitationen) steht im Vordergrund.
- Es gibt falsche Belohnungen: Die Wissenschaftsmanager werden gegenüber den einzelnen Forschern bevorzugt.
- Die kurzen Fristen und Zeiträume der Evaluationen sind den Forschungen mitunter nicht angemessen: Manchmal braucht ein Wissenschaftler ein ganzes Leben, um den großen Wurf hinzubekommen.
- Radikale, disziplinar abweichende Ideen werden bisweilen behindert, da der Anpassungsdruck an die herrschenden Meinungen groß ist.
- Es gibt einen vorausseilenden Gehorsam, die Evaluationskriterien zu erfüllen – mit der Folge, dass Ergebnisse hochgejubelt oder gar gefälscht werden.
- Die Kosten, auch und gerade die versteckten oder indirekten, sind zu hoch.
- Misstrauen statt Vertrauen wird gesät: Ein im harten Ausleseprozess ausgewählter Forscher verliert seinen Vertrauensvorschuss, also das, was er am meisten braucht.

An dieser Stelle muss ich noch etwas gestehen: Ich habe meinen Beitrag vorab einer Evaluation unterziehen lassen. Eigene Gedanken und eigenes Wissen sind gut, aber Kontrolle ist besser! Man kennt das. Der Evaluator bringt folgendes Monitoring an (nicht weil es nötig gewesen wäre, sondern weil es er-

wartet wird – wie es bei H.C. Artmann mit Bezug auf die erste Fußnote eines von ihm selbst herausgegebenen Manuskripts heißt): »Die obigen Darlegungen zeugen von einer voreingenommenen und daher unwissenschaftlichen Haltung. Die Behauptungen sind nicht auf dem Stand der Forschungsliteratur oder empirisch belegt. Der Referent versteht nichts von der Audit Society eines Michael Power, zitiert nicht die relevante Literatur, weder Christine Schwarz' Buch Evaluation als modernes Ritual noch Robert Flodens und Stephen Weiners' Aufsatz »Rationality to Ritual: The Multiple Roles of Evaluation in Governmental Processes« und auch nicht die vielen einschlägigen Artikel in der Zeitschrift für Evaluation, im Evaluation Review oder American Journal of Evaluation. Der Autor sollte größere wissenschaftliche Disziplin und Faktenbezogenheit zeigen.«

Ich habe verstanden und komme zu meinem Thema. Zuvor will ich aber noch sagen, dass ich den Mut der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) bewundere, dem Unwesen des Publish or Perish nunmehr entschieden entgegenzuwirken, indem Antragsteller in Zukunft nur noch maximal fünf Publikationen anführen dürfen. Jetzt wird endlich wieder weniger gezählt als auf Inhalte geschaut. Ich wünschte mir, dass man auch bei den akademischen Evaluationen diesen Mut zur Umkehr hätte.

Nun ist ja das Gegenargument, dass die Verwendung öffentlicher Mittel überprüft werden müsste und es dafür Evaluationen brauche. Verwendung dürfe nicht Verschwendung werden. Das ist richtig, und daher bin ich auch nicht grundsätzlich gegen Überprüfungen. Ich bin nur gegen die Inflation der Überprüfungen. Selbst die Aufnahme eines Dreijährigen in den Kindergarten wird heute schon evaluiert. Und ich bin gegen das hohe Ausmaß, den Aufwand, die Bezahlung von Evaluatoren und die Überbürokratisierung der Verfahren, besonders durch die Akkreditierungsagenturen. Wenn ein Antrag für ein Exzellenzcluster 120 Seiten nicht überschreiten darf, aber



die Akkreditierung eines BA-Studiengangs über 250 Seiten abverlangt, wenn heute fast mehr Zeit für Begutachtungen als für Forschung oder Lehre aufgewendet wird, dann stimmt etwas nicht mehr. Daher reihe ich mich in den Kreis derer ein, die da rufen: Hört auf mit dieser unverhältnismäßigen Torheit! Kehrt um, besinnt euch!

Wieder meldete sich hier der Evaluator: Der Autor argumentiert zunehmend hochschulpolitisch und polemisch. Es fragt sich, ob er überhaupt noch zum Thema kommen will.

Bevor ich es mir endgültig mit meinem Evaluator verderbe, will ich lieber Folge leisten, obgleich das, was ich zu sagen habe, mit meinen Bedenken gegen bestimmte und zu viele Evaluationen zu tun hat. Nicht selten nämlich, so scheint es, sind Evaluationen akademische Rituale, bei denen Ereignisse inszeniert werden, die dem Zweck des Ganzen, der Verbesserung der Forschung, allenfalls indirekt dienlich sind. Aber diese These kann ich erst überprüfen, nachdem ich kurz den begrifflichen Rahmen abgesteckt habe, in dem ich mich bewege. Dabei gilt es, die Begriffe ›Evaluation‹ und ›Ritual‹ festzulegen.

Unter ›Evaluation‹ verstehe ich die nachträgliche Überprüfung einer Institution oder Person durch von außen kommende Experten. Unter ›akademischem Ritual‹ verstehe ich solche Überprüfungen in einem universitären Bereich. Es fallen also keine Prüfungen wie Promotionen oder Habilitationen darunter oder Bewerbungsvorträge, die man alle auch als akademische Rituale auffassen kann, aber bei denen die Experten in der Regel nicht von außen kommen. Ich konzentriere mich hier allein auf inszenierte Überprüfungen, sogenannte Begehungen. Der Begriff ›Begehung‹ kommt aus dem Bauwesen oder von der Arbeitssicherheit, wo man eine Baustelle oder einen Arbeitsplatz überprüft. Der Begriff ist also treffend, denn tatsächlich geht es bei universitären Begehungen auch oft um die Sicherung von Arbeitsplätzen – jedenfalls aus der Perspektive des Mittelbaus.

Ich bin froh, dass sich an dieser Stelle der Evaluator nicht wegen erneuter unpassender Bemerkungen eingemischt hat, und kann daher fortfahren und bestimmen, was ich unter Ritualen verstehe. Dies ist schon etwas komplexer. Ich konzentriere mich auf vier Merkmale und wende sie sogleich auf universitäre Begehungen an.

Das erste Merkmal betrifft die *Verkörperung*. Rituale setzen handelnde Personen voraus. Wer nur denkt oder fühlt, begeht kein Ritual. Das Ritual, wie ich es verstehe,

setzt auch mehrere Personen voraus. Wer also nur ein Gutachten am Schreibtisch schreibt, begeht kein Ritual. Wohl aber bei Begehungen, also den Evaluationen vor Ort. Hier kommen Gruppen zusammen und verkörpern sich zu Gremien von Gutachtern und Begutachteten.

Das zweite Merkmal ist die *Förmlichkeit*. Rituale bestehen aus standardisierten, (mitunter stereotyp und redundant) wiederholten, somit nachahmbaren (und insofern öffentlichen) Handlungen. Sie sind aus Elementen (Ritemen) nach Regeln bewusst zusammengesetzt und fügen sich zu Ritualkomplexen (Sub- und Hauptritualen) zusammen. Dieses Regelwerk ist oft in Skripten oder Ritualhandbüchern festgehalten.

Dies alles trifft in hohem Maße auf universitäre Begehungen zu. Denn auch dabei sind die Handlungen vorgeschrieben. Es gibt ein genaues, teilweise vorgegebenes, teilweise stillschweigend von anderen Begehungen übernommenes Programm, dessen Struktur weitgehend festgelegt und als Skript auf der Homepage der DFG (DFG-Vordruck 60.022 – 5/10) einsehbar ist. So beginnt die eine Begehung eines Sonderforschungsbereichs am ersten Tag mit der Begrüßung durch den Senatsvertreter der DFG. Dann folgen ein Bericht des Sprechers, exemplarische Darstellungen von Forschungsprojekten, eine vom Senatssprecher geleitete Diskussion und ein Abschlusswort des Sprechers. Am Nachmittag schließen sich Besuche der Gutachter bei den einzelnen Teilprojekten an, am Abend zieht sich die Gutachtergruppe zu ersten Beratungen zurück. Der nächste Tag beginnt mit der Plenarsitzung und einer Stellungnahme der Hochschule, meist des Rektors. Die Anwesenheit des Kanzlers und eines Vertreters des Ministeriums ist vorgeschrieben. Der Plenarsitzung folgen Nachfragen der Gutachtergruppe und eine abschließende interne Beratung sowie Beschlussfassung der Gutachter. Am Schluss wird der Sprecher dazugebeten und das Urteil verkündet.

Dies ist der förmliche, vorgeschriebene Ablauf. Ebenso förmlich sind aber andere Richtlinien, die mehr oder weniger explizit gemacht werden. Es gibt eine gewisse Kleiderordnung, es gibt Namens- und Tischschilder. Die Bewirtung der Gutachter wird abgesprochen. Im erwähnten DFG-Vordruck heißt es: »[...] einen Mittagsimbiss am ersten Tag, ein Abendessen während der Klausur am ersten Tag und einen Mittagsimbiss am zweiten Tag. Bitte denken Sie auch an die Bereitstellung vegetarischer Speisen, Obst und ggf. Süßes sowie ausreichend Warm- und Kaltgetränke. Wir bitten darum, von der Bereitstellung



alkoholischer Getränke Abstand zu nehmen.« Die Anordnung der Stühle ist geregelt (»Es ist wichtig, dass die Tisch- und Sitzanordnung eine Diskussion ermöglicht. Hörsäle eignen sich daher nicht gut für die Plenardiskussion«), ebenso die Begleitung der Gutachter (»Es erleichtert die Anfahrt erfahrungsgemäß, wenn der Sonderforschungsbereich an beiden Tagen morgens für die Fahrt bzw. Begleitung vom Hotel zum Sitzungsort sorgt«) oder das Hotel (»Einzelzimmer mit Dusche/WC [...] und gutem Qualitätsstandard, der eine erholsame Nachtruhe garantiert«).

Solche Begehungen haben fast ein wenig mit mittelalterlichen Herrschertreffen zu tun, denn schließlich begegnen sich ja Herrscher »von gleichem Stand«, Professorinnen und Professoren, Institutsleiter mit ihrem Gefolge, halt nur unter ritualisierten, das heißt förmlichen Bedingungen. Die Zeremonienmeister, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der DFG, halten sich dabei übrigens, wie es sich gehört, auffallend zurück: Man darf ihnen die Hoheit über die Organisation nicht anmerken, weil dies die Handlungsmacht der Evaluierten schmälern würde.

Ein entscheidender Aspekt der Förmlichkeit ist der formelle Beschluss zur Durchführung des Rituals (*intentio solemnis*), bei Begehungen durch förmliche Einladungen ausgedrückt. Er macht oft erst aus Alltagshandlungen Ritualhandlungen, indem er sie als besondere Handlungen kenntlich macht. Bloßes Wachbleiben wird so zu einer rituellen Nachtwache, bloßes Nichtessen zu religiös motiviertem Fasten. Ohne diesen förmlichen Beschluss stellt sich kein religiöses Verdienst ein. Eine spontane Evaluation wäre kein Ritual, auch wenn sie sich ritueller Elemente bediente. Rituale haben daher oft einen durch Zeichen (Glocken, Gesten, Kleidungswechsel etc.) signalisierten Beginn (»Hiermit eröffne ich ...«), mit denen die Abgrenzung zwischen Alltagswelt und Ritualwelt markiert wird. Diese Rahmung ist ein Teil der Förmlichkeit. Das Programm einer Begehung verdeutlicht dies eindrücklich.

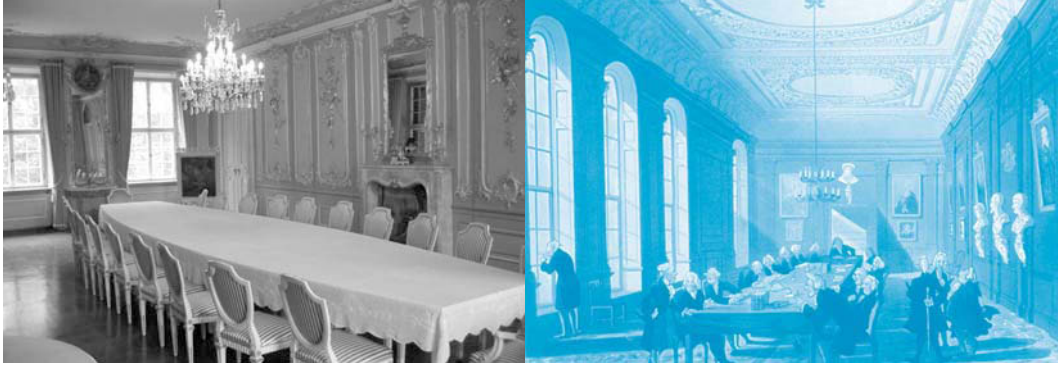
Rituale bilden – dies ist das dritte Kriterium – einen bestimmten *Modus des Handelns* und unterscheiden sich darin, in welchem Maße sie sich auf ein *Subjekt*, auf die *Gemeinschaft* und auf eine *überhöhte, transzendente Welt* beziehen. Die Mischung dieser Eigenschaften macht den *Modus* eines Rituals aus. Bei einer Initiation wäre der auf das Subjekt bezogene Anteil höher, bei einer Begehung der auf die Forschergemeinschaft bezogene Anteil. In jedem Fall müssen aber alle drei Modi gegeben sein.

Der vielleicht umstrittenste *Modus* ist die Überhöhung der Ritualhandlungen, mit denen sie zu einer anderen, meist als höher bewerteten Welt oder Tradition oder auf (heilige) Anfänge in Beziehung gesetzt werden. Dies geschieht etwa dadurch, dass bestimmte Handlungen als von Göttern vorgegeben angesehen werden.

Auch für eine Begehung trifft dieses Kriterium der Überhöhung zu – und zwar in einem entscheidenden Maße, denn es macht die Evaluation überhaupt erst zu einem akademischen Ritual. Worin liegt aber die Überhöhung? Bei Begehungen zeigt sie sich in dem Aufwand und in den verweisenden Bezügen. Eine Begehung ist ein großes, bedeutendes Ereignis, das inszeniert und zelebriert wird. Die Spitzen der Institution kommen zusammen und präsentieren sich im besten Licht. Es geht um Spitzenforschung, heute gern »Exzellenz« genannt. Wer Spitze sein will, muss sich gegenüber anderen überheben und absondern. Er darf eben nicht mehr nur Durchschnitt sein. Hierfür werden sachliche Gründe geltend gemacht, eben die Evaluationskriterien; auch diese sind in Katalogen der DFG festgehalten.

Freilich geht es um mehr. Es geht auch um Imponiergehabde und Macht. Beide Seiten müssen sich wechselseitig bestätigen, wie herausragend sie sind. Die Evaluatorensseite hat die Macht; das fordert Unterwerfungsgesten der Evaluierten heraus. Kritik an Gutachtern kommt nicht gut an, selbst wenn diese grobe Unkenntnis zeigen, selbst wenn bemerkt wird, dass sie weder die Forschungsberichte noch die anderen Unterlagen wirklich gelesen haben. Die Macht der Evaluatoren drückt sich nicht nur darin aus, dass sie über die Zusprechung oder Verweigerung von Mitteln befinden, sondern auch dadurch, dass sie Herren des Geschehens sind. Sie können eine Evaluation als freundlichen Fingerzeig auf Verbesserungen oder als »Hinrichtung« von Kollegen gestalten. Sie haben die Hoheit über den Ablauf, die Zuteilung von Redezeit, die korrekte Durchführung der Evaluation, also über das rituelle Geschehen.

Mit diesen Maßnahmen, vor allem aber mit dem inszenierten Ereignis der Begehung wird die Überhöhung erreicht. Es geht um etwas Großes, und in diesen Tagen ist das Große viel Geld. Die Empfänger müssen sich würdig zeigen. In erster Linie, weil sie qualifiziert sind, aber auch, indem sie sich hoheitsvoll verhalten. Das Ereignis muss kulturelle, symbolische Ordnungszeichen einsetzen, die ihre Überhöhung oder Solennität ausmachen. Als kulturelle Ordnungszeichen der Überhöhung können



etwa Herrschaftszeichen (der Rektor erscheint mit Dienstwagen oder Plakette) oder Insignien der Tradition (die Begehung findet in einem besonders ehrwürdigen Raum statt) gelten, mit denen auf Ideale (die Universität als höhere Bildungsinstitution, der Fortschritt der Forschung) oder überpersönliche Wert- und Ordnungsvorstellungen (die Universität als ›universitas magistrorum et scholarium‹ oder ›alma mater studiorum‹) Bezug genommen wird. Akademische Evaluierungen sind kein TÜV. Sie verleihen sich Geltung und Autorität, weisen über die Gegenwart hinaus.

Kurz noch zum vierten Merkmal: Mit Ritualen geschieht etwas, das nicht trivial ist. Mit ihnen wird eine Transformation begangen. Nachher ist nicht gleich vorher. Das ist besonders bei Übergangsritualen augenscheinlich, weil bei einer Initiation ein Knabe zu einem heiratsfähigen Mann oder bei einer Hochzeit aus Mann und Frau ein Ehepaar wird. Aber auch in einer akademischen Evaluation wird der Status der Evaluierten verändert. Man wird zu einem Drittmittelpfänger, und diese Aufwertung gehört fortan in den Lebenslauf wie Veröffentlichungen oder Preise.

So kann man also sagen, dass Evaluationen prozedurale akademische Rituale sind, weil sie den Kriterien der Verkörperung und Förmlichkeit folgen, im Modus einer selbst inszenierten Überhöhung begangen werden und statusbezogene Transformationen der Evaluierten bedeuten. Das alles macht nur begrenzt tauglich für kreatives Forschen. Rituale sind eben standardisierte Ereignisse mit einem Baukasten an vorgeschriebenen Handlungseinheiten, die Komplexität und Unwägbarkeit – die vielleicht wichtigsten Kriterien von Forschung – reduzieren helfen sollen. Sie sind nicht instrumental und können daher nicht leicht abgeändert werden. In diesem Sinn bedeutet die Ritualisierung von Evaluationen in der Tat Routine, Erstarrung und eine Loslösung von den ursprünglichen und eigentlichen Zielen der Forschung. Mit anderen Worten: Das Ritual einer Begehung folgt nicht allein den Kriterien der objektiven wissenschaftlichen und zweckrationalen Beurteilung von Forschungs- oder Lehrleistungen. Akademische Evaluationen folgen der Vorstellung, dass man Wissenschaft in vergleichbare und damit bemessbare Einheiten zerlegen kann. Aber herausragende Ideen in der Forschung entstehen nicht in universitären Manufakturen, sondern in unvergleichlichen Köpfen, beim Spielen, Ausprobieren, Testen, oft genug als Zufallsprodukt, fast nie geplant.

Mein Evaluator bemerkt an dieser Stelle: Die Darstellung einer Begehung als akademisches Ritual überzeugt nur mäßig. Obgleich der Autor Ergebnisse der Ritualforschung gut anwendet, bleibt er den Beweis schuldig, dass eine so geeignete Überprüfung wissenschaftlicher Ergebnisse nicht doch zweckrational und somit das geeignete Mittel der Wahl ist. Die Frage stellt sich ja, wie groß der Ritualanteil am Gesamtgeschehen ist und ob er nicht vernachlässigenswert und unvermeidlich ist.

Da hat der Evaluator, der natürlich aus Gründen der Überhöhung anonym bleiben muss, obgleich er meiner Peergroup entstammt, recht. Die Frage ist tatsächlich, ob es eine Alternative zu solchen Formen der Evaluation gibt. Und sind nicht die Vorteile einer ritualisierten Evaluation mit den Nachteilen abzuwägen?

Gewiss, Rituale bilden ein Vertrauenskapital (vergleichbar mit Pierre Bourdieus symbolischem, kulturellem und sozialem Kapital). Dieses sorgt für die Stabilität sozialer, politischer und wirtschaftlicher Beziehungen, es beseitigt Unsicherheit über die Legitimität der Ausgaben von öffentlichen Mitteln. Rituale vermitteln diese ersehnte Sicherheit, schaffen Vertrauen und verhindern oder vermindern Willkür, Beliebigkeit, Kontingenz, Komplexität und Individualität. Sie klammern die Sinn- bzw. Bedeutungsfrage weitgehend aus und werden zu einer Gewohnheit, bei der das richtige und angemessene Verhalten nicht jedes Mal neu ausgehandelt oder ins Bewusstsein gerufen werden muss. Dies kann für den Einzelnen eine Entlastungsfunktion bedeuten, aber auch für Institutionen wie DFG oder Universität eine effektive Ordnungsstruktur bilden.

Zudem haben Rituale oft genug die Autorität einer Tradition, einer Person, Organisation oder Institution hinter sich. Sie verbinden die Gegenwart mit der Vergangenheit, das Individuum mit der Gemeinschaft. Sie sind vielfach für eine Gruppe konstitutiv und fordern eine gebührende Achtung bzw. Verweisung auf anerkannte Kontexte, Personen oder Institutionen.

Wer versucht, dies ändern zu wollen, indem er die Regeln von Ritualen vorsätzlich übertritt oder im Kern verändert, geht ein hohes Risiko ein, denn er kann – je nach Schwere des Regelbruchs – bestraft, geächtet oder ausgelacht werden. Das gilt auch für akademische Rituale. Man stelle sich einen SFB-Sprecher bei der Begehung im Trainingsanzug vor. Ist also das Fazit, dass es unter Umständen keine Alternative zu den ritualisierten Evaluatio-



nen gibt? Ich fürchte ja, denn die Ausrichtung allein an sachgemäßen Kriterien würde die Überhöhung, mit der maßgeblich der Einsatz der Mittel begründet ist, nicht ermöglichen. Die Effizienz liegt in der Inszenierung von Misstrauen, aber Evaluierende und Evaluierter gehören der gleichen Kaste an, und so sehr sie einander misstrauen, so sehr bestätigen sie sich gegenseitig. Längst orientiert sich die Wissensgenerierung nicht mehr allein an denen, die sie finanzieren: den Steuerzahlern.

Natürlich hat auch diese Äußerung mein Evaluator rot angestrichen. Aber dass er am Rande bemerkt, »der Autor scheint nicht wirklich zu wissen, worauf er hinauswill, und bleibt im Unklaren, weil er Evaluierungen als Rituale sowohl verteidigt als auch als zu starre Instrumente kritisiert«, verwundet mich doch sehr.

Ich muss diesen Punkt also verdeutlichen. Ohne Zweifel werden Rituale meist als starre und stereotype Handlungsmuster angesehen, doch wird dabei die Dynamik von Ritualen meist übersehen. Dies haben wir in unserem Heidelberger Sonderforschungsbereich »Ritualdynamik« immer wieder festgestellt. Rituale folgen einer Struktur-, Geschichts-, Sozial- und Erfahrungsdynamik. Das heißt, sie verändern ihre Strukturen, sie verändern sich in ihrer historischen Entwicklung, durch die wechselnde Zusammensetzung der sozialen Gruppen und durch Erfahrungen, die der Einzelne in ihnen macht. Entgegen verbreiteten Vorstellungen provozieren Rituale zum Beispiel Varianz. Trotz aller Förmlichkeit erzwingen situative und andere Faktoren eine stete Anpassung. Auch wenn diese Änderungen oft geleugnet werden, sind sie doch bei genauem Hinsehen bemerkbar. So passt die DFG ihr »Ritualhandbuch« der Begehung immer wieder an. Sie reagiert damit auf unerwünschte Fehlentwicklungen. Aber es sind die Rituale selbst, die das Neue provozieren. Im Grunde begleitet die Ritualkritik jedes Ritual schon mit seiner Entstehung. Denn da Rituale den Odem der sinnentleerten Starre vor sich hertragen, eignen sie sich besonders gut zur Kritik an überkommenen Traditionen. Da reicht schon eine prägnant artikuliert Kritik, um ganze Systeme einstürzen zu lassen, indem sie das Missverhältnis von Anspruch und Wirklichkeit auf den Punkt bringt. Paradigmatisch dafür der Spruch »Unter den Talaren – der Muff von 1000 Jahren«, mit dem 1967 die alten akademischen Rituale fast zum Erliegen kamen.

Eine Evaluation muss also keineswegs nur als schädlich angesehen werden. Sie kann gerade als Ritual Anlass geben, die Angemessenheit der Verfahren immer wieder zu überprüfen. Ich bin sicher, dass dies auch mit der neuen Welle der Evaluationen geschehen wird, und insofern zuversichtlich. Vielleicht werden ja bald Studierende wieder ein Transparent vor den Professoren mit dem Spruch »Stellt euch vor, es ist Akkreditierung, und keiner geht hin« tragen. Und was hätten wir für Alternativen? Ältere Methoden der Evaluation sind nicht mehr anwendbar. Die Inquisition, das erste professionalisierte Prüfungsverfahren, fällt aus. Die altindischen Redewettstreite, bei denen es – wie es in einer Upanischad heißt – so weit gehen konnte, dass man sein Gegenüber nicht überfragen durfte, weil sonst dessen Kopf zerbörste, würden zwar die Bereitschaft zu Evaluationen deutlich verringern, nicht aber unbedingt zu einer Verbesserung der Forschungsleistungen führen.

Also bleibt mir nur der Appell zu mehr Vertrauen. Ich bin überzeugt, dass mehr Vertrauen nicht zu mehr Missbrauch führt. Evaluierungen ja, aber im Sinne der Überprüfung der Individualität von Forscherpersönlichkeiten, also mit einer sehr sorgfältigen Auswahl derer, denen Verantwortung gegeben wird. Meinetwegen auch Evaluationen der Ergebnisse von Zeit zu Zeit, in einem schön ritualisierten Rahmen, der das Potenzial des Ritualdesigns ausschöpft. Wettbewerb: unbedingt, Anreizsysteme auch, aber bitte nicht zu viele Evaluationen; das Syndrom der Evaluitis hat uns ja bereits wie die Schweinegrippe erfasst. Es ist selbst indiziert, und da hilft nur, dass man dem Hype nicht zu viel Beachtung schenkt. Das Problem wächst sich dann von selbst wieder aus. Hoffentlich.

Zum Schluss danke ich meinem Evaluator – also mir selbst. Denn mein Denken ist eigentlich immer eine innere Begehung meiner selbst – und das kostet nicht mal etwas. Und ich danke dem Leser für seine prüfende und in diesem Sinne evaluierende Aufmerksamkeit.

Literatur

- R. E. Floden und St. S. Weiner: »Rationality to Ritual: The Multiple Roles of Evaluation in Governmental Processes«, in: *Policy Sciences* 9 (1978), S. 9–18
B. S. Frey: »Evaluierungen, Evaluierungen ... Evaluitis«, in: *Perspektiven der Wirtschaftspolitik* 8 (2007), S. 207–220
A. Košenina: »Der englische Patient«, in: *GEGENWORTE* 17 (2007), S. 76–77
M. Power: *The Audit Society. Ritual of Verification*. Oxford 1997
Chr. Schwarz: *Evaluation als modernes Ritual. Zur Ambivalenz gesellschaftlicher Rationalisierung am Beispiel virtueller Universitätsprojekte*. Hamburg 2006

Manfred Bierwisch

Rituale in der Forschung?

*Nur wer vieles übersieht, kann manches sehen.
Hans Magnus Enzensberger, Minimalprogramm*

Im Ernst: Wissenschaft und Rituale? Das passt zusammen wie Segelflug und Hammelbraten, nämlich überhaupt nicht: Rationalität, Einsicht, Argumente und Veränderung auf der einen Seite, Gewohntes, Vertrautheit, reine Wiederholung und Bekräftigung statt Begründung auf der anderen. Wissenschaft beruht auf Vernunft und Erfahrung, sucht nach Gründen und Erkenntnis, ist nicht möglich ohne neue, ungewohnte Gedanken, die das Vertraute verändern und womöglich umstürzen. Rituale verlangen und erzeugen Verlässlichkeit, beruhen auf der Wiederkehr des Gleichen, bekräftigen das Bestehende, erzeugen und verlassen sich auf emotionale Vertrautheit. Die Wissenschaft ist skeptisch, stellt infrage, Rituale demonstrieren die Gewissheit des Bestehenden.

Die Gegensätzlichkeit lässt sich mühelos weiter konturieren und auf Begriffe bringen. Es geht um Innovation gegenüber Repetition, um Rationalität gegenüber Emotion und Affekt, um Argumente gegenüber Affirmation, um Probieren gegenüber Bewahren. Die Unvereinbarkeit ist offenbar ziemlich vollständig, eine Verbindung von Wissenschaft und Ritual demnach eine Verlegenheit oder ein Missverständnis, das bestenfalls keine Rolle spielt.

Oder doch nicht? Womöglich sind die Sphären in Wahrheit gar nicht so getrennt voneinander. Hat Wissenschaft doch etwas mit Ritualen zu tun, und wieso? Sind Rituale womöglich nicht einfach unvernünftig? Überlegungen dieser Art hängen nicht zuletzt davon ab, wie die beiden Bereiche verstanden und abgegrenzt werden, wie man sie inhaltlich deutet und in welchen Zusammenhängen man sich ihnen nähert. Natürlich sind das Menschheitsfragen, die hier nur mit einigen Strichen zu umreißen sind.

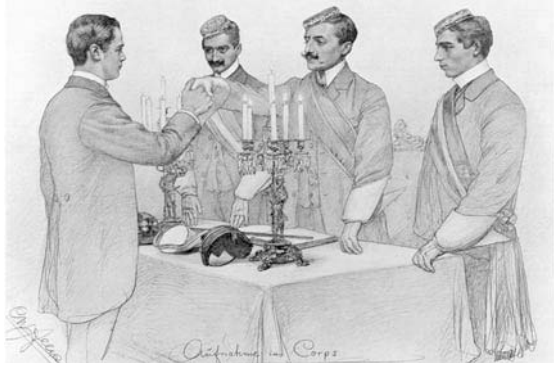
Rituale

Was mit dem Wort ›Ritual‹ gemeint ist, reicht mindestens so weit in die Kulturgeschichte zurück wie die Anfänge der Wissenschaft – vermutlich ist es der ursprünglichere Bereich menschlicher Verhaltensformen. Aus gegenwärtiger Sicht stellt sich der Kernbestand zunächst als schriftlich fixierte (römisch-katholische) Liturgie dar und wird im weiteren Sinn dann verstanden als Gesamtheit festgelegter Bräuche, als Kultordnung und allgemein als genormte, typisierte Verhaltensform, als ritueller Ablauf einer Handlung.

Worauf es dabei ankommt, wird im Lexikon charakterisiert als ausdrucksvolle und standardisierte, individuelle oder kollektive Verhaltensweise, die traditionsbestimmt ist und sich in der Regel ohne bewusst gemachten Zweckbezug vollzieht. Rituale werden ausgelöst durch bestimmte Grundereignisse als Reaktion der Handelnden, und sie dienen vielfach und auf unterschiedliche Weise der Verhaltensstabilisierung.

Das durchaus interdisziplinäre Interesse, das dieser Bereich zunehmend findet, hat deutliche und auch kontroverse Charakterisierungen hervorgebracht. Der Ethnologe William Sax stellt fest, dass Rituale sehr sinnliche Prozesse sind, dass der Körper im Mittelpunkt steht, der denkende Körper, der verkörperte Gedanke. Die Neurowissenschaftlerin Hannah Monyer bekräftigt: Der Zusammenhang zwischen Körpererfahrung und Erinnerung scheint für Rituale eine wichtige Rolle zu spielen. Entsprechend konstatiert der Sozialanthropologe Whitehouse, dass Rituale kein unnötiger Wurmfortsatz der Evolution sind, sondern einer der stärksten Motoren für die soziokulturelle Evolution des Menschen.

Das alles im Einzelnen darzustellen und zu begründen, also Rituale zum Thema und Gegenstand zu machen, wäre ein eigenes, facettenreiches Vorhaben. Hier aber geht es um das Ritual als Partner oder Teil der Wissen-



4 902520

18 | 19

schaft, und da geben die angeführten Bemerkungen sehr provisorisch drei Dinge zu bedenken.

Erstens gilt uneingeschränkt das eingangs Vermerkte: Rituale sind stereotype Handlungsmuster. Sie lassen Veränderung nur als Variation des jeweiligen Grundmusters zu, ihr Grundzug ist Wiederholung, also Wiederkehr des Gleichen.

Die aber ist, zweitens, auf inhärente Weise individuell und gesellschaftlich mit der Bildung und Nutzung von Gedächtnis verbunden, ohne die kein geordnetes Verhalten, insbesondere auch keine Wissenschaft möglich wäre.

Und drittens werden Rituale in Anspruch genommen als wichtiges Movens der soziokulturellen Evolution, zu der die Wissenschaft ohne Frage gehört. Zu klären ist hier, was genau unter soziokultureller Evolution zu verstehen ist, welche Rolle Rituale dabei spielen und wie das insbesondere für die Wissenschaft gilt.

Offensichtlich ist immerhin, dass Rituale, wenn der Bezug auf sie hier sinnvoll sein soll, in einem hinreichend abstrakten Sinn verstanden werden müssen, bei dem die erwähnte Körperlichkeit allenfalls die Herkunft, aber nicht den Charakter bestimmen kann, und auch die Bindung an Kultus und Liturgie kann nur in metaphorischem Sinn gelten. Aber es bleibt, wie gleich zu bedenken sein wird, ein beträchtliches Spektrum von Faktoren, die in Erwägung zu ziehen sind, und mehr als das.

Wissenschaft, Forschung, Theorie und Methode

Der Versuch, zu skizzieren, was Wissenschaft ist, wäre lächerlich angesichts des Gebirges von Literatur zu diesem Thema und der fundamentalen Bedeutung der darin verhandelten Fragen, zumal in Ansehung der Heterogenität von Positionen und Gegenständen. Immerhin dürfte für alle Bereiche, die hier in Betracht kommen, und für alle Gegenstände und Positionen gelten, dass sie sich der Rationalität und der Argumentation verpflichtet wissen. In diesem sehr weiten Sinn scheint es vernünftig, die folgenden Aspekte zu unterscheiden:

Als Erstes soll Wissenschaft, unabhängig davon, wie sie institutionalisiert ist, wie sie betrieben, organisiert und vertreten wird, als eine Lebensform, als eine Sphäre von Aktivitäten gelten. Der zunächst sehr lose Zusammenhang ergibt sich aus dem Motiv des Erkenntnisinteresses – ein Motiv, für das es keine vorweg bestimmte

Art der Verwirklichung und auch keine bestimmte Form des Ergebnisses gibt. Wohl aber kann man zweitens das, was in mehr oder weniger direkter Befolgung dieses Interesses geschieht, ganz allgemein als Forschung verstehen. Das heißt dann, dass Wissenschaft der Bereich und der Rahmen ist, in dem Forschung geschieht, und er umfasst Einrichtungen, Personen, Mittel und Vorgänge, die bei der Erkenntnisgewinnung im Spiele sind. Das Ergebnis der Forschung ist dann Wissen, Erkenntnis, im strengsten, idealen Fall die Theorie, auf die das Erkenntnisinteresse gerichtet ist.

Weiter sind nun Erkenntnisse und Theorien zu unterscheiden von den Methoden oder Verfahren, denen sie sich verdanken. Dass Erkenntnisse je nach dem Bereich, auf den sie sich beziehen, durch jeweils spezifische Methoden gewonnen, verifiziert oder auch widerlegt werden, ist nur scheinbar selbstverständlich; tatsächlich sind die Diskussionen um deren Rolle und Stellenwert, um die Abhängigkeit der Erkenntnisse und Theorien vom Charakter der Methoden ein immer gewichtigerer Teil der Wissenschaft. Die Verfahren der Forschung, die Art der Fakten, ihrer Gewinnung und Verknüpfung wird zunehmend selbst zu einem Moment des Erkenntnisinhalts. Verschiedene Theorien bedingen unterschiedliche Methoden. Den Grenzfall markiert die Unschärferelation der Quantentheorie, durch welche die Möglichkeit der Beobachtung von der Theorie selbst begrenzt wird. In diesem Sinn hat Carl Friedrich von Weizsäcker verlangt, die Bedingungen der Beobachtung in die Theorie selbst einzuordnen. Andere, oft heftig umstrittene Fälle der Abhängigkeit von Methode und Theorie finden sich in zahllosen Bereichen, von der Klimaforschung bis zur Ethnomethodologie.

Dieser Beziehung zwischen Methode und Resultat der Erkenntnis ist nun das Verhältnis der Forschung zu ihren Umständen an die Seite zu stellen, zu all den Faktoren, die Einfluss auf sie nehmen. Dabei geht es um die Bedingungen, die im Spiel sind, wenn Erkenntnisinteressen aufkommen und Forschungsvorhaben entstehen, wenn ihre Ziele identifiziert, die Geltung und Akzeptanz ihrer Resultate bestimmt werden, auch die Gegebenheiten, unter denen sie zustande kommen. Einen Hinweis auf die Rolle dieses diffusen, aber fundamentalen Bereichs der Wissenschaft kann man in Plancks nüchterner Einsicht erkennen, dass die Gegner einer Theorie nicht durch Argumente überzeugt werden, sondern einfach aussterben. Ein systematisches Bewusstsein von der damit angedeu-



teten Verzahnung der Forschung mit der Dynamik, mit der Auffassungen sich bilden und durchsetzen, ist durch Thomas Kuhns Einsicht in die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen entstanden. Nach dieser Auffassung führen Einsichten und Daten, die Schritt für Schritt zusammengetragen werden, nicht zur gleichmäßigen Anreicherung der Erkenntnis, sondern zur Einordnung in einen Rahmen, in ein Paradigma, das so lange gültig ist, bis es als ganzes verworfen und durch ein besseres ersetzt wird. Die Festlegung und der Wechsel von Paradigmen, etwa die Ersetzung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild oder der klassischen durch die relativistische Mechanik, sind die charakteristischen und entscheidenden Formen des Erkenntnisgewinns – eben die wissenschaftlichen Revolutionen.

Unabhängig davon, wie nahe diese Vorstellung dem Charakter der Forschung kommt, macht sie jedenfalls deutlich, dass die Gewinnung von Erkenntnis außer von strikt rationalen Argumenten, die ohne Frage den Kern der Wissenschaft bilden, immer auch von ganz anderen Bedingungen abhängt: von Gewohntem, Erwartetem, von dem, was schon immer oder noch nie so gemacht wurde. In diesen Bedingungen haben Rituale einen wichtigen, ja konstitutiven Platz. Sie sind für die Forschung ein Regulativ, anders, aber doch vergleichbar der Funktion, die Methoden für die Theorie haben. So wie Erkenntnisse bedingt sind von den Methoden, durch die sie entstehen oder verworfen werden, so ist die Forschung nicht unabhängig von den Spielregeln, welche die Verständigung über sie bestimmen.

Rituale in der Forschung

Als Ritual in der Forschung kann man in diesem Rahmen sehr Verschiedenes verstehen – vom Habitus und den Umgangsformen des Personals, den Verbindlichkeiten gegenüber Partnern oder deren Tabuisierung bis zu idiosynkratischen Details der Thematik oder der Beweisführung, obligaten Termini und begrifflichen Tabus. Im Wesentlichen geht es um die Verständigungs-, Überredungs- und Widerlegungsprozeduren, um die Usancen und Affinitäten in Gruppen, Cliques und Schulen, also die Kommunikationsmodalitäten, die festlegen, welche Themen und Thesen ernst genommen werden, welche Wendungen einer Theorie Gültigkeit erlangen, welche verworfen oder auch lächerlich gemacht werden, welche

Einsichten als wichtig, welche als unerheblich oder irrig gelten. Dazu gehören Argumentationsfiguren, die Berufung auf Autoritäten oder deren ausdrückliche Zurückweisung, die Zulassung oder Ausklammerung von Fragen und vieles andere mehr, das ausdrücklich ins Spiel kommt, ebenso oft aber unbemerkt befolgt wird.

Man erwartet Subjektivismen und Meinungsbildungen dieser Art zumeist in den Geisteswissenschaften, wo Werturteile und Glaubenssätze natürlicherweise eine zentrale Rolle spielen. Aber das engt den Bereich der Rituale und ihrer Motivation unbillig ein. Man muss nicht an die Gentechnik und ihre theoretischen Grundlagen denken, um die über die rationale Argumentation hinausgehenden Faktoren auch in den Stammländern der Naturwissenschaft wahrzunehmen. Die mathematische Logik ist sicher der rationalste Wissenschaftsbereich, der sich denken lässt, Glaubenssätze haben da keinen Platz. Und doch habe ich eine kaum verhohlene emotionale Disputation über eine Dissertation erlebt, in der es um die algebraische Begründung der Mengentheorie ging. Die Sicht einer Warschauer und einer Berliner Schule trafen da aufeinander, und der Dissens über das, was neu und interessant gegenüber dem, was unwichtig und irreführend war, erwies sich als unüberbrückbar. Auch die Logik folgt Gewohnheiten und unterliegt Geschmacksfragen. Schließlich sind Mathematiker stolz darauf, dass die Eleganz eines Beweises eines ihrer höchsten Prädikate ist.

Rituale als Bedingungen, die nicht aus strikter Rationalität, sondern aus bewährter Übung und erprobten Gewohnheiten stammen, sind nicht immer eindeutig zu trennen von Überzeugungen, die die zulässigen oder gültigen Methoden der Theoriebildung betreffen, also zum strikt wissenschaftlichen Kanon gehören. Ein exemplarisches Beispiel der Grenzüberschreitung in diesem Sinn ist der sogenannte Positivismus-Streit in den Sozialwissenschaften, in dem die Kritische Theorie die Möglichkeit der wissenschaftlichen Wertneutralität bestreitet, auf welcher der Kritische Rationalismus aber als einem entscheidenden Kriterium besteht. Die Rhetorik mit all ihren Argumentationsfiguren und Formulierungskünsten ist dabei in gewissem Sinn Argument und Ritual zugleich, denn das Thema der Auseinandersetzung ist gerade eine der Wissenschaft vorausgehende Begründung des Argumentierens. Dass die Kontrahenten einander dabei an ihren Emblemen und Formulierungen fast besser als an mancher Nuance ihrer Positionen erkennen, mindert keineswegs die Seriosität der Kontroverse.



Man muss zur Einordnung dieser Dinge nicht die Debatte über das Schisma zwischen den zwei Kulturen bemühen, die C. P. Snow diagnostiziert hat, denn alle Disziplinen – und im Blick auf die jeweiligen Rituale geht es da nicht nur um zwei Kulturen – haben mehr oder weniger ausgeprägte Umgangsformen und Erkennungszeichen. Und das ist womöglich gar nicht so unbegründet.

Die verdeckte Rationalität der Rituale

Bezogen auf das bestimmende Moment der Wissenschaft – »die Dinge erkennen« – scheint zwar alles, was nicht rational begründet ist, allenfalls überflüssiges Ornament und nur dann hinnehmbar, wenn es nicht auf Abwege führt. Aber da es offenbar in der Wissenschaft so wenig vermeidbar ist wie in allen Bereichen des menschlichen Lebens, mag es sinnvoll sein, sich zu fragen, ob es einen spezifischen Bezug des Ritualen zur Forschung gibt.

Zwei Aspekte liegen nahe, der persönliche, subjektiv-emotionale und der gegenständliche, inhaltlich-rationale Aspekt. Für den ersten gilt ganz schlicht, dass Wissenschaftler von Interessen geleitet sind, auch und gerade in der Forschung, dass sie sich auf Gewohnheiten verlassen und Neigungen nachgehen wie jedermann. Ein Forscher ist kein Homunkulus, Wissenschaft kommt nicht durch Automaten zustande, sie wird von Ehrgeiz und Interesse, von Staunen und Dankbarkeit geleitet, und sie braucht Formen, in denen das zum Ausdruck kommt. Spezifischer und wichtiger noch ist der zweite Aspekt, die Rolle des Beharrens auf der inhaltlichen Erneuerung, auf der Kreativität der Erkenntnis. Innovation und Wandel ohne Konstanz und Bestandssicherung ist Beliebigkeit, Umsturz ohne Kontinuität wird unverbindlich und unfruchtbar. Vom Revolutionär Werner Heisenberg stammt die Einsicht, dass Wissenschaftler im Grunde sehr konservative Menschen sind, die nur dann an ihren Theorien etwas ändern, wenn es nicht zu vermeiden ist. Und in Kuhns Konzept von der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen wird die jeweils abgelöste Etappe nicht spurlos durch das neue Paradigma verdrängt. Vielmehr liegen zwischen den Revolutionen notwendig auch die Perioden kumulativer, normaler Wissenschaft, in denen der Status quo gültig ist, in dem sich das Herausschält, was den Bruch nötig und möglich macht.

Und damit endet man bei der nicht so überraschenden, aber entscheidenden Weisheit, dass es allemal auf die Balance ankommt zwischen Vorsicht und Kühnheit, zwischen Konstanz und Umsturz, zwischen Beharrung und Veränderung, Ritual und Vernunft.

Frauke Hamann und
Frank Nullmeier

Gremien-Rituale

Gremien erfreuen sich besonderer Unbeliebtheit. Insbesondere an Universitäten. Seit Ende der 1960er Jahre steht der Begriff ›Gremienuniversität‹ für den Umbau der Hochschulsebstverwaltung. Eine von Gremien bestimmte Universität aber – so die landläufige Auffassung – habe zur Erstarrung in politischen Richtungsauseinandersetzungen und zu Gruppengerangel, Ineffizienz, Verkrustung und Verhinderung aller Neuerungen geführt. Gremien sind vielen im universitären Alltag ein Graus. Sie verschlingen viel Zeit, die doch sinnvoller für Forschung – und auch für Lehre – verwendet werden könnte. Die verbreitete Geringschätzung von Gremien resultiert vor allem aus dem Missverhältnis zwischen Aufwand und Ertrag bei dieser Form des Entscheidens. Gremienarbeit erscheint vielen als vertane Zeit und Mühe. Wenn es Gremien nicht gelingt, Entscheidungen zu treffen, erscheinen sie als Organe der Entscheidungsverhinderung und des Aufschubs, der Blockade und permanenten Vertagung.

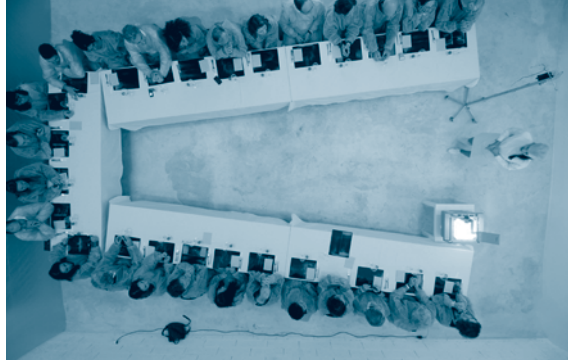
Gering geschätzt – doch unentbehrlich

Verlässt man die Welt der Academia und wendet sich der ›großen‹ Politik zu, wird schnell klar, dass Gremien eine grundlegende, wenn nicht die am weitesten verbreitete Form des Politischen sind. Keine staatliche Einrichtung ohne Gremien, keine Partei, die nicht von Gremien in ihrem Lauf (mit-)bestimmt würde, ebenso kein Verband. Selbst soziale Bewegungen und Bürgerinitiativen kennen Gremien zur Vorbereitung von Protestkampagnen. Gremien, definieren wir sie als Organe der Entscheidungsfindung oder -vorbereitung, die das direkte Zusammenreffen von mindestens drei bis zu ca. 40 Mitgliedern auf Sitzungen vorsehen, unterscheiden sich durch diese Größenbestimmung von Versammlungen, mit denen sie aber durchaus einige Merkmale und Funktionsweisen teilen. Parlamente sind danach Versammlungen, die Arbeit findet aber in Ausschüssen und Unterausschüssen statt,

die einen Musterfall von Gremien darstellen. Gremien sind auch aufseiten der Exekutive vertreten, insbesondere bei rechtlich selbstständigen öffentlichen Einrichtungen, man denke nur an den Rundfunk. Laut Viertem und bisher letztem Gremienbericht gab es Mitte 2005 allein im Einflussbereich des Bundes 309 Gremien. Bereits die bloße Erwähnung dieses Berichtes und seiner rechtlichen Grundlage in § 9 des Bundesgremienbesetzungsgesetzes dürfte gängigen Urteilen über Gremien und den Politikbetrieb eher Vorschub leisten. Doch trotz einer vielfach abschätzigen Bewertung sind Gremien in der Politik beinahe ubiquitär. Warum sind sie so unentbehrlich?

Was Gremien leisten

Gremien erzeugen zum einen die Kollektivität von Entscheidungsprozessen. Sie gewährleisten sie dadurch, dass nicht allein ein Einziger entscheiden kann, sondern eine definierte Gruppe von Personen, die selbst wieder über geregelte Verfahren zu Mitgliedern des Gremiums geworden sind. Gremien sichern also Beteiligung. Nicht aller, sondern ausgewählter Personen, und einer solchen Zahl an Personen, dass echte Beteiligung durch Rede und Gegenrede für jedes Gremienmitglied möglich ist – anders als bei den dafür zu großen Versammlungen. Und sie sichern diese Kollektivität durch die Anwesenheit dieser Personen an einem Ort und zu einer Zeit – aus Anlass einer Sitzung. Gremiensitzungen führen auch im Konflikt miteinander befindliche Personen und Gruppen zusammen, sie nötigen durch pure Anwesenheit im gleichen Raum zur Interaktion. Sitzungstermine von Gremien erzeugen Kommunikation. Welche Kraft dieser Kommunikationszwang besitzt, ist zu beobachten, wo man Kommunikation gerade verweigern will, wenn etwa Mitglieder eines Parlamentsausschusses die Vertreter einer rechtsextremen Partei zu isolieren und zu ignorieren suchen.



Mitgliedschaft, Anwesenheit und Kommunikationsdruck schaffen die Voraussetzung dafür, dass Gremien ihre zweite Funktion erfüllen: die Produktion von Entscheidungen, die mit dem Anspruch *kollektiver Verbindlichkeit* auftreten können. Verbindlichkeit sichern sich Entscheidungen nur, wenn im Prozess der Entscheidungsfindung jene Kollektivität repräsentiert ist und sichtbar wird, die sich auch an diese Entscheidungen zu halten hat. Indem Gremien Beteiligung sichern und der Autorisierung von Entscheidungen als verbindlich dienen, sind sie folgenreich. Sie ›heiligen‹ Meinungsbilder einer kleinen beieinandersitzenden Gruppe von Menschen als verbindliche Entscheidungen für eine sehr große Anzahl von Menschen außerhalb dieses Gremiums. Gremien als solche sind daher bereits Rituale: Rituale der Beteiligung, der Symbolisierung von Kollektivität und der Legitimierung von Entscheidungen.

Rituale der Fraktionierung

Gremien eignet aber auch eine andere Art und Schicht der Ritualisierung, insbesondere wenn ihre Sitzungen von politisch polaren Fraktionen (mögen hinter diesen Parteien stehen oder andere Formen von Zusammenschlüssen) und hoher Fraktionsdisziplin bestimmt werden. Die politischen Differenzen sind allgemein bekannt, die Mehrheit entscheidet, und für Kompromisse ist kein Raum. Jeder Vorschlag wird diskutiert, doch ist längst klar, wie darüber abgestimmt werden wird – und dies ist auch der jeweiligen Gegenseite bekannt. Alle Reden werden zu Fensterreden, vorgebrachte gute Argumente finden keine Anerkennung, sondern werden nur als Markierung der jeweiligen gegnerischen Position wahrgenommen. Für Vorgänge des Überzeugens und Überzeugenlassens ist ebenso wenig Raum wie für offene Verhandlungen und Kompromissbildungsversuche. Anträge werden ›durchgewunken‹, ›abgehakt‹ oder ›niedergestimmt‹, Redebeiträge ›rauschen vorbei‹, man selbst sagt nur das, ›was zu diesem Thema von unserer Seite gesagt werden muss‹.

Die einzig bedeutsamen Kategorien für derartige Schaudiskussionen sind ästhetischer Art: Ist es der jeweils anderen Fraktion gelungen, ihren Standpunkt besonders brillant, aggressiv oder geschmeidig zu vertreten, ihn als schwer angreifbar, zwingend notwendig und daher alternativlos darzustellen, hat sie dabei die gegnerische Fraktion ›alt‹ aussehen lassen, sie blamiert oder mit Fakten und Zitaten überboten – oder nicht? In einer durch-

gehend nach Mehrheits- und Minderheitsfraktionen sortierten Gremien-Arena kommt es allein auf den Grad der *Virtuosität* an, in dem das Ritual vollzogen wird.

Wo aber werden in einer solchen ritualisierten Gremien-Welt die Überzeugungen gebildet, die Strategien ausgetüftelt, wo wird das Abstimmungsverhalten festgelegt, um den politischen Gegner zu treffen? In anderen Gremien! In Parlamenten, deren Ausschüsse derart geschlossenen Arenen gleichen, übernehmen die Fraktionsarbeitsgruppen die Aufgabe der Meinungsbildung. Sind auch diese strikt fraktioniert, zum Beispiel durch starke innerparteiliche Strömungen, bilden die Arbeitsgruppen der jeweiligen innerparteilichen Strömungsgruppen den einzigen Raum für offene Auseinandersetzungen. Und auch diese Arbeitsgruppen besitzen den Charakter von Gremien, manchmal sind sie sogar rechtlich bindend in Strömungsstatuten festgelegt. Insofern muss Ritualisierung nicht zwingend zu immer informelleren Formen der Politik führen. Doch die Ritualisierung forciert die *Vorverlagerung* der Entscheidungsfindung: Im Parlamentsplenum werden Rechtfertigungen von bereits getroffenen Entscheidungen ausgetauscht, in den Ausschüssen Darlegungen bereits bekannter Positionen, in den Fraktionsarbeitsgruppen treffen Strömungsvertreter aufeinander, die ihre üblichen Konflikte austragen, und nur in der eigenen innerparteilichen Richtungsclique findet womöglich noch so etwas wie Diskussion und echte Meinungsbildung statt.

Kleine Praktiken

In nicht fraktionierten Gremien, so könnte man nun erwarten, träfe man auf eine Welt des Politischen, in der harte Auseinandersetzungen mit der Möglichkeit der wechselseitigen Überzeugung einhergehen. Diese Sphäre muss nicht wirklich diskursiv sein, aber so offen, dass einzelne Redebeiträge wirksam werden, dass sich die Auffassungen von einem Beitrag zum anderen verändern und gelungene Formulierungen oder neue Informationen, treffende Argumente und rhetorisch gekonnte Polemiken zum Wandel der Entscheidungsfindung beitragen. Aber auch solche gleichsam offenen Gremien unterliegen einem Ritualisierungsprozess. Dieser erwächst nicht aus Fraktionierungen, sondern ergibt sich aufgrund von kleinen Praktiken, die sich einschleifen als gremieneigene Gewohnheiten und Sitten, die die Verteilung von Macht und personellen Charakteristika der Mitglieder widerspiegeln:



- wenn der Vorsitzende, der jede Entscheidung als Konsens erscheinen lassen will und daher – statt abzustimmen – die Tagesordnungspunkte mit einer längeren inhaltlichen Zusammenfassung schließt, deren genauer Inhalt sich angesichts fehlender Anträge und Gegenanträge erst bei Lektüre des Sitzungsprotokolls erschließt;
- wenn das Gremium, das sich zu einer Position mühsam selbst überreden muss und daher in einer Fülle von Redebeiträgen denselben Vorschlag immer wieder nur leicht variiert und modifiziert, erst nach für Außenstehende quälend langer Zeit zu einem Beschluss kommt;
- wenn schließlich Gremienmitglieder recht schnell zu einem Vorschlag vorstoßen, sich dann aber lange um die Rückversicherung der eigenen Position bemühen und auf externe Autoritäten (Gutachten, rechtliche Regelungen, Stand der Wissenschaft, andere Gremien) verweisen – obwohl *sie* es doch sind, die entscheiden.

Diese kleinteiligen Ritualisierungen sind das eine, eine ernsthafte Erstarrung eines Gremiums in Konformismus-Ritualen das andere: wenn etwa einzelne Meinungsführer, ob als einfacher Teilnehmer oder als Vorsitzender, das Gremium dominieren. Alle Gremienmitglieder achten dann vorrangig darauf, wie diese eine Person ihre Meinung schon beim Zuhören der Redebeiträge anderer durch Körpersprache, Brummen oder kleine Zwischenrufe signalisiert. Nach dem ersten eigenen Beitrag dieses informellen Gremienherrschers (es kann auch eine Frau sein) stimmen alle ein, relativieren ihre eigene Position und ziehen sich allmählich auf den Standpunkt des Meinungsführers zurück. Letztlich wird ein vermeintlich konsensueller Beschluss gefasst, das Nach-dem-Munde-Reden ist zur rituellen Handlungsform der Beteiligten geworden.

Verführung zum Ritual

Vielen Beobachtern der politischen Szenerie erscheint eine noch stärkere Ritualisierung der Politik als notwendige Entwicklung. Denn Politik muss versuchen, den Anforderungen der Medien zu genügen. Nur wenn sich politische Vorgänge hinreichend inszenieren und als Event präsentieren lassen, bestünde die Chance, dass sie in der Öffentlichkeit wahrgenommen würden. Zunehmende Ritualisierung gilt demzufolge als Ausdruck einer medien-gerechten Politik. Dann ist es eher die *Präsentation* der Gremienentscheidungen, die wichtig wird. Diese Sichtweise erkennt, dass die mediale Aufmerksamkeit nicht dem gilt, was sich wiederholt, in Formen strikt geregelt

ist und sich die Aura des Autoritativen verschafft, sondern das, was Neuigkeits- und Skandalwert hat. Hier liegt das Dilemma einer auf Inszenierung ausgerichteten Politik. Inszenierung und Ritual können durchaus in Gegensatz zueinander geraten. Erfolgreiche Inszenierungspraxis des Politischen erfordert gerade das Durchbrechen von Förmlichkeiten, Wiederholungen und Regularitäten – berührt also den Kern des Ritualen, um Einzigartigkeit und Neuigkeit zu evozieren.

Andere Kritiker sehen in der medialen Verwertung einen bloßen Nebeneffekt von Ritualen. Entscheidender sei, dass ritualisierte Politik die reale Politik verdecke. Sie sei Schau- und Scheinpolitik, ihre Aufgabe das Verbergen des eigentlichen politischen Machtgeschehens. Seit den Arbeiten des amerikanischen Politologen Murray Edelman Anfang der 1960er Jahre wird diese Kritik der sichtbaren Politik als Show und Theater immer wieder vorgebracht. Belege findet diese Argumentation heute angesichts von sogenannten ›Gipfeln‹ der Gruppe der Acht, man erinnere sich an das G8-Treffen in Heiligendamm 2007 oder die Treffen der erweiterten Gruppe wirtschaftlich starker Nationen, der G-20, im Juni 2010 in Kanada. Aber auch bei weniger spektakulären politischen Ereignissen werden Pomp und opulente Inszenierung den geringen Resultaten und mageren Wirkungen dieser Treffen und Gremienentscheidungen gegenübergestellt. Politikrituale auf der Bühne ›überspielen‹ ein ganz anders aussehendes Geschehen auf der Hinterbühne, dienen der Beruhigung und Bespielung der Bevölkerung. Die eigentlichen Entscheidungen – jenseits der offiziellen Gremien und Kerninstitutionen demokratischer Politik – werden in kleinen Treffen und Hintergrundrunden zwischen Wirtschaft und Politik verabredet. Rituale machen die entscheidenden Vorgänge unsichtbar.

Verfahren als moderne Form des Rituals

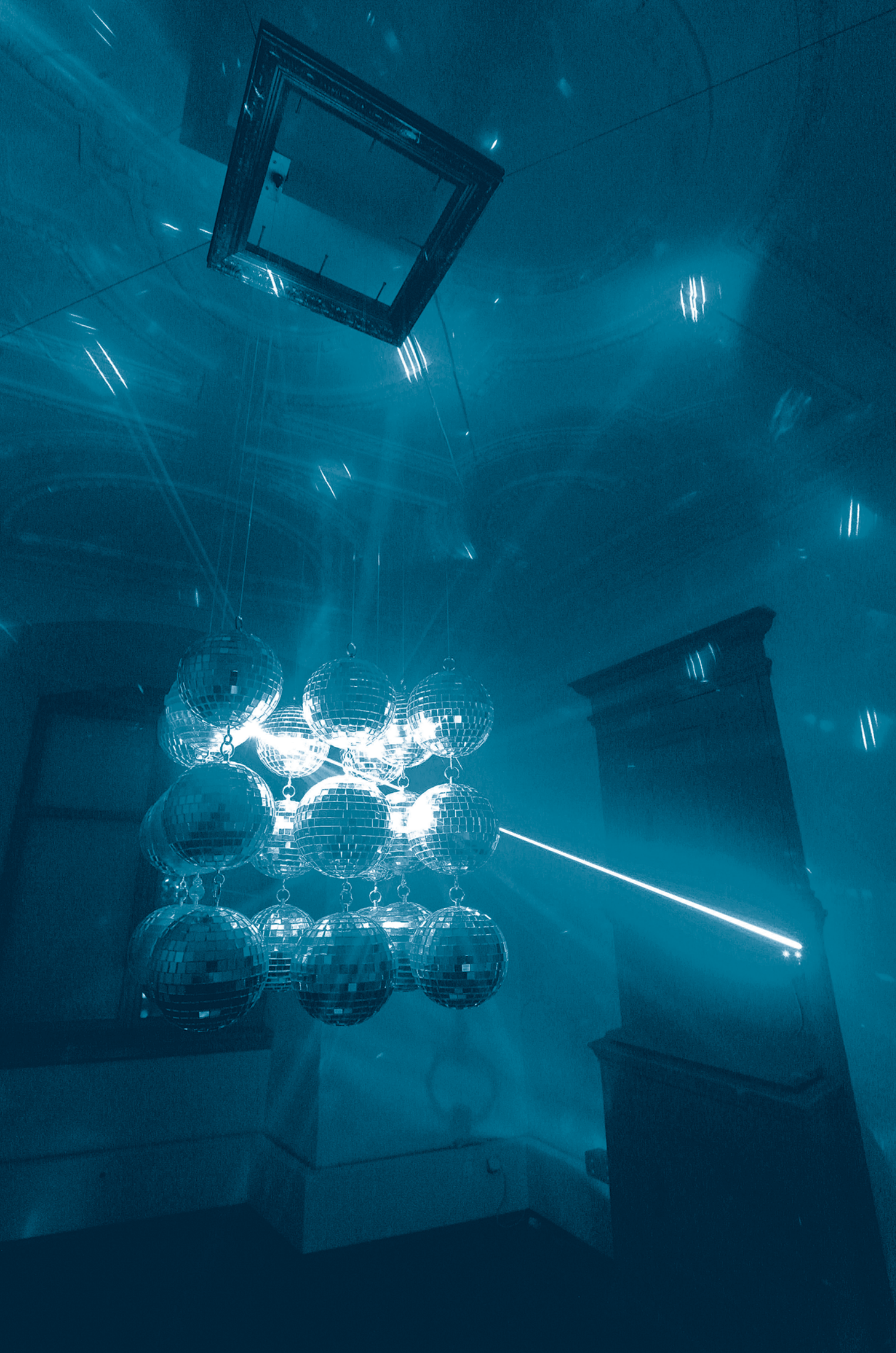
Politik als Ritual zu bezeichnen ist selbst eine bestimmte Form der politischen Kritik. Rituale sind aufgrund der Förmlichkeit, Vorgegebenheit und ihrer Konzentration auf Inszenierung von geregelten Abläufen das Gegenbild eines offenen, kreativen und jederzeit veränderbaren Prozesses. Rituale gelten daher als Rückfälle in eine Form der Gebundenheit, die mit der Aufklärung und den modernen Anforderungen von Autonomie, Reflektiertheit und Änderbarkeit nicht zusammenpassen wollen. Rituale sind veraltet, eher Erscheinungen der Vormoderne und können daher nur als Rückschritt verstanden werden.



Doch diese Entgegensetzung von vormodernen Ritualen und modernen Verfahren, die den Ablauf der Politik und speziell der Gremien bestimmen, ist von geschichtswissenschaftlichen Erkenntnissen im letzten Jahrzehnt – zu nennen sind vor allem die Arbeiten von Barbara Stollberg-Rilinger – erschüttert worden. Vieles von dem, was uns die Moderne bietet, ist eine Weiterentwicklung des vormodernen, stärker auf Statuspräsentation ausgerichteten Rituals unter egalitären Vorzeichen. Moderne Verfahrensregeln führen die Normierung und Produktion von Förmlichkeit durchaus fort – bei Verzicht auf die Akzentuierung und Inszenierung von Standesunterschieden.

Eine der zentralen Errungenschaften moderner Politik ist die Entwicklung von Ordnungen für den Ablauf von Sitzungen mit gleichen Rechten für alle Mitglieder: Das ist der Kern dessen, was Geschäftsordnungen ausmacht. Differenzen lassen sich nur durch besondere Rollen im Verfahren rechtfertigen, so die Sonderrechte eines Diskussions- oder Versammlungsleiters. Geschäftsordnungen ritualisieren den Ablauf der Kommunikation unter den Sitzungsteilnehmern, sie setzen Schwellenwerte für legitime Entscheidungen (Beschlussfähigkeit, Mehrheitsregel) und takten den Gremienablauf in Sitzungen, Tagesordnungspunkte, Redebeiträge und (Geschäftsordnungs-)Anträge. Die Erfindung von Geschäftsordnungen ist ein bedeutsames Ergebnis der Parlamentsentwicklung. Ausgehend von den mittelalterlichen Regelsystemen für Parlamentsabläufe, die damals nicht als Gesetzgebungs-, sondern als Gerichtsverfahren organisiert waren, entstand die moderne Geschäftsordnungspraxis aus den insbesondere von Speaker Arthur Onslow und Jeremy Bentham im 18. Jahrhundert entwickelten Verfahrensregeln. Die 1876 veröffentlichten »Robert's Rules of Order« sind bis heute maßgebliches Ritualhandbuch aller Gremientätigkeit im angelsächsischen Raum, wie in Deutschland die Geschäftsordnung des Deutschen Bundestages.

Wie immer anfällig für Manipulationen seitens der ›Gremienhengste‹ diese Regeln sein mögen, erst Geschäftsordnungen als rechtlich formalisierte Rituale erlauben prinzipiell Kommunikationsabläufe, die Vorschlag und Gegenvorschlag, Argument und Gegenargument, Pro und Contra zum Zuge kommen lassen. Sie bilden gleichsam die rituelle Grundlage, auf der sich eine zweite und dritte Schicht von Ritualen aufbauen mag, die den potenziell positiven Effekt der Verfahrensrituale wieder verschüttet – man denke nur an die erwähnten Konformismus- und Fraktionierungsrituale. Wer Rituale bekämpft und sich für eine entritualisierte Politik einsetzt, greift zu kurz. Es bedarf vielmehr der ständigen Kontrolle und Reform unserer Politikrituale – diese Bereitschaft zur Reflexion und Veränderung macht zeitgemäße Rituale aus.





Jürgen Kaube

Die wollen doch nur spielen

Vom Rückzug des Streits aus der Wissenschaft

Wissenschaftliche Kontroversen sind ein gut untersuchtes Merkmal moderner Forschung. Von den höfisch-theologischen Konflikten Galileis und den Polemiken zwischen Newton, Leibniz und Hooke bis zum »Nibelungenstreit« in der deutschen Germanistik, den linguistischen Debatten über die Frage, ob Flaubert Französisch beherrschte, oder dem Streit zwischen Brouwer und Hilbert liegen eine ganze Reihe historischer Studien zu disziplinär prägenden Auseinandersetzungen vor. Unter dem Titel »Great Feuds. Ten of the liveliest disputes ever« (»in Science«, »in Medicine«, »in Mathematics«) existiert sogar eine kleine populärwissenschaftliche Serie mit Konfliktgeschichten, die von »Wallis versus Hobbes« und »Harvey versus Primrose« über »Kronecker versus Cantor« und »Wegener versus Everybody« bis zu »Gallo versus Montagnier« reicht.

Man sieht: Konflikte sind unterhaltsam, was aber nicht heißt, dass sie um ihres Spannungswertes willen und einzig für die gebildete Öffentlichkeit geführt werden. Schon jene kurze Aufzählung zeigt, wie verschieden die Motive wissenschaftlichen Streits sein können: Dissens kann über die Priorität von Erkenntnissen entstehen, sich also aus der normalen Konkurrenz der Forscher ergeben; er kann über die Existenz von Funden und Befunden entstehen, über die Zulässigkeit von Interpretationen, über »Ansätze« oder über Teilchen und Wellen und Strings, also über Hypothesen.

Streit meint dabei stets erkennbar mehr als nur Negation, wie sie in der Wissenschaft ständig vorkommt, indem ein Befund Widerspruch hervorruft, ein Konzept abgelehnt oder ein Beitrag einfach nicht berücksichtigt wird. Zum Streit wird Negation erst, wenn sie (1) erwidert wird und auch die Erwidern nicht das letzte Wort bleibt, sondern sich ein lang andauerndes Hin und Her von Einreden ergibt, wenn sie (2) größere Zusammenhänge betrifft, im Extremfall die Legitimität einer ganzen Argumentation, einer Schule oder eines

Denkmusters, und wenn sie (3) auch Dritten nahelegt, Position zu beziehen und Partei zu werden. Ein Sonderfall dieses letzteren Merkmals ist die erwähnte Fähigkeit mancher wissenschaftlicher Kontroversen, sogar im nichtwissenschaftlichen Publikum Parteinahme zu organisieren. Es debattieren dann auf der Grundlage populärer Darstellungen auch interessierte Laien darüber, was von der Bell-Kurve, von Ernst Noltes Faschismusdeutung oder von der Klima-Skepsis zu halten ist.

Anhand jener Kriterien für Streit lassen sich einige Umstände identifizieren, die günstig für wissenschaftliche Kontroversen sind. So wird Streit wahrscheinlicher, wenn die Beteiligten nicht voneinander abhängig sind und ihr Engagement in der Rolle als Gegner nicht gebremst wird durch andere Rollenpflichten. Ein Wissenschaftssystem, das aus regional stabil abgegrenzten Segmenten besteht, ermöglicht beispielsweise Streit über diese Grenzen – etwa Nationengrenzen – hinweg, ohne dass die Streithämmel damit rechnen müssten, dem Widersacher außerhalb des Streits begegnen zu müssen. Leicht entstehen so auch Konflikte über Disziplinengrenzen hinweg, weil beispielsweise Hirnforscher, die philosophische Bewusstseinstheorien angreifen, keinerlei »Disziplinierung« durch die attackierten Forschungstraditionen unterliegen – und umgekehrt.

Eine andere Differenzierungsform, die Streit begünstigt, ist die von Zentrum und Peripherie. Teils mag dabei der Streit eine Abwehrreaktion des Zentrums, teils ein kalkulierter Angriff aus der Peripherie sein. Die Attacke, die 1965 Raymond Picard vom Französisch-Lehrstuhl der Sorbonne aus gegen die »nouvelle critique« und namentlich Roland Barthes ritt, und die Replik von Barthes sind ein Beispiel für einen solchen Kampf ums Zentrum. Wenn es so etwas wie ein disziplinäres Zentrum, eine Orthodoxie gibt, kann es sich nämlich besonders lohnen, mehr als eine Teilnegation zu wagen, weil ein Generalan-



griff im Zentrum selber, das mehr ist als eine Addition von Teilwahrheiten, einen dankbaren Gegenstand besitzt. Jede Form von klarer Ressourcenverteilung regt zu Konflikten an, denn wenn die Ressourcenverteilung klar ist, sind auch die denkbaren Erträge von Angriffen klar.

Der Existenz wissenschaftlicher Schulen korrespondiert häufig eine solche Ressourcenverteilung. Ihre Hochzeit hatte die Schulbildung im 19. und frühen 20. Jahrhundert, als den prospektiven Schülern seitens ihrer Schuloberhäupter verlässliche Karrieren angeboten werden konnten. Entsprechend traten viele Schulen konfliktfrei auf, was sich auch dann noch durchhält, wenn Schulbildung nurmehr punktuell erfolgt, etwa in Selbstbezeichnungen wie »Kritische Theorie« – im Unterschied zu allen anderen Theorien, die dann von vornherein als unkritisch angesprochen werden. Da ist dann Positivismusstreit oder Diskussion über die Sozialtechnologie geradezu zwangsläufig, sogar wenn sich auf der Gegenseite gar niemand von solchen Bezeichnungen angesprochen fühlt.

Schulbildung ist schließlich auch deshalb polemophil, weil ihr oft Entwürfe zur Integration ganzer Disziplinen zugrunde liegen. Die »Chicago School of Economics« beispielsweise hat für jeden Teilbereich der Wirtschaftswissenschaften (Finanzen, Industrie, Wachstum, Geld, Recht, Marktstruktur etc.) ein eigenes Forschungsprogramm ausgebildet, die »Konstanzer Schule« der Literaturwissenschaft für jede Epoche, jede Gattung, jede nationale Literaturtradition ihre Ansprüche erhoben. Dieser Wille zu einem einheitlichen, durchsystematisierten Argumentationsstil und zu ausgreifender Themenwahl gruppiert naturgemäß Gegnerschaften.

Geht man die erwähnten Merkmale, die wissenschaftliche Konflikte begünstigen, daraufhin durch, ob sie heute vorliegen, ergibt sich im Blick auf die Geistes- und Sozialwissenschaften ein gemischtes Bild.

Die Schulbildung ist rückläufig. Bei den sogenannten »Paradigmen«, die stattdessen wie Pilze – nämlich massenhaft, auf Licht nicht angewiesen und unbeweglich – aus dem Boden schießen, handelt es sich um ein anderes Muster. In den Geistes- und Sozialwissenschaften jedenfalls, aus denen die nun folgenden Beispiele stammen, dienen sie eher der Konfliktvermeidung. Wer in existierenden Zeitschriften eine Minderheitenposition einnimmt, gründet lieber eigene, anstatt sich in Polemik

zu üben. Schulen suchen Dominanz über zentrale Publikationsorte, Paradigmen führen ihrem Selbstverständnis nach dazu, dass sich die Vorstellung eines zentralen Publikationsortes auflöst. Schulen wollen recht haben, Paradigmen wollen ihre Ruhe haben. Konflikt lohnt sich für sie nicht, denn wie sollte man sich denn überhaupt mit den Fremden verständigen können? Der von Mary Douglas konstatierte »Bongo-Bongoismus« der Ethnologen – »das mag für deinen Stamm gelten, aber für meine Bongo-Bongo gilt es nicht« – ist fachübergreifend verbreitet. Ein Fall wie der des Soziologen Hartmut Esser, der sich in jedem seiner theoretischen Texte mit dem Nachweis der Irrigkeit von Systemtheorie abmüht, ist im Zeitalter der paradigmatischen Indifferenz, in dem wir leben, nachgerade rührend – dokumentiert aber auch keinen Konflikt, weil die Gegendarstellungen ausbleiben.

Was typisch ist: An Negationen aus den Paradigmen heraus mangelt es nicht. Neohegelianer lehnen Poststrukturalisten ab, Präsenzhermeneuten Begriffsgeschichtler, Sozialhistoriker Kulturhistoriker, Gläubige des Bourdieu Gläubige des Boudon und Philologen Körpersäftegermanisten. Es gibt mitunter sogar eigene Organe zur Pflege solcher Negationen, das berühmte *Rechtshistorische Journal* mit seiner Halsgerichtsbarkeit war eine solche Zeitschrift. Doch die Ablehnung verdichtet sich, zumindest außerhalb von Paris, nur in seltenen Fällen zur gemeinsamen Beteiligung an Kontroversen.

Das liegt vermutlich weniger an der abnehmenden Negationslust; in gewisser Hinsicht ist Indifferenz ja sogar brutaler als Streit. Was verblasst, scheint vielmehr die Vorstellung von einer Instanz, vor der Konflikte ausgetragen werden könnten und müssten. Innerwissenschaftlich sorgt Spezialisierung dafür, dass die Negationen nicht Konfliktstärke erreichen, und Paradigmatisierung sorgt dafür, dass grundsätzlicher Dissens gewissermaßen durch Segmentbildung befriedet wird.

Dem folgt der Negationsstil. In den Fußnoten nehmen Wendungen wie »irrig Halmackenreuther 1999« oder »völlig argumentfrei Klein 2010« deutlich ab. Man rechnet offenbar nicht mit Dritten, deren Zustimmung gewonnen werden müsste oder könnte. Der oft beobachtete Mangel an Standards und artikuliertem Bewusstsein von Standards in den Geisteswissenschaften zeigt hier neben seinen sachlichen Folgen auch eine soziale. Als Durchschnittsleser werden kognitive Landsleute unterstellt. Man rechnet, mit anderen Worten, nicht mit viel intel-



lektueller Gemeinsamkeit diesseits des Streits. Als irgendjemand einmal notierte, dass so entgegengesetzt denkende Köpfe wie Adorno, Gehlen, Schelsky und René König sich doch über den Idealismus von Fichte hätten vergleichsweise einfach verständigen können, berührte das diesen Punkt: Konflikt lebt von Konsens.

Und er lebt davon, dass den Publikationen überhaupt diskursive Bedeutung zugemessen wird. Das Gros der Aufsätze in den Geisteswissenschaften aber wird realistisch gar nicht geschrieben, um gelesen zu werden, sondern um geschrieben worden zu sein. Sein Zielort ist nicht der Schreibtisch des anderen Forschers, sondern die eigene Publikationsliste. Das greift sogar auf die wissenschaftliche Interaktion über, wenn bei den Jahrestagungen fast aller Fachgesellschaften so viele Beiträge zugelassen werden, dass kaum ein einziger noch diskutiert werden kann. Niemand verspricht sich mehr viel von Einreden.

Eine andere als die intellektuelle Gemeinsamkeit wird hingegen stark berücksichtigt: die des wechselseitigen Angewiesenseins auf Wohlwollen bei Entscheidungen über Ressourcen. Je weniger Disziplinen von einigen wenigen zentralen Orten aus dominiert werden, desto unwahrscheinlicher wird scharfes Auftreten. Gruppenforschung und Gutachterwesen sorgen ebenfalls für einen maßvollen Umgang miteinander. Man lebt tauschförmig. Das nach wie vor gängige Urteil, bei den anderen handele es sich um »Knödelhirne« (Graf Chojnicki), verbleibt dann im engeren Kreis der informellen Kommunikation. Die Wissenschaftler begegnen einander ständig in anderen Rollen und nehmen Rücksicht darauf. Und weil sie das wissen, wissen sie auch, dass Unterstützung durch Dritte in forcierten Konflikten nicht leicht zu bekommen ist.

Ein Indiz dafür ist schließlich auch, dass zwar Paradigmen über Fächergrenzen hinweg ex- und importiert werden, aber nicht zwangsläufig auch ihre Konflikte. Die Debatten über Soziobiologie etwa werden in Fächern nicht nachgeholt, in denen Modelle der Verhaltensforschung oder Anregungen der Evolutionstheorie inzwischen zur Deutung ästhetischer Produktion eingesetzt werden. Man knüpft nicht an den Stand einer Debatte an, sondern an den Modellwert eines »Ansatzes«. Oder ein anderes Beispiel: Wenn sich – weil es ja von allem eine Bindestrich-Germanistik gibt – auch eine Luhmann-Germanistik und schon länger eine Kritische-Theorie-Germanistik etabliert haben, gibt es trotzdem keinen

Luhmann-Habermas-Streit in der Germanistik, die jeweiligen Beiträge werden nicht einmal polemisch verfasst. Mit anderen Worten: Wenn Theorien nicht mehr als Theorien, sondern als Paradigmen verarbeitet werden, wird nicht mitrezipiert, was sie ausschließen, sondern nur noch, was sie ermöglichen: alles noch einmal »mit« dem Helden des Paradigmas (also »mit Luhmann«, »mit Butler«, »mit Agamben« etc.) zu lesen. In zerstörerischer Absicht zu forschen, wie es Gaston Bachelard einst als Erkennungsmerkmal von Wissenschaft bezeichnete, »gegen« vorhandene Theorien zu lesen, weil sie Irrtümer repräsentieren, ist nicht en vogue. Es werden gewissermaßen das Dagegensein – denn natürlich hält man nicht viel voneinander – und das Zusammensein kombiniert. Wenn noch gestritten wird, dann mit moralischem Aplomb vor dem allgemeinen Publikum und ohne Erkenntnisabsichten, wofür Konfliktparodien wie der Historikerstreit oder, fast unüberbietbar, die Rauferei »Honneth und alle anderen Frankfurter gegen Peter Sloterdijk« auf allen Seiten hinreichend illustrativ sind.

Barbara Stollberg-
Rilinger

Soziale Magie

Das Ritual der Promotion in der Frühen Neuzeit

Talare kommen wieder, inzwischen anscheinend ausgelüftet. Zögernd und noch etwas un gelenk, aber doch entschlossen führt man an deutschen Universitäten wieder feierliche Promotionsrituale ein, um dem kalten Wind des modernen konkurrenzorientierten Massenbetriebs zu trotzen. Es geht um die Demonstration akademischer Würde nach innen und nach außen. Ganz ohne Ironie, so scheint es aber, kann man so etwas heute in Deutschland kaum mehr veranstalten. Solange aber die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sich sichtbar unbehaglich fühlen in ihren gravitätischen Ornaten und demonstrative Gesten der Selbstdistanz an den Tag legen, gelingt die soziale Magie nicht recht, die man sich von einem solchen Ritual verspricht.

Das Ritual der Doktorpromotion ist ein Relikt der Vormoderne. Es war ein wesentliches Element der ständisch-korporativen Gesellschaft, ein Ritual des Standeswechsels. Vergegenwärtigt man sich, wie es in der Vergangenheit funktionierte, dann wird vielleicht etwas klarer, warum es heute nicht so ohne Weiteres wiederzubeleben ist.

Was hat es mit der sozialen Magie von Ritualen auf sich? Ein Ritual führt durch seine bloße, in bestimmten normierten äußeren Formen vollzogene öffentliche Ausführung eine Veränderung der sozialen Wirklichkeit herbei: Es bringt eine relevante Unterscheidung hervor, bewirkt eine soziale Statusänderung, stiftet eine Verpflichtung. Kurz, es handelt sich um einen symbolisch-performativen Akt: Das Ritual bringt hervor, was es bezeichnet. Magie im strengen Sinne heißt, dass durch den Vollzug formalisierter äußerlicher Handlungen, durch gewisse Gesten, Worte, Gegenstände, an gewissem Ort zu gewisser Zeit, das außerempirische Eingreifen einer transzendenten Macht in die Welt provoziert wird. *Soziale* Magie heißt, dass durch den äußerlichen Vollzug einer formalisierten Handlung eine *soziale* Wirkung erzeugt wird, und zwar in dem Sinne, dass die Beteiligten ihre

Erwartungen anders ausrichten als zuvor und ihr Handeln umorientieren. Wesentlich erscheint dabei, dass unter diesen Umständen für die soziale Wirkung gleichgültig ist, was einzelne Beteiligte sich bei dem Ritual denken, ob sie sich innerlich von ihm distanzieren und es halbherzig oder »unaufrichtig« ausführen – solange sie es nur formal korrekt ausführen. Die soziale Stabilisierungsleistung eines Rituals liegt ja gerade darin, dass es die von ihm etablierte Ordnung von den schwankenden Emotionen und inneren Motiven der Beteiligten löst und auf ein bestandssicheres Fundament stellt – man denke nur an das Jawort bei der Eheschließung. Ein Ritual erzwingt zwar nicht, dass alle Beteiligten sich an die von ihm gestifteten Imperative halten, aber es gewährleistet, dass sie sie zur Prämisse ihres zukünftigen Handelns machen. In diesem Sinne ist es allerdings erforderlich, dass alle Beteiligten an die Wirkmacht des Rituals glauben.

Die frühneuzeitliche Doktorpromotion war ein ständisches Einsetzungsritual par excellence. Sie verlieh nicht nur dem jeweils Eingesetzten eine neue soziale Identität, sondern perpetuierte auch jedes Mal aufs Neue die Ordnung der Korporation Universität, ja indirekt die gesamte Ordnung der ständischen Gesellschaft, deren Teil die Universität war. Ein Einsetzungsritual setzt ja stets die Ordnung, in die jemand eingesetzt wird, notwendig voraus – und damit auch gewisse Formen der Instituierung, Akteure, die autorisiert sind, das Ritual vorzunehmen, und nicht zuletzt ein kundiges Publikum, das durch seine Teilnahme stillschweigend seine Zustimmung bezeugt. Erst vor dem Hintergrund eines allen Beteiligten wenigstens partiell gemeinsamen Bedeutungssystems ist das Ritual wirksam, und umgekehrt bestätigt das Ritual zugleich die Gesamtheit der Ordnung, die seine Voraussetzung bildet.

Die Doktorpromotion war ein *ständisches* Einsetzungsritual, sie stellte eine veritable Standeserhöhung dar und ähnelte einer Nobilitierung. Daher ist es nicht überra-



schend, dass das öffentliche Ritual der »Doctor-Creation« anderen vormodernen Einsetzungsritualen auffallend ähnlich sah. Es setzte sich aus ähnlichen rituellen Bausteinen zusammen, wie sie uns bei Krönung, Belehnung, Bischofsweihe oder Ratswechsel begegnen. Auch in den barocken Zeremonialsammlungen wird es mit diesen Akten in einer Reihe aufgeführt, allerdings – wie es dem Rang der Doktoren schon damals entsprach – erst ziemlich am Ende der Hierarchie.

Wie sah ein solcher Akt idealtypischerweise aus? Vorausgesetzt war der Abschluss der eigentlichen akademischen Prüfung, des »examen privatum«. Die öffentliche Solennität begann in der Regel mit einem feierlichen Gottesdienst, zu dem die ganze Universität korporativ in einer nach Rang exakt gegliederten Prozession durch die Stadt in die Universitätskirche zog. Der Promotionsakt selbst fand ebenfalls vor einer großen Öffentlichkeit statt (die auch hier ihre Sitzplätze nach einer Ordnung einnahm, die gemeinhin in den Universitätsstatuten vorgeschrieben war). Das öffentliche Examen, die »disputatio pro gradu«, war ein ritualisiertes Schauspiel der Gelehrsamkeit mit festem Drehbuch und verteilten Rollen, bei dem der Kandidat auf zuvor veröffentlichte Quaestiones zu respondieren und sich gegen mehrere Opponenten zu verteidigen hatte. Inszeniert wurde dabei die akademische Argumentationskunst im Modus eines Turniers, dessen Ausgang feststand.

Der eigentliche Einsetzungsakt begann in der Regel mit einer erbaulichen Rede des Dekans. Jeder zu Promovierende hatte den Doktoreid zu sprechen, wobei er die rechte Hand auf das Universitätszepter als Insignie der korporativen Hoheitsgewalt legen musste. Dabei schwor er im Namen Gottes, Ehre und Nutzen der Universität und des ganzen Landes zu befördern, der Obrigkeit Gehorsam zu erweisen und sich in allem so zu verhalten, wie es seinem neuen Stand gebührte. Im Zuge der konfessionellen Abgrenzung im 16. Jahrhundert hatten sich alle Kandidaten – nicht nur die Theologen – zusätzlich zum Gehorsam gegenüber der »wahren Religion«, das heißt dem Landesbekenntnis zu verpflichten. Anschließend sprach der Dekan die »solenne Renunciatio«, also die feierliche Einsetzungsformel, erhob den Doktoranden auf das Katheder, umarmte ihn, gab ihm den Friedenskuss und verlieh ihm eine Reihe von Insignien: Buch, Siegelring, Birett, Kette oder Degen – kein bloßer Zierat, sondern Standeszeichen, um die sich ganz unterschiedliche Deutungen rankten. Eindeutig war allerdings

ihre rechtliche Qualität. Ihr unbefugtes Tragen konnte als Realinjurie bestraft werden. Schließlich wurde die Urkunde überreicht, die den Akt rechtswirksam dokumentierte. Im 17. und 18. Jahrhundert wurde zudem nicht nur die öffentliche Disputation, sondern das Programm des gesamten solennen Akts als Druckschrift publiziert, um seine öffentliche Wirkung zu vervielfältigen und dauerhaft in Erinnerung zu halten.

Beschlossen wurde die Feier durch das »convivium doctorale«, die Bewirtung der gesamten Korporation auf Kosten der neuen Mitglieder. Das war ein überaus aufwendiges Festmahl, in dem die Gemeinschaft sich selber feierte, so wie es bei vormodernen Übergangsritualen üblich war – bei Taufen und Hochzeiten, Amtswechseln und Friedensschlüssen. Wie diese war auch der Doktorschmaus von einer verschwenderischen Fülle, wie sie der vormodernen Ökonomie der demonstrativen Verausgabung entsprach. Die Ausmaße des ostentativen Konsums konnten das Drei- bis Vierfache des Jahresgehalts eines Ordinarius annehmen. Vermehrt wurden die Kosten noch durch aufwendige, in ihrem Wert meist genau vorgeschriebene Gaben an die Mitglieder der Fakultät, für die dies zusammen mit den Promotionsgebühren ein wichtiger Bestandteil ihrer Amtseinkünfte war. Aufwand und Stellenwert des »convivium« machen deutlich, dass es sich bei der Doktorpromotion weniger um eine Qualifikationsprüfung als um einen Standeswechsel handelte, der – auch hierin einer Nobilitierung verwandt – ökonomisches in kulturelles Kapital verwandelte. Die Kosten machten den Doktorgrad zu einem äußerst exklusiven Status, den nur sehr wenige Universitätsabsolventen tatsächlich erwarben und der zur Ausübung einer akademischen Profession auch keineswegs unerlässlich war.

Das Ritual hatte einen »effectus civilis«, eine rechtskonstitutive Wirkung. Die Graduierung verlieh dem Doktor Anteil an allen Rechten und Freiheiten, die die Fakultät als ständische Korporation genoss – also Steuerbefreiung, autonome Gerichtsbarkeit, Satzungs- und Finanzhoheit usw. Als Doktor besaß man überdies seit dem Mittelalter das »ius ubique docendi«, dem Anspruch nach ein über alle Herrschaftsgrenzen hinausgehendes Lehrprivileg. Das Ritual der Promotion situierte den Einzelnen nicht nur in der korporativen Ordnung der Universität, sondern in der ständischen Umwelt ganz allgemein. Es verwandelte die soziale Identität des Ingesetzten und schrieb vor, wie er selbst sich zu verhalten und wie seine Umwelt mit ihm umzugehen hatte. Zu den Privilegien,



die der Doktor durch das Ritual erwarb, gehörte die dauerhafte symbolische Markierung des erworbenen Standes und Rangs: durch Kleidung, Insignien, Titulatur in Rede und Schrift. Der Doktor erwarb zugleich einen genau bestimmten Platz bei allen öffentlichen Akten, bei denen die Fakultät, die Universität, die Stadt oder gar das ganze Land sich als Symbolgemeinschaft erfuhr, also bei anderen Doktorfeiern, bei Rektoratswechseln, Landeshuldigungen, Herrscherbegräbnissen und Ähnlichem. Der Einzelne erlebte und demonstrierte seinen sozialen Ort immer aufs Neue durch ein hierarchisch verschachteltes System feierlicher öffentlicher Aufführungen, die zugleich all die impliziten Ordnungskriterien, all die In- und Exklusionen der ständischen Ordnung reproduzierten und mit einer Aura der Selbstverständlichkeit umgaben. Das heißt keineswegs, dass diese rituellen Inszenierungen je konfliktfrei funktioniert hätten – ganz im Gegenteil. Aber Konflikte um den jeweiligen Ort des Einzelnen in der Gesamtordnung fochten die Wirksamkeit der Rituale als solche nicht an. Gerade die Tatsache, dass man sich um die einzelnen Plätze darin immer wieder stritt, bezeugt, welche wirklichkeitserzeugende Kraft man den Ritualen zuschrieb. Kurzum: Die soziale Magie funktionierte.

Die Doktorwürde galt als ›ordo‹, nicht als ›officium‹. Das heißt: Sie ließ sich nicht wie ein Amt der einen Person nehmen und einer anderen übertragen, sondern ihr Inhaber nahm sie mit ins Grab. Der Doktor erwarb eine Standeszugehörigkeit, eine neue Qualität als Person, und diese Qualität verlor er nicht. Dass auch heute noch in Deutschland der Dokortitel als Namensbestandteil behandelt wird, ist ein ferner Abglanz dieser ständischen Qualität. Eine solche Standesveränderung von ubiquitär gültigem, irreversiblen rechtlichen Charakter konnte der Akt der Promotion deshalb bewirken, weil er von den Quellen der universalen ständischen Ordnung schlechthin autorisiert war. Ohne Privileg seitens der Häupter der Christenheit, Papst oder Kaiser, konnte eine Hochschule keine rechtmäßigen Doktoren kreieren. Der ›ritus promotionis‹ war mit anderen Worten ein Akt der Platzanweisung in der universal gedachten christlichen Ständehierarchie. In die moderne Gesellschaft lässt er sich deshalb kaum ohne substantielle Sinnverluste zurückimportieren. Das erklärt vielleicht, warum man sich bei wiederbelebten solennen Promotionsfeiern heute in ein akademisches Disneyland versetzt fühlt.

Literatur

- P. Bourdieu: *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tauschs*. Wien 1990
- M. Füssel: *Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne). Darmstadt 2006
- A. Hahn: »Kultische und säkulare Riten und Zeremonien in soziologischer Sicht«, in: *Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben der Menschen*. Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 51–81
- J. Chr. Lünig: »Vom Ceremoniel bey academischen solennen Actibus«, in: ders.: *Theatrum ceremoniale historico-politicum*, Bd. II. Leipzig 1720, Sp. 1341ff.
- Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa, 800–1800*. Ausstellungskatalog des Kulturhistorischen Museums Magdeburg, hg. von B. Stollberg-Rilinger, G. Althoff, M. Puhle und J. Götzmann. Darmstadt 2008
- B. Stollberg-Rilinger: »Von der sozialen Magie der Promotion. Ritual und Ritualkritik in der Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit«, in: *Paragrana* 12 (2003), S. 273–296



Stephan Johannes
Seidlmayer

Von der Verborgenheit der Edelsteine

Die »Lehre des Ptahhotep«, der Stolz der altägyptischen Literatur, ein Werk der Restaurationsepoche des Mittleren Reiches (um 1900 v. Chr.), ist einem Wesir des Alten Reiches in den Mund gelegt. Der war in der Last des höchsten Amtes steinalt geworden und hatte vom König die Erlaubnis erhalten, sich einen »Stab des Alters« heranzubilden. Diesem jungen Mann, der zu Großem bestimmt war, gab der Alte vor allem anderen in der »ersten Maxime« Folgendes mit:

- *Sei nicht stolz, daß du etwas weißt.*
- *Berate dich mit dem Laien wie mit dem Fachmann.*
- *Letzte Vollendung des Könnens erreicht man nicht.*
- *Kein Künstler ist voll ausgestattet mit seiner Kompetenz.*
- *Vollendete Rede ist verborgen, verborgener noch als der grüne Edelstein.*
- *Man findet sie bei den Mägden, die über die Mahlsteine gebückt sind.*

Dichte und Gültigkeit der Formulierung – vollendete Rede eben – bergen in jedem Wort auszulotende Tiefen, sodass die Ägyptologie viel Tinte auf ihre Erklärung verbraucht hat. Nur die letzten beiden Verse sollen mich hier beschäftigen und darin nur ein Detail: die Frage, was die Verborgenheit des Edelsteins mit der Auffindung der »vollendeten Rede« im Mund der Mägde zu tun hat. Soweit ich sehe, wurde das nie problematisiert. Seit Adolf Erman versteht und übersetzt man »vollendete Rede ist verborgener als der grüne Edelstein, und doch findet man sie ...«, »yet it is found ...«, »on la trouve pourtant ...«. Im Ägyptischen ist der logische Anschluss der beiden Sätze sprachlich aber nicht explizit. Es bleibt Sache des Hörers, ihn zu deuten.

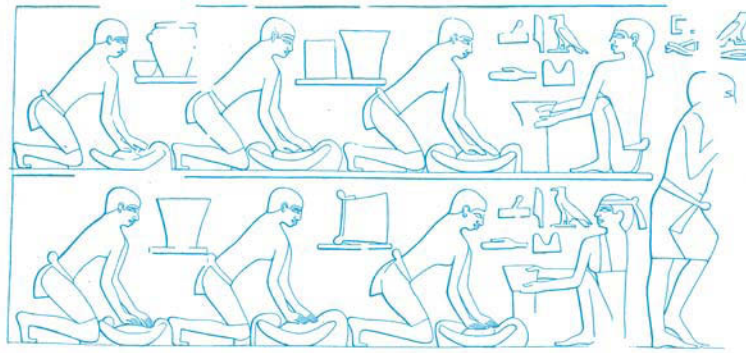
Verstanden hat man, dass die »vollendete Rede« zwar eigentlicher Besitz der Weisen und Fachleute sei, sich aber doch manchmal am unwahrscheinlichsten Orte, im Munde der Niederen und Ungebildeten (Erman: »der Ärmsten der Armen«) findet. Ist damit der Gedanke die-

ser beiden Verse schon ausgeschöpft? Ist bei diesem Verständnis die Parallele zwischen der Verborgenheit der vollendeten Rede und der des Edelsteins überhaupt präzise? Man mag meinen, dass man über die »vollendete Rede« auch einmal am unerwarteten Ort stolpern kann; auf den Edelstein (welcher Farbe und Art auch immer) trifft das mitnichten zu. Es ist ja nicht so, dass man beim Schlendern da und dort einmal ein Klümplein Türkis finden könnte, wie man etwa beim Plaudern mit dem altägyptischen Personal feststellen mag, dass einer von den Tölpeln etwas gar nicht so Dummes sagt.

Welcher Art ist die Verborgenheit der Edelsteine? Am ägyptologischen Schreibtisch wissen wir wenig davon. Ganz anders war der Erfahrungshorizont der Elite des Alten Ägypten. Die großen Funktionäre Pharaos waren nicht nur Stubenhocker und Aktenhengste. Eines ihrer prominenten Tätigkeitsfelder war Logistik, war das Expeditionswesen. Mit einer Truppe derber Burschen und einer Eselskarawane loszuziehen, um für Pharao ein paar Säcke Edelsteine zu holen, das war eine Aufgabe, in der man sich bewähren musste und bei der man die Verborgenheit der Edelsteine qualvoll kennenlernen konnte.

Die Felsinschriften und Stelen der Expeditionstruppen auf dem Sinai, in den Minengebieten an der Küste des Roten Meeres, im Wadi el-Hudi zeigen, in wie unwirtliche Regionen die ägyptischen Prospektoren auf der Suche nach Malachit, Türkis, Bleiglanz, Amethyst vorgestoßen sind. Die Expeditions-Inschriften des frühen Mittleren Reiches etwa im Wadi Hammamât beweisen, dass auch allerhöchste Gestalten, wie der Wesir Ameni (der später sogar König wurde) genau an solchen Erfahrungen teilhatten. Daher sind wir berechtigt, die Vertrautheit mit der Verborgenheit der Edelsteine zum Wissensschatz der Schöpfer und Leser der ägyptischen Literatur zu rechnen.

Die Texte reden vom Erfolg, kaum je von Problemen.



Doch immerhin *eine* Inschrift, die Stele des Hor-wer-Ra aus den Türkisminen des Sinai, spricht davon:

- *Ich kam aus Ägypten ohne Hoffnung, weil ich ratlos war, Türkis der rechten Farbe zu finden, da das Wüstenland heiß war im Sommer, die Berge glühten und die Farben verdorben waren. Bei Morgengrauen stieg ich ins Steinbruchsgebiet und befragte die Arbeitsmannschaft darüber: Ist das, was in dieser Mine ist, von Wert?*
- *Sie sprachen: Türkis gibt es immer im Berge, aber die [rechte] Farbe ist es, was man in dieser Jahreszeit suchen muß. Wir haben sagen hören: Die Mine ist zu dieser Zeit produktiv, aber an der Farbe mangelt es in dieser üblen Sommerszeit.*

Die gedankliche Nähe dieses Textes zu unserer Ptahhotep-Stelle (dass der Expeditionsleiter die Arbeiter um ihre Meinung fragt) wurde schon bemerkt. Hier waren die jahreszeitbedingten Sonderprobleme Anlass, die Schwierigkeit, den Türkis zu finden, zur Sprache zu bringen. Sonst zeugen die grubenzerwühlten Minenareale, die zertrümmerten Steinhämmer und -mühlen vom Aufspüren der Edelsteine, und die Reste der Hütten vom elenden Leben da draußen.

Vor diesem Hintergrund ist klar: Die Verborgenheit der Edelsteine hat nichts mit Zufallsfunden am unwahrscheinlichen Ort zu tun. Im Gegenteil: Ihre Heimat ist wohldefiniert. In der Glut der Wüste, im Dreck und Staub der Mine, in Not und Plage: Da sind die Edelsteine zu Hause, *da* sind sie verborgen in taubem Gestein, derbe und unkenntliche Brocken, die der Unachtsame verkennen müsste, die der Wissende aufspürt, aufklaubt und heimbringt. Und darin nun – so schlage ich vor, die Stelle zu verstehen – liegt der Vergleich, auf den der Weise zielt; denn Staub, Schweiß, Dreck und Plage – das war auch das Dasein der Mägde auf den Mahlsteinen. Und in ihrem Mund findet man, so geht es zusammen, den Edelstein der »vollendeten Rede«, ungeschliffen, grob, unkenntlich vielleicht – aber echt.

So verstanden, wiederholen die Schlussverse der »ersten Maxime« nicht nur das vorher Gesagte, sondern führen den Gedanken weiter zur letzten Demütigung des Wissensstolzen: Wie der Edelstein nicht am Hals der Damen, sondern in der Mine daheim ist, so die »vollendete Rede« in Geist und Mund des Volkes. Die Elite, die Gebildeten, haben diesen Edelstein (nur) geschliffen und gefasst. In diesem Verständnis gewinnen die Verse des Ptahhotep eine weitreichende Perspektive. Die

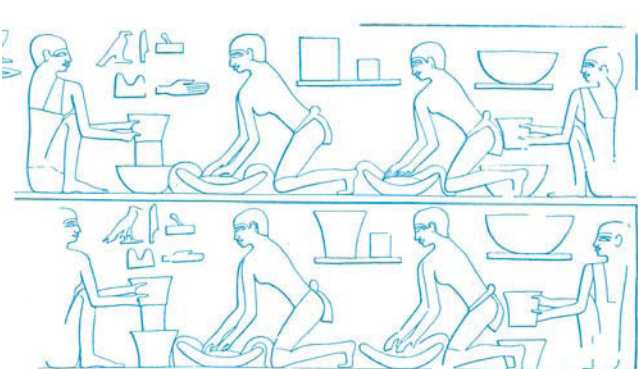
»vollendete Rede«, dieser Inbegriff der geistigen Kultur des Alten Ägypten, ist dem Volk nicht etwa fremd, sondern zuallererst dort zu Hause.

Ob es zulässig ist, die *eine* Wendung des Texts interpretatorisch so zu belasten, hängt davon ab, ob für das Alte Ägypten ein Diskurs zur Soziologie der Kultur nachweisbar ist, in dem eine solche Stimme ihren Ort gehabt hätte.

Tatsächlich hatten die Reden der Müllerinnen, der Arbeiter und Bauern, als die Lehre des Ptahhotep verfasst wurde, schon rund 400 Jahre im Blickpunkt der pharaonischen Oberschicht gestanden. Die Gräberbilder des Alten Reiches entfalteten im *apropos* des Totenkults ein facettenreiches Bild des Lebens und Treibens auf den Feldern, in den Werkstätten, auf den großen Gehöften. Und seit dem späteren Alten Reich, der 5. und 6. Dynastie, wurde auch notiert, was die Leute, die da ackerten und schufteten, miteinander geredet haben: Den Bildern läuft eine Tonspur parallel.

Diese Texte gehören zum Schwierigsten, was aus dem Alten Ägypten überliefert ist, freilich auch zum Reizvollsten, denn sie repräsentieren eine Art fiktionaler Mündlichkeit. Erman schon hat in seiner klassischen Arbeit über die »Reden, Rufe und Lieder« sprachliche Besonderheiten notiert, etwa im lexikalisch-phraseologischen Bereich. Elmar Edel kann in seiner *Altägyptischen Grammatik* den Sachverhalt in einem Punkt mit aller Schärfe fassen: Die Demonstrative ›pa‹, ›ta‹, ›na‹, aus denen im späteren Ägyptisch der Artikel werden sollte, tauchen als Vulgarismus in diesen Texten erstmals auf. Die Beischriften reflektieren also deutlich den sozialen Charakter der Rede.

Sie enthalten Floskeln (»Los jetzt – ich mach ja schon!«) und technische Anweisungen (»Schneid den Vorderschenkel ab!«), aber darüber hinaus gehen sie in den Bereich des Derben und Witzigen. Witze sind in allen Sprachen das Schwerste, und so gibt es hier fundamentale Verstehensschwierigkeiten. Bei Erman liest man immer wieder, »es wird wohl irgendein Witz sein«. Im Einzelnen könnte man über dieses Segment der Reden, Rufe und Lieder nicht ohne philologische Umständlichkeit sprechen. Bei allen Problemen ist es aber doch ›communis opinio‹ der Ägyptologie, dass die Texte auch den *rhetorischen* Charakter der Rede der einfachen Leute wiedergeben und eingestehen, dass diese nicht auf den Mund gefallen waren.



Es ginge zu weit zu behaupten, auf den Gräberbildern des Alten Reiches sei die Vorstellung, »vollendete Rede« finde sich im Munde der Müllerinnen, vorgeprägt. Die Textgruppe beweist jedoch, dass es seit Jahrhunderten im Mediengefüge der Elitekultur einen etablierten Ort gegeben hat, an dem die Rede der einfachen Leute in ihrer linguistischen und rhetorischen Eigenart in das Weltbild der Elitekultur des pharaonischen Ägypten eingetragen wurde.

Die Reden der einfachen Leute werden auf den Gräberbildern nicht in eine wertende Perspektive gerückt. Sie sind Teil des »Naturalismus« dieser Kunst. Aber sie wurden im Mittleren Reich Gegenstand eines wertenden Blicks. An einer viel zitierten Stelle sagt jemand namens »Month-user« von sich: »Ich redete nach Art der hohen Beamten und sagte nicht immerzu ›der-die-das‹« – und distanziert sich damit genau von den Vulgarismen der Rede des Volkes.

In aller Kälte artikuliert die Kluft sozialer Identität, die sich hier auftut, das unsympathische Textgenre der sogenannten »Berufssatiren«. Um die Überlegenheit des Bürokratenstandes zu preisen, werden alle anderen Existenzformen vorgeführt, etwa Bauern, Weber, Tischler, Soldaten, eben alle Berufe, wie sie zum Beispiel auf den Gräberbildern gezeigt werden. Grausam schwere, nicht endende körperliche Arbeit ist ihr Los, ungenügendes Auskommen, ein Leben in Dreck, Gestank, Enge, Dunkelheit, Gefahr, herumgeschubst von den Schreibern, die das große Wort führen. Kennzeichnend häufen sich die Tiervergleiche, wie Gerald Moers herausgearbeitet hat: Die Arbeiter haben Hände wie Krokodilspfoten, sie stinken wie Fische, wühlen im Dreck wie Schweine, ihr Jammer ist wie das Kreischen von Hühnern, und sie werden geschlagen wie Esel: eine depravierte Existenz jenseits von Sympathie, Achtung oder auch nur Mitleid. Solchen Texten lag der Gedanke, vollendete Rede könnte im Munde der Müllerinnen zu Hause sein, weltenfern. Man lernte sie in der Schule, wo dem Zögling alles Bodenständige, das womöglich noch an ihm haftete, ausgeprägt wurde.

Dies ist der gedankliche Ort, an dem die »erste Maxime« des Ptahhotep kontrovers eingriff; und sie steht nicht ganz allein. Immerhin einmal (im Text »der beredte Bauer«) findet sich tatsächlich ein Beispiel vollendeter Rede im Munde nicht einer Müllerin, sondern eines Bauern. Dort sagt der Oberdomänenverwalter zum König: »Ich habe da einen von diesen Bauern, der *wirklich* voll-

endet reden kann«. Und seinem Munde entspringt dann tatsächlich Rede um Rede aufs Geschliffenste, die Ideologie des bürokratischen Staates des Mittleren Reiches.

Den modernen Leser muss die Szene reichlich unwirklich anmuten; aber hier darf man nicht in die Falle einer naturalistischen Lektüre gehen. Auch der modernen Literatur ist es geläufig, ihren Figuren Worte in den Mund zu legen, die sie ›tatsächlich‹ niemals hätten sagen können, die aber auf der Ebene der Dichtung zeigen, was in ihnen ist. Und so scheinen mir die Reden des »beredten Bauern« nicht mehr – aber auch nicht weniger – zu sagen, als dass auch ein Bauer das Rechte so klar und wahr wissen kann, wie es, in Worte gefasst, nur in vollendetster Rede ausgesagt werden kann. Ohne alle Fantastik, die dann nur zynisch wäre, behauptet der Text die Kontinuität der pharaonischen Kultur, ihrer Normen und der Welt ihrer Werte.

Im Alten Ägypten lebten die Menschen in einer Gesellschaft drastischer Ungleichheit. Die asymmetrische Verteilung des Wissens und der Formate seiner Vergegenwärtigung war konstitutiv ebenso für die Identität der Eliten wie für ihre soziale Macht. Distinktion war daher ein zentraler Diskurs. Die skizzierten Befunde zeigen aber, so meine ich, dass die Eliten dies auch als Problem debattieren, auch einen Begriff der Einheit von Gesellschaft und Kultur suchen konnten. Wenigstens die Weisen.

Abbildung oben: Mahlen von Getreide und Sieben von Mehl, Darstellung im Grab des Ti in Saqqara (5. Dynastie, um 2400 v. Chr.), aus: L. Épron: Le tombeau de Ti, Heft I. Kairo 1939 (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire Vol. 65)





Warren Breckman

Ein Fetisch in London

Es ist der Traum eines jeden Dozenten, in der Erinnerung seiner Studenten fortzuleben. Aber nicht viele träumen davon, den Seminarvorsitz auch im Tod zu führen. Der Begründer des Utilitarismus ging so weit, wie man nur gehen kann, ebendiesen Traum Wirklichkeit werden zu lassen. In seinem Testament gab Jeremy Bentham einige durchaus skurrile Anweisungen: Mit dem Hinweis darauf, wie sehr die Medizin unter den Beschränkungen leide, die dem Sezieren von Toten auferlegt seien – sei's durch religiöse Skrupel, sei's durch gesetzliche Anordnungen –, verfügte er, dass seine eigene Leiche »in der öffentlichsten Art und Weise anatomisiert werden solle, so wie Körper, welche zum Zwecke der Belehrung in der Anatomie zergliedert würden«. Dies war eine radikale, ja beispiellose Forderung und doch letztlich nur die konsequente Schlussfolgerung aus Benthams langjähriger Kampagne, die Gesetze über die Verwendung von Leichen in der medizinischen und wissenschaftlichen Forschung zu reformieren. Und sein Testament enthielt noch eine weitere, weitaus ungewöhnlichere Klausel: »Es ist mein Wunsch, dass mein Kopf durch die Präparierung nach neuseeländischer Art präserviert werde, & das gesamte Skelett mit dem Kopf oben auf & damit verbunden, in sitzender Position arrangiert, & hergerichtet werde in der Gestalt eines lebenden Körpers, bedeckt mit dem schicklichsten Anzug, weder schwarz noch grau, den ich zufällig bei meinem Ableben zurücklasse.« Daran schloss sich – mit Blick auf Freunde und Anhänger – die Spekulation an, diese möchten die Sache der Nützlichkeit vielleicht durch Gedenktreffen an seinem Geburts- und Todestage weiter vorantreiben: »Mein Wunsch ist, dass in diesem Fall mein Vollstrecker solchermaßen Anordnungen treffen möge, dass mein in einem Stuhl platziertes Skelett, bei einer jeden solchen Versammlung am Ende der Tafel zu sitzen käme, und zwar in der Art, wie dies bei einem öffentlichen Treffen der Vorsitzende zu tun pflegt.«¹

Im Tod wie im Leben suchte Jeremy Bentham nützlich zu sein. Im Namen des Utilitarismus vereinte sein Testament dabei das höchst Ernsthafteste mit dem schlichtweg Absurden. Sezierung wie Mumifizierung sollten gemeinsam dazu beitragen, die optimale Nützlichkeit aus einem Körper zu gewinnen, der nicht länger aus eigenem Willen zu deren Maximierung beitragen konnte. Von den Möglichkeiten der Mumifizierung fasziniert, zelebrierte Bentham in seinem unvollendeten Manuskript »Auto-Icon; Or, Farther Uses of the Dead to the Living« die Sitte der Maori, die Köpfe verehrter Vorfahren zu präservieren und in ihren Wohnstätten als Tugendbeispiele auf- und auszustellen. Der Wert dieses Brauchtums sei so offensichtlich wie einleuchtend. Wie passend wäre es, wenn Großbritannien solch einen vernünftigen Gebrauch der Toten willkommen hieße! Kein Geld müsste mehr auf teure Statuen verschwendet werden, wenn ein jeder »seine eigene Statue« sein könne. Und dies war nicht nur eine Frage des Sparens. Ein »Auto-Icon« sei noch besser als eine Statue, denn wie könne eine Kopie jemals mit dem Original konkurrieren? Auto-Icons könnten als Ganzkörper oder reine Büsten produziert und großzügig verteilt werden – von privaten Wohnhäusern bis zu Kirchen und öffentlichen Gebäuden.

Am 6. Juni 1832 starb Bentham. Sofort wurde sein Testament buchstabengetreu ausgeführt, die Leiche auf den Lastwagen eines Klavierhändlers verladen, in die Webb Street gefahren und der dortigen Anatomieschule zur Sezierung angeboten: eine Pioniertat. Inmitten eines Unwetters hielt Benthams guter Freund und Mit-Utilitarist Dr. Thomas Southwood Smith eine Rede an die versammelten Freunde und Studenten – bevor er das Messer zur blutigen Arbeit zückte. Anschließend konservierte Southwood Smith den Kopf. Das Resultat war jedoch so makaber, dass der gute Doktor eine Wachskopie als Ausstellungsstück anfertigen ließ. Nun wurde das Skelett zusammengesetzt, mit Stoff und Stroh ausgestopft und wie



gewohnt gekleidet. In einem Stuhl sitzend, seinen Spazierstock in der behandschuhten Faust, residierte Bentham fortan als stummer Gastgeber der abendlichen Mahlzeiten seiner Anhänger. Trotz aller Ehrfurcht vor dem großen Mentor empfand man dieses Ritual doch als so makaber, dass es nach zwei Jahren schließlich abgeschafft wurde.² Bentham zog für beinahe 20 Jahre zu Southwood Smith, bevor er 1850 eine endgültige Heimat im University College London fand. Dort ist er auch heute noch zu sehen, in einem Kabinett aus Mahagoni und Glas, sein verschrumpelter Kopf sicher im Tresor der Universität verstaubt.

Bentham, der antichristliche Rationalist, wollte den Tod entmystifizieren und naturalisieren. Dennoch schlichen sich Elemente christlicher Rituale in seine Konzeption des Auto-Icons ein, das deutlich Züge einer Reliquie annahm, nicht zuletzt durch die Idee von festgesetzten Tagen der Präsentation und (Ver-)Ehrung. Noch ironischer waren die Aspekte eines – damals so bezeichneten – »primitiven« Fetischismus, den man eben zu diesem Zeitpunkt mit einer »savage religion« gleichzusetzen begann. Bentham hatte über die Tätowierungspraxis der Maori und deren Begräbnisrituale in den Berichten von Sir Joseph Banks gelesen, Naturforscher an Bord von Captain Cooks »Endeavour«. 1770 hatte Banks wahrscheinlich als erster Europäer einen Maorikopf als Souvenir erstanden, und der Handel damit blühte, bis ihn die Kolonialadministration im Jahre 1831 verbot. Durch die Reiseschriftstellerei und das lebhaftes Geschäft mit exotischen Gegenständen, welche die imperialistische Expansion begleiteten, war ein gewisses rudimentäres ethnologisches Wissen so verbreitet, dass Bentham getrost behaupten konnte: »Der Gebrauch der Neuseeländer bezüglich der Präservierung ihrer Freunde ist schwerlich irgendjemandem in Großbritannien unbekannt.«³

Bereits 1760 hatte der französische Philosoph Charles de Brosses in *Du culte des dieux fétiches* die Interpretation der von »primitiven« Völkern verehrten Objekte als *Symbole* für Götter und Geister widerlegt. Sie seien vielmehr *Fetische*, deren heiliger Charakter sich mit deren physischer Struktur und Erscheinung decke. Sie repräsentierten keine Geister, sondern *seien* Geister, in sich selbst bedeutsam. Bentham hatte sicherlich nicht die Absicht, sich selbst als Gottheit zu installieren. Trotzdem untergrub er mit seinem Insistieren auf der Überlegenheit des Auto-Icons über jede Kopie de facto die Logik symbolischer

Repräsentation und beschwor stattdessen die magische Kraft des Dings selbst. Er war nicht der Einzige, der dieses Charisma gespürt zu haben scheint. Ein Augenzeuge seiner Sezierung entsann sich »eines Gefühls der Macht, das der leblose Körper in der Bezwingung des Vorurteils im Namen des Allgemeinwohls auszuüben schien, und der so mit dem Triumph des Geistes, der ihn mit Leben erfüllt hatte, Hand in Hand ging«⁴.

Benthams These der Überlegenheit des Originals über die Kopie entwertete die Macht des Porträts. Dennoch kann man in seinem Auto-Icon ein – wenn auch bizarres – Echo der in der Gelehrtenrepublik des 17. und 18. Jahrhunderts gängigen Praxis sehen, die Porträts gelehrter Männer zu sammeln und damit die Lesesäle von Bibliotheken, Universitäten und Privatgelehrten zu schmücken – als Erinnerungshilfe und als Beispiele von Tugend, Beharrlichkeit und Glauben. In einer Zeit, die im Gesicht die Seele und das Naturell eines Menschen erkennen zu können glaubte, galt ein exzellentes Porträt unweigerlich als ideales Unterrichtsmittel, um die Physiognomie des Genies zu studieren. Ja, man hielt solche Porträts (und geriet dabei in die Nähe des »Fetischistischen«) sogar für sprechende Bilder, die den Betrachter gewissermaßen zu einer Unterhaltung mit dem »abwesenden Weisen« aufforderten.⁵ Diese Tradition klang in Benthams Hoffnung nach, dass seine posthume Präsenz – stärker denn jedes Porträt – seine Anhänger zu Leistung und Erfolg anstacheln würde. Auf diese Weise sollte der Sinn für das Nützliche und Zweckhafte bewahrt und die Erinnerung an den »Begründer des größten Glückssystems von Moral und Gesetzgebung« lebendig erhalten bleiben. Dies scheint für einen kurzen Moment auch die Hoffnung der Schüler gewesen zu sein; so berichtete ein spöttischer Kritiker von deren Versammlungen, dass Bentham am Tisch sitze, »damit, wie wir annehmen, diese Utilitaristen sich gleichfalls in den Glauben hineinschwindeln könnten, dass der Vater ihrer Sekte, »obwohl tot, dennoch spräche«(»though dead, yet speaketh«)⁶.

Letztendlich überschätzte Bentham jedoch die Konservierungsmethoden seiner Epoche ebenso wie den starken Magen seiner Anhänger. Die Verwalter des University College London, wohin seine sterblichen Überreste 1850 überführt wurden, waren nicht weniger empfindlich. So beschwerte sich Southwood Smith, dass »die Administration ob ihres Besitzes Angst oder Scham zu fühlen schiene«⁷. In den darauffolgenden Jahrzehnten führte das Auto-Icon innerhalb der Universität ein rastloses



»Leben«, bis es nun endlich – und zwar seit Jahrzehnten – zur Dauerausstellung geworden ist.

Benthams unsterbliche Präsenz mag nicht die von ihm selbst erhofften heilsam-lehrreichen Wirkungen gezeitigt haben. Doch wurde er gleichsam zum Maskottchen des UCL und hat als dieses eine unbeabsichtigte rituelle Funktion übernommen. Unzählige Anekdoten ranken sich um ihn. So wird behauptet, Bentham besuche Versammlungen des Universitätsrats und seine Anwesenheit werde dort mit den Worten quittiert, »present, but not voting«. Mythen wie die des wiederholten Diebstahls seines Kopfs oder dessen Gebrauch als Fußball durch übelwollende Witzbolde scheinen unausrottbar. Streiche, Scherze und Legenden sind, wie jeder Anthropologe sofort bemerken würde, ein wichtiger Bestandteil der Identitätsstiftung. In der Tat entsprang auch Benthams Auto-Icon ein hartnäckiger Gründungsmythos, dass er nämlich das UCL selbst erschaffen habe. Ein großformatiges Gemälde aus dem Jahre 1922 setzt das stumme Zeugnis des Auto-Icons gleichsam ins Bild. Es zeigt, strategisch in einer der Eingangshallen positioniert, Bentham bei der Vollendung der Bauarbeiten des Colleges – ein aus vielen Gründen unmögliches Szenario.⁸ Zwar hatte der gealterte Philosoph Geld und Bücher für die Etablierung eines neuen College gestiftet, jedoch ohne eine konkrete Rolle in dessen Gründung zu spielen. Dennoch waren seine Ideen zur säkularen und nützlichen Ausbildung von Kindern der »mittleren und höheren Ebenen« in der Tat federführend. In diesem Sinne bemerkte der ehemalige Kanzler, Sir David Pye, anlässlich von Benthams 200. Geburtstag 1948, dass die Erinnerung an Jeremy Bentham nirgends mehr in Ehren oder sein Einfluss mehr am Leben gehalten werde als »heute und hier« am University College. »Denn obwohl er selbst keiner unserer Gründer war, so war es doch unzweifelhaft Bentham, der die Gruppe junger Männer inspirierte [...], die für die Gründung einer Universität in London verantwortlich zeichnen, die frei sein sollte von den kirchlichen Traditionen der älteren Universitäten; und in der die Hochschulbildung für jeden verfügbar sei, der davon profitiere, ohne Rücksicht auf Religionszugehörigkeit, Politik, Rasse oder Hautfarbe. Was damals gegründet wurde, war de facto das University College, und es ist daher angemessen, dass Benthams Knochen in der Form eines sogenannten Auto-Icons bei uns liegen [...].«⁹

- 1 J. Bentham: »Codicil to Bentham's Will, 29 March and 9 October 1824«, in: *Bentham's Auto-Icon and Related Writings*, hg. von J. E. Crimmins. Bristol 2002, S. 6
- 2 M. St. John Packe: *The Life of John Stuart Mill*. New York 1970, S. 222
- 3 J. Bentham: »Auto-Icon«, in: *Bentham's Auto-Icon and Related Writings*, a. a. O., S. 2
- 4 Zitiert in J. E. Crimmins: »Introduction«, in: *Bentham's Auto-Icon and Related Writings*, a. a. O., S. xliii
- 5 Siehe Fr. Waquet: »Scholars and their portraits in the seventeenth and eighteenth centuries«, in: *Intellectual News* 3 (Spring 1998), S. 24–29
- 6 J. F. Colls zitiert in C. F. A. Marmoy: »The ›Auto-Icon‹ of Jeremy Bentham at University College, London«, in: *Medical History* II/2 (April 1958), S. 83
- 7 Southwood Smith zitiert in J. E. Crimmins: »Introduction,« a. a. O., S. xlvii
- 8 Mein besonderer Dank gilt Professor Philip Schofield, dem Direktor des Bentham-Projekts und Generalherausgeber von dessen gesammelten Werken, für seine großzügige und umfangreiche Auskunft über Benthams Beziehungen zum UCL.
- 9 D. Pye zitiert in Marmoy: »The ›Auto-Icon‹ of Jeremy Bentham«, a. a. O., S. 85

Etienne François

Die Kuppel und der Degen

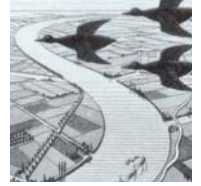
Akademische Riten in Frankreich

Im Vergleich zur Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sind die fünf Akademien, die zusammen das *Institut de France* bilden, gleichzeitig älter und jünger. Älter, weil drei unter ihnen, die Académie Française, die Académie des Inscriptions et Belles-Lettres und die Académie des Sciences, schon im 17. Jahrhundert gegründet wurden (1635, 1663 und 1666). Jünger, weil sie alle von der Französischen Revolution aufgelöst wurden als nicht mehr zeitgemäße Institutionen, beruhten sie doch (wie auch die Universitäten, die Klöster und zahlreiche andere Institutionen) auf den Grundsätzen des überwundenen Ancien régime (Privileg, korporative Verfassung, königliche Protektion). Jünger aber vor allem, weil sie erst später ihre jetzige Form erhielten, zuerst 1795 durch die Gründung einer Art republikanischen Gegenakademie, des sogenannten ›Institut‹ (berühmt insbesondere durch seine Klasse der ›sciences morales et politique‹), dann durch die Neustrukturierung 1803 des Instituts (mit vier Sektionen) durch den ersten Konsul, Napoleon Bonaparte, schließlich durch die Gründung einer fünften Sektion, 1816, der Académie des Beaux-Arts.

Mit anderen Worten: eine wechselvolle Geschichte, die durch eine dreifache Tradition geprägt ist. Die monarchische Tradition drückt sich aus in der ausgeprägten Staatsnähe der Akademien (insbesondere der Académie Française) wie auch in der Tatsache, dass die Académie Française an der Gewohnheit festhält, sich der Pflege und Verteidigung der französischen Sprache zu widmen, nur 40 Mitglieder zu haben und unter diesen nicht nur Schriftsteller und Geisteswissenschaftler, sondern auch Staatsmänner, Kirchenfürsten und (bis vor Kurzem) verdiente Militärs: unter den jetzigen 37 Mitgliedern dieser Akademie (darunter fünf Frauen) sind der Bischof von Angoulême, Claude Dagens, sowie der ehemalige Staatspräsident Valéry Giscard d'Estaing, der darüber hinaus zwei besonders schwache Romane veröffentlicht hat. Die

republikanische Tradition drückt sich in den neuen Namen und der neuen Struktur der Akademien aus (l'Institut de France) ebenso wie auch in der von dem Maler Isabey in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts entworfenen Uniform der Mitglieder der fünf Akademien, dem prächtigen und mit viel Silber verzierten ›habit vert‹, dem federgeschmückten Zweispitz (›bicorné‹) sowie dem Degen. Die kaiserliche Tradition drückt sich schließlich aus in der Schenkung des Collège des quatre nations von 1805 an die Akademien, des am quai Conti gegenüber dem Louvre gelegenen barocken Gebäudes, das der Kardinal Mazarin 1661 als Ausbildungsstätte für Schüler aus den vier von Frankreich neu erworbenen Provinzen (Artois, Elsass, Pignerol, Roussillon) gestiftet hatte. Dieser Collège ist zwischen 1662 und 1688 durch den Architekten Le Vau (den Architekten von Versailles) erbaut worden; seine mit einer Kuppel nach römischem Muster bedeckte und inzwischen säkularisierte Kapelle wird seit 1805 für die feierliche Aufnahme der neuen Mitglieder von vier der fünf Akademien sowie für die jährliche gemeinsame Sitzung der fünf Akademien benutzt – daher der Ausdruck ›entrer sous la coupole‹ für die Aufnahme eines neuen Mitglieds bzw. der Gebrauch des Wortes ›la coupole‹ für die Akademien, insbesondere die Académie Française.

Von der ältesten und angesehensten Akademie, das heißt von der Académie Française, pflegte man um 1900 zu sagen, sie sei zusammen mit der Londoner Börse und dem Deutschen Generalstab (man merke: nicht die Preußische Akademie der Wissenschaften) eine der drei Säulen, auf welchen Europa und die Welt beruhten. Es wundert daher nicht, dass insbesondere diese Akademie mit ihrem Alter, ihrer wechselvollen Geschichte und ihrem Prestige – seit dem 18. Jahrhundert werden ihre Mitglieder mit der in solchen Fällen üblichen Mischung aus Hochachtung und Ironie »die Unsterblichen« (›les immortels‹) genannt – eine Fülle von Riten hervorgebracht hat, die bis heute an Aktualität nichts verloren haben.



Die ersten Riten stehen im Zusammenhang mit der Bewerbung. Es steht theoretisch jedem frei, sich auf einen vakanten Sitz in der Akademie zu bewerben – und es fehlt nicht an Beispielen von Personen, die sich wiederholt und ohne jegliche Chance beworben haben. In der Realität ist die Bewerbung aber ein höchst kompliziertes Verfahren, bei dem unausgesprochene Regeln ausschlaggebend sind. Nur solche Kandidaten, denen jemand aus der Akademie inoffiziell nahegelegt hat, sich zu bewerben, können mit gewissen Chancen rechnen. Dafür aber müssen sie eine Mehrheit von Wählern gewinnen. Dazu ist es unausweichlich, sich persönlich bei den Mitgliedern der Akademie vorzustellen und ihnen eine ›Visite‹ zu machen. Diese de facto obligatorische Visite (nur die Kirchenfürsten und hohe Militärs sind davon befreit) gilt aber bei vielen potenziellen Bewerbern als eine unerträgliche Demütigung – und die Liste der berühmten Persönlichkeiten, die nicht zuletzt wegen der Ablehnung der Visite nicht in die Akademie gewählt wurden, ist fast so lang wie die ihrer Mitglieder. Hat ein Bewerber eine Mehrheit der Stimmen erhalten, muss er sodann von dem Präsidenten der Republik bestätigt werden, der ihm dafür eine private Audienz gewährt.

Nach der offiziellen Bestätigung kommt dann eine neue Etappe: Das gewählte Mitglied muss sich eine Uniform (ausgenommen sind nur die Geistlichen und die Frauen) und insbesondere einen persönlichen Degen anfertigen lassen. Entscheidend ist dabei die Herstellung des Degens (›l'épée d'académicien‹), besser gesagt die Herstellung des Griiffs mit dem ihn schützenden Korb (›le pommeau‹). In den meisten Fällen handelt es sich nämlich um ein teures Kunststück, das von einem Komitee aus Freunden, Bekannten, Bewunderern und Schülern finanziert und aus Symbolen, Objekten und Edelsteinen gemacht wird, die auf den persönlichen Werdegang, die Leistungen und das Œuvre des neuen ›académicien‹ hinweisen.

So erhielt der Historiker und Verleger Pierre Nora einen kunstvollen Degen aus dem späten 18. Jahrhundert und ließ an seinem Griff einen skizzierten Flügel des Erzengels Gabriel (als Anspielung auf den Vornamen seiner Frau Gabrielle), ein offenes Buch nach einer Zeichnung von Pisanello (als Hinweis auf seine Tätigkeit als Autor und als Verleger), einen Davidstern (als Erinnerung an seine jüdische Herkunft) und eine kleine Lichterkrone nach einem Motiv von Botticelli (als Bekenntnis zu den ›Lumières‹) anbringen.

Wenige Tage später geschieht dann die feierliche Aufnahme des neuen Mitglieds in die Akademie. An diesem Tag versammeln sich unter der Kuppel des Instituts am Quai Conti alle Mitglieder der jeweiligen Akademie (alle in Uniform), und der Höhepunkt der Zeremonie besteht aus zwei Reden, der Rede des neuen ›académicien‹, in der er das Leben und das Werk des verstorbenen ›académicien‹, dessen Nachfolge er antritt, würdigt, und der Rede des ›académicien‹, der von den anderen ausgewählt wurde, um das neue Mitglied aufzunehmen und seine Verdienste hervorzuheben. In beiden Fällen handelt es sich um lange vorbereitete, rhetorisch anspruchsvolle und stilistisch zisierte Reden, in denen nichts dem Zufall bzw. der Improvisation überlassen ist. Diese höchst formalisierten Texte sollen einerseits den Spielregeln einer jahrhundertealten literarischen Gattung entsprechen und sich andererseits durch eine diskrete Originalität auszeichnen, wobei für den neuen ›académicien‹ der Höhepunkt der Kunst darin besteht, in seinem ›discours de réception‹ auch einen Vorgänger in den höchsten Tönen zu loben, den er nicht unbedingt mag. Unmittelbar danach werden diese Reden veröffentlicht, entweder in Buchform oder wie heute auf der Website des Instituts. Bis vor wenigen Jahren war es übrigens üblich, dass sie (mindestens für die Mitglieder der Académie Française) in einer Doppelseite der größten Tageszeitungen (*Le Monde* und *Le Figaro*) veröffentlicht wurden, was ihre Hochschätzung in der französischen Öffentlichkeit verdeutlicht.

Den Höhepunkt der akademischen Rituale bildet schließlich die ›rentrée solennelle‹, also der feierliche Einzug und die Jahresversammlung der fünf Akademien zu Beginn des akademischen Jahres. Dieser Festakt wird mit großem Prunk begangen unter Beteiligung des republikanischen Garderegiments, der sogenannten ›garde républicaine‹, in den bunten Prachtuniformen des 19. Jahrhunderts, was die herausragende Stellung des Instituts innerhalb des republikanischen Staatswesens unterstreicht.

Dass diese in einer sehr alten Tradition verwurzelten Rituale mit gemischten Gefühlen wahrgenommen werden, versteht sich von selbst. Ihre unzeitgemäße Form wie auch ihre Künstlichkeit werden seit Langem schon und immer wieder kritisiert, ja sogar ins Lächerliche gezogen. Nicht wenige Akademiemitglieder machen sich diese Kritik zu eigen und geben zu, dass sie sich diesen Ritualen unterziehen, nur weil es sein muss, und mit der erforderlichen Distanzierung und Skepsis. Man sollte es aber

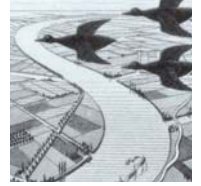


nicht dabei belassen, trägt doch diese ironische Distanzierung entscheidend zur Aktualisierung dieser Rituale wie auch zu ihrer versteckten integrativen Wirkung bei. Und zwar umso mehr, als die fünf Akademien des Instituts mehr sind als überholte Anerkennungsanstalten für konservative Honoratioren aus Wissenschaft, Kunst und Kultur. Auch wenn ihre Rekrutierung oft zu wünschen übrig ließ und lässt, so haben es doch die fünf Akademien immer geschafft, viele der besten Köpfe des Landes an sich zu ziehen. Als vermögende und angesehene Institutionen tragen sie wichtige Forschungseinrichtungen, die unter ihrer Aufsicht stehen und eine wichtige Rolle in der Nachwuchsförderung spielen, so zum Beispiel die der archäologischen und historischen Forschung gewidmeten *Ecoles françaises* von Rom und Athen (und bis 1968 sogar die in der Villa Medici untergebrachte französische Kunstakademie in Rom). Jedes Jahr beteiligen sich die Akademien an der Diskussion von großen Aktualitätsthemen, die sich an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit befinden, und versuchen die Debatte darüber durch fünf Vorträge aus dem Blickwinkel ihrer jeweiligen Kompetenz voranzubringen (diese Vorträge werden übrigens jedes Jahr in den großen Tageszeitungen des Landes gedruckt): Unter den in den letzten Jahren behandelten Themen fand man zum Beispiel genauso »Der Mut« und »Das Licht« wie auch »Die europäischen Akademien im 21. Jahrhundert« und »Nationale Identitäten und Universalität des Geistes«. Als sich schließlich vor einigen Jahren die französische *Scientific Community* von der Basis her mit der Bewegung »*sauvons la recherche*« gegen die Wissenschaftspolitik der konservativen Regierung auflehnte, der sie nicht zu Unrecht vorwarf, die Forschung unter den Primat einer kurzfristigen Rentabilität zu stellen und ihre Freiheit zu gängeln, da beteiligte sich die *Académie des Sciences* aktiv an der öffentlichen Diskussion über die Zukunft der Wissenschaft, und sie arbeitete vermittelnde und weiterführende Vorschläge aus. Nichts zeigt besser, dass die französischen Akademien bei allen Alterserscheinungen immer noch aktive und ernst zu nehmende Partner der französischen Kultur, Kunst und Wissenschaft sind.

Und zwar umso mehr, als in einem Land wie Frankreich, wo seit Jahrhunderten schon die Bildungshierarchie symbolisch, sozial und kulturell einen eminenten Stellenwert besitzt, die Rituale der Akademien beispielhaft für viele weitere akademische Rituale stehen, die sich in den unterschiedlichen Stufen des Bildungssystems be-

obachten lassen – ob es sich um die Rituale einer stundenlangen, rhetorisch aufgeladenen und feierlichen »*soutenance de thèse*« (das französische Pendant zur deutschen *Disputatio*) handelt; oder um die gleichfalls extrem rhetorischen und höchst formalisierten Rituale der seit dem 18. Jahrhundert in Form eines nationalen Wettbewerbs organisierten Prüfung der »*agrégation*«, die den Zugang zu den Gymnasiallehrer- und Universitätsstellen bestimmt; oder um die Rituale der auch national und wettbewerbsartig organisierten Aufnahmeprüfungen zu den »*grandes écoles*«; oder um den seit der Mitte des 18. Jahrhunderts alljährlich stattfindenden »*concours général*«, der in jeder Disziplin die besten Schüler aller französischen Gymnasien auswählt.

Aber damit betreten wir ein anderes und ein noch weiteres Feld akademischer Riten ...



Andrea Roedig

»Grüß Gott, Herr Kardinal«

Österreich liebt die Titel, zumindest vordergründig

In Österreich wurden anno 1919 die Adelstitel abgeschafft, und weil es bei ehemals 4000 Schilling, also heutigen 290 Euro Strafe verboten ist, Aristokratisches öffentlich, und sei es auch nur als verzierenden Teil des Namens, zu führen, hat man ein besonders inniges Verhältnis zu akademischen Graden entwickelt. Denn dieses Land liebt Schnörkel und daher Titel ganz besonders. So müssen Berufstitel – der Hofrat existiert noch – und akademische Ehren kompensatorisch richten, was an Adel verloren ging. Nirgends darf der Bildungsgrad bis hinunter zum Magister (Mag.) im Namen verschwiegen werden, die weiblichen Formen Dr.ⁱⁿ, Mag.^a haben sich ohne viel Firlefanz eingebürgert, und »Herr Magister«, »Frau Doktor« sind ganz übliche Anreden beim Brötchenkauf oder Eröffnen eines Bankkontos.

Akademische Titel durchdringen das alltägliche Leben bis in den letzten Winkel, will heißen: bis in den öffentlichen Nahverkehr hinein. Die Wiener Linien haben für ihre automatische Stationendurchsage eine melancholische Männerstimme gewählt, in der sich unnachahmlich das traurige Wissen ums Vergängliche ballt. Es ist immer wieder berührend, wenn man diese Stimme in verhalten resignierter Rhythmik die Station »Längenfeldgasse, Doktor-Bruno-Pittermann-Platz« ausrufen hört. Ganze 35 Straßen in Wien tragen einen Dokortitel, der »Dr.-Karl-Renner-Ring« ist dabei und auch der ein bisschen antisemitisch riechende »Dr.-Karl-Lueger-Platz«. Das Berliner Straßenregister, zum Vergleich, enthält nur vier Doktor-Wege, und die liegen nicht im Zentrum.

Die Österreichische Akademie der Wissenschaften (ÖAW) lädt jedes Jahr am Gründungstag zu einer »Feierlichen Sitzung«, und wenn man Ritual haben will, ist man dort am besten Platz. Im Prunksaal der alten Universität, in dem schon Haydn seine »Schöpfung« uraufführte, wird später wieder Haydn erklingen, Klaviertrio in C-Dur diesmal, gespielt vom Trio Alba der Musikuniversität

Graz. Noch ist man aber vor den Flügeltüren, und wer kein Platzkarterl hat, darf vorerst nicht hinein, so hat es die promovierte Leitung des Eventmanagements streng erlassen. »Und«, sagt der Türsteher beim Hinweis auf leere Plätze, »wenn die Frau Doktor sagt, Sie sollen warten, dann muss ich mich 100 Prozent daran halten.« Die Luft ist erfüllt von routiniert-nervöser Spannung, herein strömt die Masse der Ehrengäste, »Grüß Gott, Herr Kardinal«, ruft es herüber, als Wiens geistliches Oberhaupt gut gelaunt auch ohne Vorzeigen der Platzkarte den Türbogen wie nichts passiert. In Wien heißt Prunk Marmorvertäfelung rauf bis zum Himmel plus applizierter Stuckaturen. Oben, am Deckengemälde, das die Wissenschaften allegorisch darstellt, tummeln sich die Putten, während unten der Saal jetzt sehr gut gefüllt ist mit dunklem Anzug und in Ehre ergrautem Haar.

Die genaue Zahl der Mitglieder der Akademie, geschieden in »wirkliche«, »korrespondierende« im In- und Ausland, Ehrenmitglieder und »Junge Kurie«, wechselt durch natürlichen Ab- und berufenen Zugang ständig, rund 700 sind es insgesamt. Es ist eine Ehre, eine österreichische Machtposition, im inneren Kreis dabei zu sein, und daher hat in der Garderobe der Akademie auch jedes wirkliche Mitglied seinen persönlichen Kleiderhaken mit Namen.

Mit den Strukturen einer Universität kann das Wesen der Akademie nicht verglichen werden, hier gelten andere Regeln, und da die Mitglieder sich selber rekrutieren, bleibt die Welt in mancher Hinsicht recht übersichtlich. Von den derzeit 177 wirklichen Mitgliedern sind sieben weiblichen Geschlechts, und einige Disziplinen sind bemerkenswert schwach vertreten. Die Nachwuchsorganisation, genannt »Junge Kurie«, wurde vor ganzen zwei Jahren ins Leben gerufen. Es fällt auf, dass die Mitglieder mit den längsten Titeln auf der Liste korrespondierende Deutsche sind, wie zum Beispiel der Herr Dipl.-Ing., Dr.-Ing. habil., Dr.-Ing. E. h. c., Dr. Sc. h. c., Dr. h. c.



mult., o. Prof. aus Hannover oder Dr. phil., Dr. iur. h. c., Dr. phil. h. c., Dr. in lett. h. c., emer. o. Prof. aus München.

Die Zeremonie, die nun beginnt, ist festlich in dem üblich getragenen Pomp. Unter Musikbegleitung ziehen die mit Amtskette geschmückten Honoratioren ein, vorweg der Bundespräsident, wozu die Festversammlung sich erhebt. Es folgen aufwendige Grußadressen, »sehr geehrter Herr Bundespräsident, sehr geehrter Herr Präsident, sehr geehrte Magnifizenzen und Exzellenzen, hohe Festversammlung«, und in klarem Ablauf gedenkt man erst der Toten, ruft dann die neu ernannten Mitglieder aufs Podium und verleiht ihnen die Urkunde wie einen Ritter Schlag, während die Vizepräsidentin sich geübt und zügelnd lächelnd mit jedem Neuzugang dem Fotografen stellt. Blitzlicht und besiegelt. Die Wahl neuer Mitglieder, so wird berichtet, ist ein reines Powerplay. Hier demonstriert sich nun öffentlich denen, die die Kulissen auch von hinten kennen, wer über wen siegte. Es folgen Berichte aus der Forschungstätigkeit der beiden Zweige der Akademie, der mathematisch-naturwissenschaftlichen und der historisch-philosophischen »Klasse«. Inzwischen liest der ein oder andere aus den hinteren Reihen schon verstoßen Zeitung oder nickt ein bisschen weg.

Die ÖAW ist nicht nur Gelehrten-, sondern Forschungsförderungsgesellschaft und hat mit einem Jahresbudget von 85 Millionen Euro einen guten Batzen Geld zu investieren, unter anderem finanziert sie Forschungseinrichtungen und sehr verdienstvolle Stipendienprogramme. Die Politik – auch das ein Ritual – hebt bei so viel Geld den Zeigefinger und mahnt auch Innovation an. »Es würde mich freuen, wenn nächstes Jahr auch ein Vertreter der Jungen Kurie hier reden dürfte«, rügt die blutjunge Wissenschaftsministerin Beatrix Karl, während die Akademie sich verteidigt: »Frau Ministerin, von der Gendersseite her, glaube ich, haben wir unsere Hausaufgaben gemacht.« Frenetischen Applaus erhält der Festredner des Tages, als er geschliffen das Bonmot serviert: »Gegenwärtig wächst nicht die Wissenschaft, es wachsen ihre Peiniger.«

Wien hat extrem viele Prunksäle, die den Feiern Aura geben. Wer nicht sowieso automatisch eingeladen ist, kann sich sein Ritual auch kaufen. Im großen Festsaal der Wiener Universität finden seit Bezug des Gebäudes im Jahr 1883 durchgängig – und von talarstürzenden Um-

trieben des 20. Jahrhunderts offenbar wenig beeindruckt – traditionell gehaltene Akademische Abschlussfeiern statt. Früher standen sie unter der Obhut der sogenannten Promotionskanzlei, heute übernimmt die Abteilung Veranstaltungsmanagement die Organisation der jährlich rund 200 Feiern für Absolventinnen und Absolventen der verschiedenen Studiengänge. Das »exklusive Servicepaket« zur akademischen Feier enthält Urkunde, Veranstaltung im großen Festsaal, einem »Ambiente« also, »das Ihrer Feier einen gehobenen Charakter verleiht«, plus musikalischer Umrahmung. Bei der Zeremonie ziehen die akademischen Funktionäre in Talar und gefolgt vom Zepterträger ein, die Kandidatinnen und Kandidaten werden aufgerufen, nennen Fach und Thema ihrer Arbeit und geloben, während sie den Schwurfinger auf den Zepterkopf legen, dass sie fürderhin der Wissenschaft dienen und deren Ziele fördern werden. Bei Promotion und in der Fachrichtung Pharmazie hat die Schwurformel auf Lateinisch zu geschehen, bei Bakkalaureat oder Sponion – so nennt sich die Verleihung des Magistergrads in Österreich – tut es auch Deutsch. Das Ganze dauert rund 45 Minuten, kostet 80 Euro, wird von geschätzt 60 Prozent der Absolventen in Anspruch genommen und kann im Internet probeweise auch schon mal angesehen werden.

Die schönste österreichische akademische Ehrung allerdings ist nicht käuflich, sondern wird vom Bundespräsidenten spendiert und soll hier nicht unterschlagen werden. Mit der Promotion »sub auspiciis praesidentis« ehrt die Republik ihre exzellentesten Köpfe. Wer nämlich die oberen Klassen des Gymnasiums, die Reifeprüfung, sämtliche Studienfachprüfungen, das Diplom und die Promotion hintereinanderweg mit Auszeichnung abgelegt hat – also alles mit der Note 1 und einem Schnitt von mindestens 1,5 bei der Matura –, dem- oder derjenigen wird vom Bundespräsidenten, feierlich versteht sich, ein auf persönliche Ringgröße gefertigter recht fetter goldener Siegelring mit Staatswappen und Schriftzug überreicht. Im Schnitt gelingt das fünf Personen jährlich.

Mit dieser Ehrung greift die Zweite Republik auf eine Tradition aus monarchischen Zeiten zurück. Ein Kupferstich aus dem Jahr 1693 ist der älteste Beleg dieser Auszeichnung, die vermutlich noch viel frühere Ursprünge hat, berichtet der Archivar der Universität Wien. Die Ehrung unterm Kaiser hieß selbstverständlich »sub auspiciis imperatoris«, und damals waren die Ringe noch mit Brillanten besetzt.



Von einigen Seiten ist zu hören, dass es mit der beflissenen Verwendung akademischer Titel in Österreich nun langsam auch zu Ende gehe. Viel weniger wichtig sei der Namenszusatz schon geworden und werde nach und nach genauso schnell verschwinden wie die maroden Bahnhöfe Wiens und die zersessenen Kaffeehauspolsterbänke. Doch wer weiß?

Der Schriftsteller Heinrich Steinfest hat einmal den Unterschied zwischen Deutschland und Österreich mit dem Labyrinth erklärt: Die Deutschen möchten das Verworrene erkennen und erklären, möchten hinausfinden aus verzweigten Gängen. Für die Österreicher, die das Ornament so lieben, stellt sich diese Notwendigkeit nicht. Warum soll man dem Irrgarten entkommen, wo man doch selbst ein Labyrinth ist? Dass dieses kleine Land seine akademischen Titel und den zugehörigen Prunk so hingebungsvoll zelebriert, ist nicht auf deutsche Weise groß und ernst zu nehmen. Man mag es halt mit Schnörkel und hat zwar durchaus eine Ehrfurcht, doch die ist sozusagen rituell und daher eben selbst ein Spiel. Im »Grüß Gott, Frau Doktor« steckt neben der Ergebenheit immer auch ein Stückchen weit das Gegenteil. Denn letzten Endes sind akademische Ehren, wie so vieles, dann auch wieder ziemlich Blunzn*, also: wurscht.

* »Blunzn« ist das österreichische Wort für Blutwurst, der Ausdruck »das ist mir Blunzn« heißt, dass einem etwas vollkommen egal ist.

Rudolf G. Wagner

Die Verweigerung der rituellen Erlösung des Gelehrten: China

Bei akademischen Ritualen spielen wie bei Beerdigungen, Hochzeiten und Geburten die vermeintlichen Hauptpersonen kaum eine Rolle. Es handelt sich um soziale Ereignisse, in denen komplexe Beziehungen zwischen Individuen, Klans, Netzwerken und Generationen verhandelt werden. Es wäre unsinnig, solche wichtigen Dinge jemandem anzuvertrauen, der weder die Kosten für das Unternehmen trägt noch auch den Überblick hat – falls er denn nicht ohnehin schläft oder tot ist.

Die akademischen Rituale in China sind mit dem staatlichen Prüfungssystem gewachsen. Seit dem 8. Jahrhundert (Tang-Dynastie) rekrutiert der chinesische Staat seine Beamten zunehmend über einen offenen Wettbewerb. Die Prüfungsfelder schlossen immer detaillierte Vertrautheit mit einem Kanon von »Klassikern« ein, weitere Felder verschoben sich mit der Zeit. Sie rangierten von der Fertigkeit im Verfassen von Gedichten über eine elegante Handschrift (»Kalligrafie«) bis hin zum Geschick in der Anwendung der dunklen Weisheit der Alten auf gegenwärtige Probleme. Mit der Song-Dynastie hat im 11. Jahrhundert diese Form der meritokratischen Rekrutierung den »Adel« der großen Klans ganz abgelöst, welche im davorliegenden Millennium die oberen Ränge für sich beansprucht hatten.

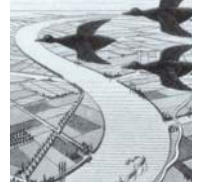
Die Erfindung dieses im Prinzip offenen Zugangs zu den höchsten Spitzen der Staatsverwaltung gehört zu den größten und erfolgreichsten, aber auch kostspieligsten Leistungen der chinesischen politischen Philosophie. Mit diesem kollektiven Traum gelang es, die Karriere-Energien bis in die Dörfer hinunter auf staatstragende Ziele hin zu orientieren. Die Glaubwürdigkeit eines meritokratischen Systems ist immer umstritten, aber entscheidend für die Bereitschaft, Kraft, Zeit und Nerven für einen solchen geraden Karriereweg zu investieren, anstatt die Energien auf die vielleicht zielgenaueren Umwege der Beziehungen, Geschenke oder Schmeicheleien zu verwenden oder sich unter Umgehung all dieser Qualen ein-

fach einen Amtstitel zu kaufen. Entsprechend hoch ist die Investition der chinesischen Staatsverwaltung, das Prüfungssystem gegen den allfälligen und hochgefährlichen Verdacht der Manipulation der Prüfungsergebnisse abzusichern: Anonymisierung der Prüfungssessays; harte Strafen für Prüfer, die der Begünstigung überführt wurden; und ein wahrhaftes Gefängnisregime bei den Prüfungen selbst, um die Verwendung unerlaubter Hilfsmittel zu verhindern.

Der Hof, der sich bislang mit der Arroganz der großen Familien hatte herumschlagen müssen, eroberte mit dieser Neuerung das unumstrittene Privileg, allein die Prüfungskriterien zu definieren. Weder die Han-chinesischen noch die mongolischen und mandschurischen Herrscher Chinas im letzten Jahrtausend ließen sich die Chance entgehen, die jeweils nächste Generation auf Loyalität zu ihrer Person und zur Dynastie zu trimmen und die Tugend der Unterordnung zum Emblem von Moral und zum Garanten staatlicher Ordnung zu erheben.

Eltern und Lehrer bekamen in demselben Zuge die staatlich, sozial und psychologisch legitimierten Werkzeuge an die Hand, um die nachwachsende Jugend zu ihrem eigenen Besten zum eifrigsten Studium anzuhalten, um durch Erfolg auf diesem Weg für die Vorfahren, den Klan, die Familie, sich selbst und die Nachfahren Status zu gewinnen.

Mit anderen Worten, der chinesische Weg hin zum akademischen Ritual der erfolgreich bestandenem Prüfung ist lang, steinig und sehr schmal. Der junge Mensch geht ihn beileibe nicht allein, sondern wird von den versammelten Autoritäten der älteren Generation geschoben, gelockt und getreten. Freiwilligkeit ist so wenig gefragt, wie Verweigerung eine Option ist. Und er kann nun nicht einfach nur nach vorn taumeln, sondern muss dieses in dem engen Trampelpfad der kaiserlich verordneten Orthodoxie tun, die ihm als Sedativ gegen alle aufmüpfigen Ideen einbläut, was Konfuzius von sich selbst gesagt



haben soll, dass er nämlich »nur überliefere und nichts selbst erschaffe« (shu er bu zuo 述而不作). Eine Wanderung vor Sonnenaufgang im Jahre 1201, 1477 oder 1799 durch Chinas Dörfer bringt die Kraft dieses meritokratischen Systems zu Gehör – im Gleichklang der Klassikerrezitation in Schule nach Schule. Anstrengungen, den Kindern diese Texte schmackhaft oder gar verständlich zu machen, erübrigen sich. Sie sind in einem archaischen Chinesisch geschrieben und werden durch administrative »fiat« und gelehrte Kommentare als vielfach verschlüsselte Hinterlassenschaften der Weisen des Altertums gehandelt. Sie bedürfen keines weiteren Nachweises ihrer Relevanz. Sie werden zum Instrument der schrittweisen Zivilisierung des jungen Rohmaterials. In der ersten Runde werden sie auswendig gelernt, ohne dass erwartet wird, dass die Kinder ein Wort verstehen. In der zweiten Runde wird Satz für Satz erklärt. In der dritten Runde lernen die Jugendlichen, die sich nun bereits auf die staatlichen Examen vorbereiten, die jeweils verordnete Auslegung der Klassiker in vorgeschriebenen rhetorischen Figuren auf konkrete ethische, rituelle oder verwaltungstechnische Probleme anzuwenden. Zhu Xi (1130–1200), auf den diese neokonfuzianische Verschulung zurückgeführt wird, hat in bewegenden (oder bestürzenden) Worten beschrieben, wie der Vorgang der schrittweisen »Verdauung« der Klassiker langsam zu einer »Verwandlung« und Zivilisierung der ganzen Person führt. Die von Generation nach Generation geteilte Erfahrung eines Lebensstils, in dem sich eine einseitige Belastung mit der passiven Rezeption gewaltiger Stoffmenngen und deren eng umschriebenen Auslegung mit dem extremen Druck verbindet, sich hierin vor allen anderen auszuzeichnen, produziert eine Elite, die unter weitgehend denselben Zipperlein leidet. Ihre Schlaf-, Konzentrations- und Potenzstörungen, die Blähungen ihrer sitzenden Lebensweise, ihre durch Mangel an frischer Luft und Bewegung geförderte Anfälligkeit schaffen ein homogenes Patientenprofil ähnlich dem, welches Ficino für die europäische *Vita studiosorum* beschrieben hat. Es würde lohnen, die Literatur der traditionellen chinesischen Medizin einmal als Archiv der Körper- und Seelengeschichte der chinesischen Intelligenz zu lesen.

Die derartig vorbereiteten und homogenisierten Kandidaten erscheinen dann endlich zur untersten Prüfung. Bei Erfolg drohen weitere Prüfungen mit noch geringeren Chancen auf der Provinzebene und schließlich in der Hauptstadt selbst. So wie der Jordan das letzte tiefe

Hemmnis vor dem versprochenen Land, ist jedoch die Prüfung selbst der tiefste Punkt im Leben des Prüflings. Das Ritual der bestandenen Prüfung erhält seine Bedeutung nicht durch die Reden und Umzüge, Trinksprüche und Schmeicheleien für die immer sehr wenigen erfolgreichen Kandidaten, sondern durch die Hölle davor mit dem Gejammer der unendlich vielen, die in den Flammen verschwunden sind, und die eigene Erleichterung, nicht zu ihnen zu gehören.

Als Gefängnis wird in der Regel ein Ort beschrieben, in den jemand zwangsweise verbracht wird. Er wird dort unfreundlich behandelt, am ganzen Körper durchsucht und aller persönlichen Habe weitgehend beraubt, von den kulinarischen, sexuellen und kulturellen Freuden des Lebens »draußen« abgeschnitten, in einer Zelle isoliert, die er nicht nach Belieben verlassen kann, und zur mehr oder weniger unbezahlten Arbeit angehalten. Die Prüflinge für die kaiserlichen Examen Chinas – immerhin die Elite des Landes – werden von groben Bütteln auf Spickzettel und Miniaturdrucke durchsucht und bei den kleinsten Anzeichen von Widerstand oder Streiterei verprügelt. Sie werden dann mit mehreren Tausend anderen in einer bewachten und von Mauern umgebenen Anlage in winzige Zellen eingepfercht. Dort verbringen sie – im schlimmsten Falle direkt neben einem der offenen Aborte – mit einem Diener, der für sie auf einem kleinen Öfchen etwas kocht oder aufwärmt, die nächsten drei Tage und Nächte, um ihre Essays und Gedichte kalligrafisch schön und formal vollendet zu Papier zu bringen. Der einzige Unterschied zu einem veritablen Gefängnis scheint zu sein, dass die Prüflinge um das Privileg ringen, in dieser Zelle drei Tage verbringen zu dürfen, und Jahre, manchmal Jahrzehnte darangeben, um sich auf diese gloriosen Tage vorzubereiten. Das Angebot der Meritokratie fordert einen hohen Preis, der mit dem Verlust der intellektuellen und physischen Würde bezahlt wird.

Die Ansammlung an den Prüfungsorten von mehreren Tausend meist jungen, auf- und fast durchgedrehten Männern – unter dem extremen Druck familiärer Erwartungen und eigener Hoffnungen und mit den Taschen voller Geld für »Beziehungspflege« – bot ein gewaltiges Spektakel, das diese Orte vor erhebliche logistische Probleme stellte. Es handelt sich bei den Prüfungen um seltene und kurze Spitzen, die alle paar Jahre stattfanden. Während auf der spirituellen Seite die örtlichen Tempel von Wenchang, dem für Prüfungen zuständigen Gott der Literatur, wohl zusätzliche Bittsteller und Opfernde



verkräften konnten, war keine Stadt in der Lage, die Unterkünfte, Restaurants, Theater und Kurtisanen in ausreichender Zahl für solche seltenen Ereignisse bereitzuhalten. Andererseits bilden diese Prüflinge einen sehr spezifischen Markt mit einer männlichen Kundschaft, deren Kaufkraft und Bildungsniveau, deren psychologischer Stress und deren Jugend sich in ein Profil verdichten, das auch eine lange Anreise für diejenigen lohnend macht, die meinen, etwas Spezielles zu bieten zu haben. Mit den Prüflingen kommen also ganze Truppen von Spezialisten für die Bedürfnisse dieser Klientel. Traumdeuter, Physiognomen, Zeichendeuter und Handleser schlagen ihre Stände auf und versprechen, Licht ins Dunkel der Zukunft der Kandidaten zu werfen; Kurtisanen reisen an, um dieser sortierten Klientel ihr Lächeln, ihren Witz und ihre Künste anzubieten; Händler, die auf nutzlose Preziosen spezialisiert sind, reisen an, um den riesigen Markt der Geschenkökonomie zu bedienen, mit dem die jungen Leute sich untereinander sowie mit ihren Examinatoren vernetzen. Und gegen Schluss der letzten Dynastie kommen auch Erweckungsmissionare aus dem Westen mit ihren kostenlosen Heftchen in der Hoffnung, unter den Tausenden von Prüflingen wenigstens eine Corneliusseele zu finden.

In diesem inhaltlich und formal hochgradig ritualisierten und standardisierten Prozess der Verwandlung von jugendlichem »Rohmaterial« in akzeptable Mitglieder der Gentry und der Bürokratie mag man nach dem langen Leidensweg die Ekstase der rituell sanktionierten Ausschweifung erwarten. Wenn nach langem und bangem Warten schlussendlich die Namen der erfolgreichen Prüflinge öffentlich und nach Noten gereiht angeschlagen werden, folgt für jene, die ihren Namen dort nicht finden, der grauöse Heimweg hin zu einer Vorbereitung auf den nächsten Prüfungstermin. Bei denjenigen, die bestanden haben, richtet sich alle Aufmerksamkeit auf die obersten Ränge, weil sie allein eine Chance auf einen Beamtenposten haben. Diese Glücklichen jedoch müssen nun durch ihr einwandfreies Verhalten unter Beweis stellen, dass sie diese Würde auch moralisch verdienen. Selbstkontrolle und ritualistischer Minimalismus sind hier gefragt. Vor allem aber ist dieser Moment der bestandenen Prüfung der Beginn der nächsten Herausforderung: Nun gilt es, Patrone für eine Amtskarriere zu gewinnen. Das Moment der rituellen Erlösung bleibt aus.

In der Frühphase dieses Prüfungssystems in der Tang-Zeit diente der zeremonielle »Weinumtrunk« bei den lo-

kalen Prüfungen und die Zeremonie des »Danks für die Güte« in der Hauptstadt den Prüflingen vor allem dazu, den immer hochrangigen Prüfern zu danken und Klientelverhältnisse zu ihnen zu entwickeln. Die Beamten der chinesischen Bürokratie hatten weder objektiv noch subjektiv eine Unabhängigkeit und Sicherheit gegenüber der Willkür von Hofentscheidungen, die der des europäischen Grundadels vergleichbar gewesen wäre. Insofern waren Netzwerke auf der Basis nicht so sehr von schwankenden politischen Überzeugungen, sondern von Verwandtschaft und regionaler Herkunft sowie Lehrer/Schüler-, Prüfer/Prüfling- oder Vorgesetzter/Untergebener-Verhältnissen nicht nur essenziell für die Karriere, sondern auch fürs Überleben.

Die frühen Zeremonien des Weinumtrunks und des Danks für die Güte mögen in Umfang, Kosten und Zeit bescheiden genug gewesen sein. Die dadurch geknüpften Verbindungen wurden vom Hof bereits als derart bedrohlich und fraktionshuberisch angesehen, dass sie summarisch verboten und durch eine Zeremonie in der Hauptstadt ersetzt wurden, bei der dem Herrscher selbst als Oberprüfer gedankt wurde. Ihm sollten fortan alle Loyalität und aller Gehorsam gelten. Gegen den objektiven Bedarf an Netzwerkverbindungen innerhalb der Bürokratie richtete das Verbot freilich wenig aus.

Ganz anders wurde mit den erfolgreichen Kandidaten zu Hause umgegangen. Klan und Familie hatten viel investiert – nun kam die Zeit der Ernte. In einem feierlichen Umzug wurde der Heimkehrer in einem Sedansitz über die letzten Kilometer nach Hause geleitet. Die örtlichen Notablen beeilten sich, ihre Aufwartung zu machen, den Eltern zu ihrem brillanten Nachwuchs zu gratulieren und Festbankette auszurichten, bei der sie ihrerseits der Hoffnung Ausdruck gaben, dass der wertere Herr sie bei etwaigen Beförderungen nicht vergessen möge. Der Bub, der vor Kurzem noch unter der gnadenlosen Fuchtel der Eltern und Lehrer geschwiegen und gebüffelt hatte, kommt mit einer Stimme zurück, die etwas zählt. Zum Mindesten bis zu seiner ersten Entlassung aus dem Amt.



Rainer Maria
Kiesow

Wir haben abgeschrieben!

Prof. Dr. Reinhard Gaier und Prof. Dr. Stephan Lorenz haben am 1. Juni 2010 beim Landgericht Hamburg jeweils eine einstweilige Verfügung erwirkt, wonach dem Vittorio Klostermann Verlag verboten wird, weiter verbreiten zu lassen, sie hätten bestimmte Aufsätze in Kenntnis der Schriften von Prof. Dr. Volker Rieble und Prof. Dr. Dagmar Kaiser verfasst. Diesen Verdacht des Ideenklaus hatte Volker Rieble in seinem im Klostermann Verlag erschienenen Buch Das Wissenschaftsplagiat geäußert.

Wir sind empört! Wir sollen Abschreiberlinge sein. Aber wir haben nicht abgeschrieben, wir haben parallel gedacht. Das, was wir verfasst haben, haben wir in Unkenntnis dessen geschrieben, wovon wir abgeschrieben haben sollen. Der Abschreiberlingsaufdecker und sein Verlag sollen nicht mehr verbreiten dürfen, dass wir plagierte hätten. Nein, nein, nein! Wir sind gute Juristen und haben nichts Böses getan. Wir sind gute Professoren. Landgericht, hilf! Bitte!

Unser Bitten half. Gott sei Dank. Einstweilige Verfügungen wurden erlassen. Der Verlag des Plagiatjägers Volker Rieble, unseres Kollegen (horribile dictu) für Arbeitsrecht und Bürgerliches Recht, darf nicht mehr den Verdacht äußern, dass wir abgekupfert haben. Wenigstens einstweilig. Das ist immerhin schon etwas. Leider wird die bereits aufgebundene Auflage dieses Machwerks *Das Wissenschaftsplagiat. Vom Versagen eines Systems*, das in diesem Jahr im berühmten Philosophen-Verlag Vittorio Klostermann aus Frankfurt erschien, nicht eingestampft. In den Papierreißwolf gehören diese hundertundetwas Seiten. Nun denn, wenigstens in der zweiten Auflage sind wir draußen – wenn die Einstweiligkeit auf Dauer gestellt sein wird. Hoffentlich.

Was haben wir getan, dass dieser Kollege uns an die professionelle Wäsche geht? Nichts anderes, als juristisch zu arbeiten. Der eine von uns hat einst etwas zur »Selbstvornahme der Mängelbeseitigung im Kaufrecht« ge-

schrieben, ein wenig später dann zur »Voreiligen Selbstvornahme der Nacherfüllung im Kaufrecht: Der BGH hat gesprochen und nichts ist geklärt«. Zwei Aufsätze. Alltagsarbeit. Der andere von uns, Bundesverfassungsrichter, hat in einem Aufsatz über »Das Rücktritts(folgen)recht nach dem Schuldrechtsmodernisierungsgesetz« nachgedacht. Juristische Alltagsarbeit. Nichts Aufregendes.

Und jetzt »Ideenklau«! »Plagiatorische Verwurstung«! So Kollege Rieble. Wir sind empört, wenn auch nicht wirklich getroffen. Ja, es stimmt, Rieble hatte in dem einen, dem ersten Fall in der Tat den Gedanken, dass ein Käufer, der voreilig nachbessert, jedenfalls nicht schlechter stehen sollte als der Käufer, der die Leistung als Gläubiger unmöglich macht – wir ersparen uns hier weitere Einzelheiten –, Kollege Rieble selbst also hatte diesen Gedanken schon, gerne konzidieren wir: früher, wenn auch, wie er selbst anführt, nur für das Werkvertragsrecht (für den juristischen Laien: Beim Kaufvertrag geht es darum, einen Tisch zu kaufen, beim Werkvertrag geht es darum, einen Tisch zu bauen). Der eine von uns hat diesen Aufsatz nicht gelesen, er kann sich jedenfalls nicht erinnern, vielleicht hat er ihn gelesen und dann wieder vergessen, vielleicht ist er in den neuronalen Verschaltungen in seinem Hirn stecken geblieben und ist dann wieder, für das Kaufrecht, aufgetaucht, ohne dass die werkvertragliche Spur die Oberfläche des Bewusstseins erreicht hat. Und der Assistent, mit der Literaturrecherche beauftragt – nebenbei: Keiner von uns beiden lässt, wie so manch anderer in der Zunft, das sei zugegeben, den Haupttext einer Veröffentlichung vom Mitarbeiter vorschreiben –, der traurige, abhängige, überforderte, eigentlich mit seiner Habilitation befasste, aber nun einmal uns Professoren unterworfenen Assistent also, ja, der hat einfach nicht gut genug recherchiert. Hier erkennen wir neidlos an: Kollege Rieble hat bessere Mitarbeiter, die werden mal, wenn auch nur nebenbei, aber immerhin,



und das ist ein Beispiel für uns, das wir gerne übernehmen, die werden auch einmal erwähnt und sogar bedankt. Ach, Kollege Rieble, wir verneigen uns vor Ihrer Idee, vor Ihrem Rechtsgedanken, sei dieser auch nur dem Werkvertragsrecht entnommen, und seien wir, also sei der eine von uns, auch nur im Kaufrecht zugange gewesen. Einen Rechtsgedanken gefunden, nein, kriert zu haben, das geben wir zu, muss einem Juristen, wir kennen das, wie ein Orgasmus vorkommen. Und wer möchte schon seinen Höhepunkt geklaut bekommen. Wir möchten das ebenfalls nicht. Aber, wir schwören bei Mutter Justitia: Der eine von uns wusste nicht, was er tat.

Der andere Gedanke, von dem anderen von uns, wird vom Kollegen Rieble mit bewundernswerter Klarheit, wenn auch interpunktioneller Unsicherheit, reformuliert – man spürt die gute Münchener LMU-Schule, deren Ruhm bis nach Schanghai gedrungen ist und deren Qualität mit Sicherheit bald harvardesque Folgen zeitigen wird: »Die dogmatische Erkenntnis auch des neuen Rücktrittsrechts ist die phasenweise Ordnung der Haftung des Leistungsempfängers, der ab Empfang aber vor Kenntnis vom Rücktrittsgrund mit der Sache verfahren darf, wie er will – indes ab dieser (potentiellen) Kenntnis einer vorgreiflichen Rücksichtnahmepflicht unterliegt.« Auch diesbezüglich hat Gedankenklaujäger Kollege Rieble ganze Arbeit geleistet. Denn, wer hätte das gedacht, auch diese, von dem anderen von uns, explorierte Idee oder Rechtsidee, hatte sich schon zuvor Bahn gebrochen. Der andere von uns, inzwischen Bundesverfassungsrichter, wofür er sich in aller Form entschuldigt, denn es muss vom Hohen Gericht selbstredend aller Schmutz ferngehalten werden, hatte schlicht übersehen, nicht daran gedacht, ja, er erinnert sich wirklich nicht mehr daran – zu viele Schriften, zu viele Urteile –, dass Kollegin Kaiser (für Bürgerliches Recht und Arbeitsrecht) diesen Gedanken gleichfalls schon hatte, wenn auch nicht so ganz, mit einer »Abweichung«, wie Kollege Rieble so feinsinnig wie trennscharf schreibt, aber immerhin, zieht man von dem Gedanken die Abweichung ab, bleibt doch so viel übrig, dass, bei Berücksichtigung aller Umstände, Kollegin Kaiser ohne Zweifel hätte berücksichtigt werden müssen. Doch auch hier spielten eben der Mitarbeiter, die Arbeit als solche, das Gehirn mit seinen neuronalen Wegen einen Streich, dem anderen von uns.

Keinesfalls übrigens, darauf legt der andere von uns größten Wert, stellen wir uns auf den Standpunkt, dass es

für den Kollegen Rieble in Hinblick auf seine Erörterungen des Ideenklus ein Leichtes war, gerade diese beiden, uns beide letztlich irgendwie, wie auch immer treffenden Ideen zu identifizieren. Stammte doch die eine Idee von ihm selbst, und die andere, in ihrer Großartigkeit und Originalität der ersten in nichts nachstehend, von seiner Frau, mit der er vier Kinder hat, was nichts zur Sache tut, aber ein wenig Menschlichkeit soll doch in unsere Stellungnahme einfließen, ebender Kollegin Dagmar Kaiser. Glückliche die Paare, die Zeit und Muße finden, dem Schicksal der eigenen Ideen, Rechtsgedanken nachzugehen. Paargeniegedanken – doch, wie gesagt, das ändert nichts daran, dass wir die in der Rechtsgeschichte seit den Tagen wenigstens Hammurapis absolute Vorgängigkeit, Genialität, Eigenständigkeit der Rieble/Kaiser'schen Rechtsideen zugeben müssen.

Doch abgeschrieben haben wir nicht, jedenfalls nicht subjektiv, mag es auch objektiv so aussehen. Und jetzt sind wir an dem Punkt in unserer Stellungnahme, unserem Aufschrei, an dem wir etwas grundsätzlicher werden möchten, mit Blick auf das Recht, das uns, den Kollegen Rieble und uns beide, so beschäftigt. Kollege Rieble benennt schon im Titel seines – hoffentlich bald mangels Käufer makulierten – Machwerks die hier entscheidende Vokabel: »Wissenschaft«. Nun, es soll hier von uns – wir sind lediglich Juristen, aber dies dürfen wir doch sagen – keinesfalls bestritten werden, dass Plagiate in der Wissenschaft eine Sauerei sind. Wir reden hier nicht vom Urheberrecht, von der Frage, was eine Erkenntnis ist und was eine Idee, und möchten hier auch nicht ausloten, bis zu welchem Grade der Umformung eines Satzes von juristisch zu verfolgenden Plagiaten die Rede sein kann. Wir sagen nur kurz und klar und knapp: Abschreiber sind geistesschwache, afterorientierte Kreaturen, denen unsere Sympathie mitnichten gehört.

Indes – was hat das alles mit Recht zu tun? Recht ist doch keine Wissenschaft! Wer glaubt denn noch an so etwas? Savigny ist tot. Und Fußnoten hatte der Alte auch nicht viele. Sei's drum. Es gibt Dutzende von Lehrbüchern zum Sachenrecht. Natürlich sieht das eine die Hypothek ein wenig anders als das andere. Aber im Grunde steht doch in diesen Lehrbüchern dasselbe, von uns aus: das Gleiche, drin. Und es wäre auch merkwürdig, ja nachgerade rechtswidrig, wäre dies anders. Schließlich gibt es das dritte Buch des Bürgerlichen Gesetzbuches, eben das »Sachenrecht«. Da kann man manches so oder so sehen, aber welcher Kollege – wir nehmen Rieble/Kaiser wegen



Genieverdachts ausdrücklich aus – möchte schon behaupten, erstmalig auf einen juristischen Gedanken gekommen zu sein, der dann abgeschrieben werden könnte.

Nein, wir Juristen schreiben alle mehr oder weniger ab, da unserer Fantasie konzeptuell/gesetzmäßig Grenzen gesetzt sind. Das heißt nicht, dass wir nicht aus einem gesetzten X ein Y machen könnten. Das können wir! Besser als jeder andere Berufszweigvertreter. Aber das tun wir in der Praxis, dann, wenn es um Fälle geht, dann, wenn es darum geht, dass Parteien gewinnen wollen. Und dafür braucht man uns, als Praxisarbeiter, als Arbeiter im Weinberg des Rechts. In Klammern: Ob Winzer Plagiatoren sein können? Und ob man da, im Kampf ums Recht, plagiiert, abschreibt, klaut, ist vollständig gleichgültig, weil es darauf ankommt, zu gewinnen. Das Ergebnis zählt. Der Leser, das heißt der Benutzer, das heißt der Syndicus oder der Rechtsanwalt, der das Handbuch *Gestaltung von Arbeitsverträgen* benutzt (!), der interessiert sich nicht dafür, ob dieses Handbuch eine Kompilation, also eine Teilkopie ist. Diese Bücher haben in einem wissenschaftlich-intellektuellen Sinne keinen Autor, diese Bücher dienen, funktionieren oder eben nicht, jenseits von Autorschaft. Das Plagium litterarium mag (und muss) dann für pekuniäre Interessen der Autoren eine Rolle spielen, aber mit Wissenschaft und irgendeinem »Versagen eines Systems«, wie unser geschätzter Kollege Rieble meint, hat dies nichts zu tun.

Nein, wir können und wollen dies hier nicht weiter ausführen, aber die Frage des Plagiats im Rechtssystem, jenseits von Urheberrecht, das heißt die Frage der Möglichkeit von Originalität und Genie im Rechtsdiskurs, ist mit dem Aufdecken von Abschreiberlingen nicht beantwortet. Im Gegenteil, des Kollegen Rieble Plagiatorenjagd haftet etwas Unterkomplexes an. Denn bei Lichte betrachtet ist doch das Recht eine riesige Wurstfabrik. Anwälte, Richter, Professoren wursten darin. Seit sehr, sehr langer Zeit. »Plagiatorische Verwurstung«? Verwurster verwursten Verwurster. Da passiert manche Schweinerei. Schwintowskireien eben. Wir gehen nicht ganz so weit wie Heinrich Heine, der einst, hell wie immer, schrieb: »Es gibt kein Plagiat in der Philosophie«. Womit er sagen wollte – eine alte Idee –, Ideen gehören niemandem. Wir Juristen, also wenigstens wir beide, sagen, etwas überspitzt, aber nur von der Spitze sieht man die Niederungen der Ebene: »Es gibt nur Plagiate in der Jurisprudenz«. Wir sind eben bescheiden und behaupten nicht, Geistesstürmer zu sein.

Jetzt sind wir wirklich am Schluss unseres kleinen Ausbruchs, den wir zu entschuldigen bitten – es ging mit uns durch, aber wir möchten ausdrücklich nur für uns sprechen. Es sind unsere – juristisch kleinteiligen und insofern juristisch typischen – Gedankelchen, die wir hier ausbreiten. Sicher kann man das eine oder andere, nein alles, woanders genauso und noch woanders gar besser lesen. Wir haben vergessen, woher sich das alles in unserem Kopf verwuristet hat. Kollegen Rieble und Kollegin Kaiser aber sei zuallerletzt zugerufen: Wir kleinen Würstchen sind stolz auf Sie, auf Ihre fabulösen Eigenfabrikationsgroßgedanken zur Nachbesserung und zum Rücktritt. Und irgendwie hat sich während des Schreibens unsere Empörung gelegt, ja wir bedauern nunmehr fast, das ehrwürdige Landgericht Hamburg mit unserem Unverständnis befasst zu haben. Denn in Wahrheit bewundern wir Sie als Heroen einer Rechtswissenschaft, die es nicht gibt. Mit kollegialem Gruß, RG und SL.



Dieter Simon

Meine Talare

Der Talar als Ausdruck eines akademischen Rituals ist tot. Ich weiß das, denn ich war bei seinem Tod anwesend.

Es geschah im Jahre 1968. Die Studenten hatten bereits festgestellt, dass »unter den Talaren der Muff von 1000 Jahren« versammelt sei. Aber das focht mich nicht an. Ich war schließlich sicher, dass unter *meinem* Talar kein Muff aufzufinden sein würde. Eben hatte ich meinen ersten (und wie sich dann zeigte, einzigen) Ruf an die Universität Frankfurt am Main erhalten und fühlte mich, wenn nicht groß, so doch ein bisschen erhaben. Das Schreiben eines Geschäftsmannes, der sich »Universitäts-schneider« nannte, hatte mich darüber belehrt, dass man bei ihm traditionsgemäß den ortsüblichen Talar (nebst Baret) beziehen könne. Was ich mit kaum verhohlenen Stolz als weisungsgleiche, großartige Offerte betrachtete. Die Kosten waren die Kosten. Geflüssentlich übermittelte ich meine »Daten« (Größe und Schulterbreite).

Ich kam aus München. Zehn Jahre hatte ich an der juristischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zugebracht. Und jahraus, jahrein hatte ich zugehört, wie »meine« Professoren aus irgendwelchen Anlässen in Zweierreihen, talargeschmückt und feierlich, dem Auditorium maximum zustrebten. Sie waren schwer zu identifizieren: Greise Männer mit freudlosem Gang, das Haar oder Nichthaar sorgfältig verborgen unter einem formlosen Hut, der die ernstesten Gesichter noch überflüssig entstellte.

Nur meinen geliebten Lehrer Wolfgang Kunkel erkannte ich sofort. Er war etwas schief und hielt sich schlecht, sodass er schon deshalb unschwer auszumachen war. Aber er trug auch nicht eigentlich seinen Talar, sondern dieser war an ihm aufgehängt wie eine misslungene Drapierung. Und sein Baret saß schlecht, weil er es achtlos auf den Kopf gestülpt hatte, sodass er mehr listig unter ihm hervorlugte, als dass es sein Haupt schmückte. Man merkte ihm an, dass ihm an dem universitären

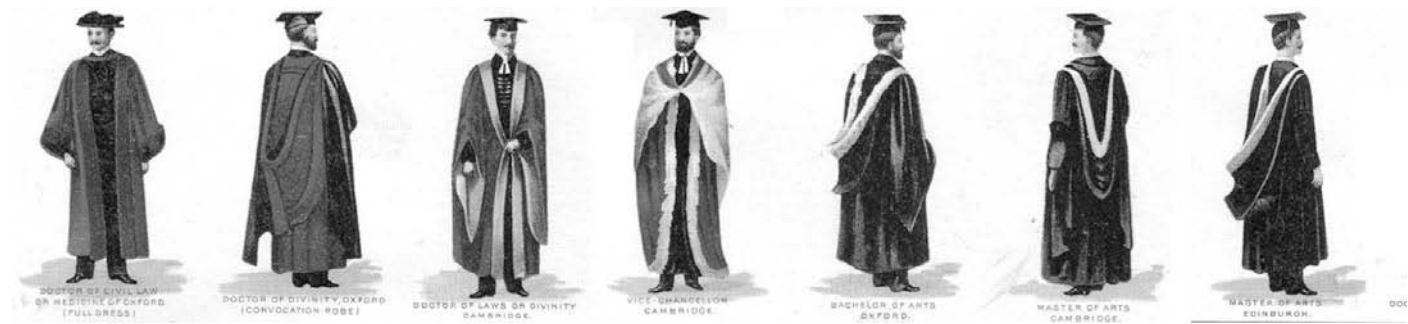
Spektakel, auch wenn er sich dazu bekannte, nicht viel gelegen war.

Mir ging es anders. Kunkel sah die Amtstracht, die alle in gleicher Weise umhüllte und sie einschmolz, obwohl keineswegs alle in höherem Sinne zu diesem Amt berufen waren und nicht wenige, die sich jetzt in prächtigem Rot von den Farben der anderen Fakultäten absetzten, ihren Talar noch kürzlich nur allzu gern staatsbraun gefärbt hätten.

Ich sah die aus dem Mittelalter in die beginnende zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ragende Tradition der Gelehrten. Ehrfurcht gebietende, weise Männer, in wechselseitiger Hochachtung miteinander verbunden, die den Respekt, den sie rechtens forderten, auf ihr Wissen, ihre Erfahrung und ihre Güte gründeten. Ihr Rot hatte nichts Blutiges, und es schrie auch nicht. Es schien mir nicht zum Schafott, sondern zur Aufklärung zu leuchten. Ich hatte keinen Zweifel, dass es äußerst erstrebenswert sein müsse, irgendwann in solcher Gewandung und solcher Reihung an einem ehrfürchtig stummen Publikum vorbei in einen prächtigen, öffentlichen Saal zu ziehen.

In Frankfurt schien sich der Wunsch zu erfüllen. Aber der geplante Termin beim Schneider fiel aus. Die Studenten hatten das Dekanat gestürmt und die dort gesammelt aufgehängten Talare mitsamt Schrank in den Hof geworfen und angezündet. Sogar jene Talare, die den Kollegen anlässlich der Verleihung einer Ehrendoktorwürde feierlich überreicht worden waren, lagen auf der Straße. Verkohlt und löschwassernass. Die Pracht war perdu, und die juristische Fakultät (seinerzeit aus altersstrukturellen Gründen eine noch sehr junge, relativ homogene, in Grenzen gleich gesinnte und gleich gestimmte Kohorte) diskutierte unter dem Gesichtspunkt »Ersatz oder Verzicht« die Frage: »Sind Talare noch zeitgemäß?«

Wir prüften die Frage im Vergleich zu den Roben der Richter und Anwälte, zu den Uniformen der Soldaten, Chauffeurs und Liftboys. Vergaßen aber auch die pries-



terlichen Gewänder und die mönchischen Kutten nicht. Fanden, dass uns die Staatsmachtsymbole der Justiz nicht gut zu Gesicht stünden, auch nicht die kämpferischen und dienenden Maskeraden, und dass die tradierten Motive der Geistlichkeit (Ämterhierarchie und Demut) keinen Bezug zu unserer Gegenwart hätten.

Kennzeichnung der Fakultäten? Ein Zopf! Inneruniversitäre Hierarchien? Status nach außen? Dokumente genossenschaftlicher Verbundenheit? Undemokratischer Symbolismus und lächerlicher Differenzierungswahn! Tradition als Tradition, gerechtfertigt durch ein unbefragtes Schon-Immer-So? Igitt!

Kurzum: Ein einstimmiger Beschluss: Es werden keine Talare mehr getragen.

Ich meldete dem Schneidermeister die Erledigung der Bestellung aufgrund Hinscheidens der Talarpflicht und wurde mitleidig aus dem Vertrag entlassen. Der Genuss des Talartragens war mir, wie es schien, auf alle Zeit verwehrt.

Einmal war es dennoch fast so weit. Bei einer Habilitation in Montpellier stellte sich unmittelbar vor dem Einzug der internationalen Prüfungsgruppe in den Prüfungssaal zur allgemeinen Bestürzung heraus, dass (nur) ich nicht im Besitz eines Talars war und also unter erhabenen Franzosen und würdigen Niederländern gleichsam nackt dem Prüfling entgegentreten würde – ein Los, das der zeremoniell offenkundig nicht ganz sattelfeste Vorsitzende mir durch Ausleihe eines herrenlosen Talars aus dem Fundus zu ersparen wünschte. Wodurch er eine erhebliche Verzögerung der Prüfung verursachte, denn die sofort aufgeworfene juristische Frage, in welchem Umfang der geliehene Talar als ein verliehener Talar angesehen werden könne bzw. müsse, sodass der also Beliehene auf Zeit (oder sogar endgültig?) Mitglied der Fakultät werde, ließ sich nicht umstandslos klären. Weil sie aber ohne Gutachten nicht zu klären gewesen wäre, trat ich am Ende doch »nackt« auf. Woraus aber dem Prüfling kein Schaden erwuchs.

Ergiebiger war die Situation in Athen. Die Griechen haben in einem »Sparpaket«, avant la lettre, den alten gemeineuropäischen Brauch eingeschrumpft, bei Ehrenpromotionen den Geehrten auch formal dadurch zum Mitglied der Fakultät zu machen, dass man ihm den Talar der Fakultät als Geschenk überreicht. Indem die Athener den überreichten Ehrentalar zu einem vielfarbenen, perlenge schmückten, paspelierten und bestickten Monstrum ausbauten, welches nach der Zeremonie jedoch dem Geehr-

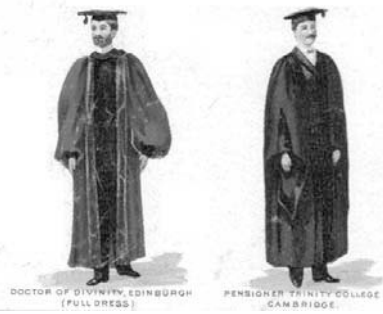
ten wieder abgefordert wird, haben sie einerseits dem Ritual geopfert und dem Verfahren einen weithin sichtbaren, höchst feierlichen Anstrich verliehen und andererseits die Kosten des Zeremoniells auf einen vertretbaren Umfang reduziert. Wenn nur ein einziges Exemplar zur Verfügung steht, wäre die Orientierung an einer Größe mittlerer Art und Güte naheliegend. Da aber einem Kleinen durchaus eine große, einem Großen jedoch niemals eine kleine Hülle angepasst werden kann, hat sich die hellenische Vernunft für ein majestätisches Modell entschieden, in welchem der Durchschnittskandidat als voluminös aufgeputzter Zwerg erscheint, der schwitzend und betäubt von dem unvergesslichen Geruch von Motenkugeln seine Dankesrede stammelt. Immerhin: Es war das erste Mal, dass mein Körper nicht nur in einem Anzug, sondern zusätzlich in einem veritablen Talar untergebracht worden war.

20 Jahre später, als in Paris an der Sorbonne eine zu Montpellier analoge Situation einzutreten drohte, war die gemeineuropäische Zerrüttung des traditionellen Zeremoniells bereits so weit fortgeschritten, dass der Vorsitzende umstandslos den Talar eines abwesenden Kollegen aus dem Schrank nehmen und mich hineinbugsieren konnte. Spontan geschmückt durfte ich die in bescheidenes Schwarz gekleidete Kandidatin zehn Minuten lang streng nach der Zweckmäßigkeit und Richtigkeit gewisser Fußnoten, den Lücken in ihrer Darstellung und der Vertretbarkeit des erzielten Ergebnisses befragen. Danach musste ich das herrschaftliche Gewand wieder ablegen, sodass ich, wenn auch mit nur fünf Kollegen und ohne einen irgendwie feierlichen »Einmarsch«, obendrein in der Fremde, am Ende doch ein einziges Mal als Professor in einem roten Juristentalar aufgetreten bin.

Allerdings nicht völlig freiwillig und nur, weil es wenig schicklich gewesen wäre, die kollegiale französische Courtoisie zu düpieren.

Denn zu dieser Zeit waren die Vorstellungen und Wünsche des Jünglings längst erloschen, war ich zum gefestigten Gegner akademischer Talare erwachsen und in vielen Akademien und (gelegentlich) an einem Dies academicus dieser oder jener Universität talarlos, mürrisch und angeödet unter stolzen Talarträgern in imponierende Säle marschiert – nur um dort auf alten und unbequemen Stühlen zu sitzen und die fast ausnahmslos unerträglichen Festvorträge ertragen zu müssen.

Ich hatte längst begriffen, dass der universitäre Talar zum bloßen Abzeichen verkommen ist. Anders als früher



umhüllt er seinen Träger, den Professor, nicht mehr, wenn dieser sein Haupt- und Kerngeschäft ausübt. Richter tragen ihre Talare, wenn sie feierlich das Urteil verkünden, Priester schützen und verhüllen mit dem Talar ihren Leib bei der rituellen Vermittlung zwischen Gott und Gemeinde.

Der Professor dagegen erledigt seine Lehre im Straßenanzug oder der sportlichen Kombination und – wenn ihm warm wird – auch schon einmal ganz ohne Sakko im blanken Hemd. Sein Talar hat lediglich die Funktion, bei Festversammlungen anzuzeigen, dass er es ist, der den Professor gibt – nicht zu verwechseln mit irgendeinem im Zuge mitschreitenden Zivilisten, etwa einem Landrat oder einem Bürgermeister.

Das entleerte Ritual bringt weder einen Glauben noch eine Substanz zur Darstellung. Noch im Studentenscherz des 19. Jahrhunderts, wonach das Medizinergrün den ›grünen Rasen‹, das Juristenrot das Blut des Schafotts und das Philosophenblau den Himmel der Fantasten zu symbolisieren habe, lebte ein winziges Stück Inhalt fort. Heute würde ein rotes, grünes oder blaues Lämpchen im Revers sportlicher Jacketts dieselben Dienste leisten wie ein Talar: Hier schreiten die Juristen, da die Mediziner, dort die Philosophen usw. – und wenn überhaupt kein Lämpchen glüht, sondern alles schwarz ist, blickt man auf die Theologen.

Die Studierquote von 40 Prozent eines Jahrgangs konnte und durfte an den Professoren nicht spurlos vorübergehen. In den Talaren stecken keine ›Bekenner‹ mehr, sondern versierte Ausbilder, deren Honorierung und gesellschaftliches Ansehen nach und nach auf das Niveau ihrer Leistung absinkt.

Die manchmal noch aufkommende Vorstellung, es könne sich bei den akademischen Talarträgern um Menschen handeln, die, nach langen Expeditionen in das Reich des Geistes und harter Arbeit an Lebensfragen, der Weisheit angenähert ihr (Un-)Wissen mit Jüngeren teilen möchten, hat sich als lebensfremde Illusion erwiesen. In Wirklichkeit geht es um geglättete Experten, die effektive Techniken vermitteln, um Störungen zu beseitigen.

Repräsentativ etwa für die Juristen, die der durchschnittlich Ahnungslose sich doch gern als Sittlichkeitsdenker und Gerechtigkeitssinnierer vorstellen möchte, ist zum Beispiel die Beschreibung der Gerechtigkeitsfrage durch einen höchst prominenten und höchst erfolgreichen Ausbilder und Lehrbuchschreiber: »Was wir im Au-

genblick haben, das kann man nicht an Maßstäben des Sittlichen bewerten, sondern mehr an Maßstäben der Gleichbewertung von Gleichem« (Dieter Medicus).

Wenn gegenwärtig hier und da junge Fakultäten sich bemühen, die Toten wieder zum Leben zu erwecken, und sich neue Talare und neue Farben ersinnen, dann darf dies nicht bloß als amüsanter Rückbesinnungsversuch auf eine verlorene Tradition oder als gesteigertes Anpassungsstreben an amerikanische Übungen gedeutet werden. Es steckt darin auch der unbegriffene Wunsch, es möchten dem Ritual doch schließlich wieder Werte folgen. Bislang verlief die Evolution zwar umgekehrt. Aber die Hoffnung, dass neue Talare die natürliche Ordnung der Dinge umkehren werden, ist von so reizender, kindlicher Zuversicht getragen, dass jeder Zweifel als Obstruktion erscheinen würde. Und das hätten nicht einmal die Talare verdient.

Rüdiger Zill

Dank der Wissenschaft

Lernet danken und ihr könnt denken
Martin Heidegger¹

I. Die Entdeckung der Dankbarkeit

»Wer baute das siebentorige Theben?«, fragte Brecht und beklagte, dass der Ruhm aller glorreichen Architektur immer nur dem Bauherrn zufalle.² Allenfalls noch, so können wir ergänzen, dem Architekten. Jene aber, die ihren Schweiß dafür gelassen und au retour Blasen an den Händen erhalten haben, die Maurer, Schreiner, Klempner und die Steuereinnehmer, bleiben im Schatten jenes Ruhmes. Wäre »Das siebentorige Theben« aber ein Film, wüssten wir zumindest all ihre Namen, nicht nur, wer für Ton, Schnitt, Beleuchtung und Regie, sondern auch, wer für Miss Berrys Garderobe und die Verpflegung während der Dreharbeiten verantwortlich ist und natürlich, wir lieben sie alle, wer »best boy« und wer »dolly grip« war – auch wenn kaum einer weiß, was die beiden eigentlich tun. Keine helfende Hand bleibt unerwähnt. Weil es aber so viele sind, verlassen wir das Kino, wenn der Abspann beginnt – und so treffen sich die Extreme im Identischen: Wer baute gleich noch die Kulissen für »Das siebentorige Theben«?

Dass die Extreme schädlich sind, wusste schon Aristoteles' Ethik. Dagegen erfand er seine Mesotes-Lehre, das Postulat der gesunden Mitte. Bei den Credits trifft die Mitte nun die Wissenschaft.

Zwar sind die gewerkschaftlich erkämpften Pflichtenennungen fast so rar wie bei den Architekten; dafür gibt es aber das schöne Ritual des freiwilligen Danks. Allerdings ist dieser Brauch relativ neuen Datums. Noch in den siebziger Jahren pflegte man kaum zu danken. Seiner Meinung zu sein war eine Frage der Opportunität. Denn damals verstand man zumindest an einigen deutschen Universitäten konkurrierende Meinungen nicht als alternativen Versuch, sich einer Wahrheit anzunähern, sondern als abweichende Position im Klassenkampf.

Eine falsche Theorie war potenziell der Verrat am Proletariat.

Aber die Tradition der dankfreien Wissenschaften ist insgesamt älteren Datums. Thomas Hobbes etwa dankt in seinem *Leviathan* niemandem, aber er widmet das Werk dem Earl of Godolphin. Das zeugt jedoch von einem anderen sozialen Umfeld. Denn die Widmung war kein Akt der Dankbarkeit, sondern eine verkappte Form der Bitte, mit ihr sollte ein einflussreicher Zeitgenosse um finanzielle Unterstützung angegangen werden. Hier geht es um ein Spiel mit dem Mäzenatentum.

In den großen Werken der Philosophie sucht man eine Geste des Dankes vergeblich, sie findet dort nicht statt: Weder dankte Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* seinem treuen Diener Lampe für die jahrelange Geduld und Fürsorge, noch fand Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* ein Wort der Anerkennung für die Studienkollegen aus dem Tübinger Stift, deren Denken ihn jahrelang begleitet hatte. Wo der Weltgeist weht, kann niemand seinem Medium ein Lüftchen zugefächelt haben. Im Gegenteil: Von Descartes wissen wir, dass ihm Helfer eher lästig waren. Zu danken hätte man danach eher solchen Freunden, die sich mit Rat und Tat zurückgehalten haben. Dieses Motiv ist natürlich besonders stark bei einem Autor, der geradezu gegen den widerständigen Strom der Zeit etwas Neues hervorbringen will. So spricht auch Sigmund Freud in den Vorbemerkungen zu den ersten beiden Auflagen der *Traumdeutung* nur von sich und seinen Träumen, erst in der dritten Auflage – inzwischen hat sich eine Schule von Helfern in seinem Geist gebildet – taucht ein erster, jedoch ephemere bleibender Dank auf: »Herr Otto Rank« habe »bei der Auswahl der Zusätze wertvolle Dienste geleistet«. Ihm und vielen (ungenannt bleibenden) anderen sei der Autor »zu Dank verpflichtet«. Man muss nicht an Freud selbst geschult sein, um allein die Formulierung bemerkenswert zu finden.



Allerdings ist dieser Dankesmangel keineswegs der Selbstverliebtheit großer Geister oder einer eitlen Genieverfallenheit einflussreicher Autoren geschuldet; sie gründet eher in einer mangelnden Kultur symbolischer Gratifikation. Gelegentlich ringt man sich zu einer fast religiös anmutenden Geste *schweigenden Dankes* durch. So heißt es etwa in Eduard Sprangers *Lebensformen*: »Man schließt die Arbeit ernster, schwerer Jahre nicht ohne tiefes Dankgefühl. Die vielen – Lebende und Tote – die mit ihrem Schaffen, ihrem Sein und ihrer Seele mir auf meinem Weg geholfen haben, ja selbst das Bild der Landschaften, die mir mit ihrer Stille Kraft und Freude gaben, umfasse ich zurückblickend in schweigender Dankbarkeit.«³

So war es ein langer Weg, den der Dank gehen musste, um am Hofe der Wissenschaft gehört zu werden. Zunächst findet man ihn eher in der angelsächsischen Literatur, in Deutschland ist er inzwischen mit einiger Verspätung angekommen. Noch im Jahr 2002 begann die Soziologin Helena Flam eine Danksagung mit den Worten: »Obwohl es im deutschen Kontext nicht üblich ist, kann ich dieses Buch nicht ohne eine ordentliche Danksagung erscheinen lassen.«⁴

Inzwischen – so viel können wir nachgerade dankbar festhalten – wird gedankt, und sogar nicht zu knapp: nicht nur in Aufsätzen und Büchern, sondern auch im Angesicht dessen, dem die Geste gilt: Als Referent bei einer Tagung spricht man nicht nur artig den Einladenden seinen Dank aus, nach dem Vortrag erhält man ihn nicht selten zurückerstattet, indem die Diskutanten dem Redner für »den schönen Vortrag« danken; und wer akademisch mit Messer und Gabel umzugehen gelernt hat, revanchiert sich mit einer Anerkennung des »hochinteressanten Diskussionsbeitrags«. So haben wir endlich auch in der Wissenschaft nicht nur eine weitere Stufe auf der gewundenen Treppe des Zivilisationsprozesses erklimmt, wir haben auch erkannt, dass Denken unvermeidlich ein soziales Geschäft ist und dass das durchaus dokumentiert gehört.

II. Vom Herzensdank zum Pyrrhusdank: ein provisorisches Tableau

Dass solch ein Dank keineswegs eine leere Geste der Höflichkeit ist, kann man aber am besten an den parergonalen Rändern des Gedruckten studieren. Hier zeigen sich dann auch die vielen Funktionen dieser Sozialität. Natürlich gibt es darunter – was man zuallererst erwarten

würde – *den Herzensdank*. »In den vielen Jahren, in denen ich über Emotionen philosophisch nachgedacht und geforscht habe, gab es eine Reihe von Menschen – Freunde und Kollegen –, ohne deren Motivation und freundschaftliche Unterstützung ich womöglich den Mut verloren hätte, diese Arbeit noch zu beenden. Ihnen allen möchte ich von Herzen danken.«⁵ An erster Stelle steht hier mit Abstand der Lebenspartner, gefolgt von Eltern, Geschwistern, Freunden. Der Herzensdank ist meist begleitet von einem *Pflichtdank*. Zu seinen Adressaten gehört der nervige Doktorvater ebenso wie die Stipendien spendende Institution und manchmal zähneknirschend der missgünstige Rivale. Ängstliche Naturen stehen gelegentlich unter dem Eindruck, sie könnten einen einflussreichen oder zumindest doch herzensnahen Helfer vergessen haben, und entschließen sich dann zu einem pauschal *salvatorischen Dank*: »Diejenigen, die mir noch zur Seite standen und die ich zufällig hier nicht erwähnt habe, bitte ich mir zu verzeihen und sich meines Dankes dennoch gewiss zu sein.« Was aber als Heilung gedacht war, kann am Ende doch die Wunde noch tiefer schlagen: War ich denn gar so unwichtig, dass er mich vergessen haben kann?

Bezeugen diese Formen aber vor allem noch die unmittelbaren Bedingungen des persönlichen Produktionsprozesses, so greift der *Vernetzungsdank* schon weiter aus. Hier werden die Kollegen, mit denen man zusammen arbeitet und streitet, die ähnlichen Geistes sind, zu Protokoll gegeben. Deshalb schaut so mancher Leser zur Groborientierung zunächst einmal in die Danksagung, um zu erfahren, in welchem intellektuellen Kontext der Autor wohl schreibt. Eine Steigerung dessen findet man im *Renommierdank*. Hier wird vor allem dem gedankt, der Rang und Namen hat. Wenn in 15 Zeilen nur die illustren Namen der Disziplin aufgezählt werden, dann dient das oft in erster Linie der Selbstnobilisierung des Autors: Schaut, mit wem ich alles in Kontakt bin, wer mich alles schätzt!

Dem Renommierdank entgegengesetzt ist der *Kampfdank*. In ihm dankt der Autor einigen wenigen, um gleichzeitig zu verstehen zu geben, dass alle anderen keines guten Wortes wert sind. Wem hier abgeschworen wird, erschließt sich natürlich nur den eingeweihten Mitforschern, die wissen, wer an dieser Stelle eigentlich stehen müsste. So darf man auf einen langen Prozess der Verbitterung schließen, wenn es heißt: »Die Edition dieses Journals möchte der Herausgeber nicht beenden, ohne



A. und B. auch öffentlich seinen Dank abzustatten, die der Reihe immer aufgeschlossene und großzügige Verleger waren; die Kooperation und Freundschaft mit beiden gehört zu den wenigen erfreulichen Erfahrungen, die der Herausgeber während seiner Tätigkeit machen durfte.«

Eine klassische Form ist der *Entlastungsdank*, bei dem einigen Ratgebern für wertvolle Hinweise und Diskussionen gedankt wird, um dann zu schließen: »Das Buch hat von dieser Unterstützung nur profitiert. Die noch verbleibenden Fehler sind ganz mein.« Bei einigen wird die Entlastung noch expliziter formuliert: »Ich fand alle ihre Einwände und Anregungen äußerst nützlich, habe aber keinen Grund zu der Annahme (und manchen Grund für Zweifel daran), dass sie oder die anderen oben Genannten das so entstandene Manuskript als Ganzes billigen werden.«⁶ Mancher fügt eine Geste des Bedauerns hinzu. »Ratschläge, die feudale Gesellschaftsform betreffend, haben mir Dr. Ludolf Kuchenbuch und Dr. Bernd Michael gegeben. Die Verantwortung für eine sinnvolle Anwendung ihrer Hinweise trage ich leider allein.«⁷ Oder auch: »Fast alle genannten Personen hatten starke Einwände gegen das letzte Kapitel, folglich das einzige, das kurz genug ist, um allein vertreten zu werden.«⁸

Bei anderen verwandelt sich der Entlastungsdank aber unversehens in einen *Pyrrhusdank*: »Theresa Labov, William Labov, Susan Philips und Lee Ann Draud bin ich zu Dank verpflichtet für ihre kritischen Anregungen, von denen ich viele aufgegriffen habe, ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen. Nicht für alle Mängel der vorliegenden Arbeit bin ich somit allein verantwortlich.«⁹

III. Remerciements raisonnés

An all diesen Beispielen wird schon deutlich: Entscheidend ist nicht nur, ob und wem gedankt wird, sondern auch, wie dieser Wunsch oder diese Pflicht abgestattet wird. Erstaunlich ist, wie selten schlankweg »Danke« gesagt wird. Ein aufrechtes »Ich danke Heinrich für seine blendenden Ideen und die stets gute Laune, die er verstrühte« fließt dem Wissenschaftler schwer aus der Feder. Stattdessen heißt es da »danken möchte ich« (ja, warum tut sie's dann nicht?), »gedankt sei auch«, »zu danken habe ich«. Natürlich spielt hier auch der Wunsch nach stilistischer Vielfalt eine Rolle, dennoch ist das weitgehende Fehlen der direkten Formel verräterisch häufig.

Eine weitere Form sozialer Distinktion ist die Form der Anrede. Helfern auf Augenhöhe dankt man mit vollem Namen. Der Titel vor dem Namen erscheint – außer

in Österreich – nur bei klaren Abhängigkeitsverhältnissen, Wesen vom akademischen Outer Space erscheinen mit den beliebten deutschen Vornamen »Herr« oder »Frau«, so vor allem Bibliothekare, die keine Mühe gescheut haben, Archivmaterial heranzuschaffen, oder andere dienstbare Geister. Die Förmlichkeit indiziert in beiden Fällen eine soziale Kluft. Wesen aus einem Zwischenreich sind hingegen Sekretärinnen, die zuweilen einen ordentlichen Vornamen haben, bei konservativeren Autoren aber ebenfalls in die Kategorie »Frau Müller« fallen.

In einigen Fällen aber versteckt sich hinter der Danksagung eine kleine Autobiografie. So möchte mancher hier schon die Brücke zum Thema schlagen und zeigen, wie kein anderer Gegenstand das Interesse des Autors hätte finden können. So etwa der australische Kunsthistoriker Robert Hughes, der in seinem Buch über *Goya* allen dankt, die ihm nach einem schweren Autounfall zunächst einmal physisch geholfen haben: Freunden, Krankenschwestern und Ärzten. Ohne sie wäre das Buch nicht möglich gewesen. Aber das allein ist nicht das Entscheidende: »Natürlich hätte ich auf den Autounfall selbst als Inspirationsquelle nur allzu gern verzichtet. Aber wenn man das Leben ohne Einschränkung annimmt, ist wohl jede Erfahrung wertvoll. Durch diesen Unfall erlitt ich außergewöhnliche Schmerzen, Furcht und Verzweiflung. Ein Autor, der Furcht, Verzweiflung und Schmerz nicht kennt, kann Goya vielleicht gar nicht in allen Facetten verstehen.«¹⁰

Wenn so schon einmal der Bogen zu den Höhen und Tiefen des eigenen Lebens geschlagen worden ist, dann ist die Gefahr auch nicht zu umgehen, dass uns ein Autor mehr erzählt, als wir wirklich wissen wollen. Da wird dann in einem mehrseitigen Addendum nicht nur von der Geduld der Ehefrau gesprochen und die Vernachlässigung der Kinder selbstquälerisch gestanden, sondern auch in einem maoistisch anmutenden Akt der Selbstkritik dem Bruder gedankt, der sich aufopferungsvoll immer dann um die pflegebedürftige Mutter gekümmert hat, wenn sich der Autor durch die Flucht in das große Werk der Pflicht entzogen hat. Dann ist es nachgerade eine Erholung, wenn von hier der Weg zum Gemüsehändler und zum bevorzugten Kaffeehaus führt.

Wir alle sind noch Schüler in der hohen Kunst der Gratiologie. In der Tat: Danken will gelernt sein; es muss – in doppelter Hinsicht – bedacht werden. Und auch die Reflexion auf den Dank in der Wissenschaft steht noch



am Anfang. Sie ist am Ende ein weiterer Baustein zu einer Theorie der Gabe. Von der könnte dann vielleicht in Zukunft auch die Architektur profitieren. Man stelle sich vor, am Eingang des neu zu bauenden Berliner Schlosses hinge eine Tafel, auf der Francesco Stella seinen Mitarbeitern für die vielen eleganten Zeichnungen und Berechnungen dankte, und seiner Frau für die viele Geduld.¹¹

- 1 M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 70: Über den Anfang. Frankfurt am Main 2005, S. 5
- 2 B. Brecht: »Fragen eines lesenden Arbeiters«, in: ders.: *Gesammelte Werke* 9. Frankfurt am Main 1967, S. 656
- 3 E. Spranger: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle an der Saale 1930, S. XII
- 4 H. Flam: *Soziologie der Emotionen. Eine Einführung*. Konstanz 2002, S. 8
- 5 Chr. Voss: *Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*. Berlin/New York 2004, S. VII
- 6 Th. S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main 1979, S. 13f.
- 7 H. D. Kittsteiner: *Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1980, S. 9.
- 8 H. Lethen: *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main 1994, S. 15
- 9 E. Goffman: »Erwiderungen und Reaktionen«, in: ders.: *Rede-Weisen. Formen der Kommunikation in sozialen Situationen*. Konstanz 2005, S. 73, Anm. 1
- 10 R. Hughes: *Goya*. München 2004, S. 10
- 11 Ich danke Wolfert von Rahden, der nicht gezögert hat, diesen Beitrag in das Heft aufzunehmen, Hans Dieter Huber, der als Erster meine Qualitäten als Gratiologe erkannt und genutzt hat, und all den Kollegen, die mir ihre Beispiele zur Verfügung gestellt haben.

Christoph
Markschies

An die Kette gelegt

Oder: Berliner Erfahrungen mit akademischen Ritualen

Als ich im Januar 2006 mein Amt als Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin angetreten hatte, begann ich mir nach der Erledigung erster dringender Aufgaben Gedanken über ein Fest zu diesem Anlass zu machen. Ich erkundigte mich also zunächst bei der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit, wie man bislang solche Feste an der Universität Unter den Linden zu feiern pflegte, und erfuhr, dass im Mittelpunkt der »Inauguration« genannten Veranstaltung die Überreichung der Amtskette und eine feierliche Ansprache des so dekorierten Amtsträgers stehe. So weit überraschte mich die Auskunft nicht; insbesondere die Rektoren meiner letzten beiden Universitäten vor dem Wechsel nach Berlin, die Magnifizenzen aus Jena und Heidelberg, hatte ich immer wieder einmal mit einer großen goldenen Kette dekoriert gesehen. Und natürlich war mir gut erinnerlich, dass der um Spott nie verlegene zweite Präsident unserer Akademie nicht nur immer wieder einmal ganz ohne Spott sichtlich stolz die Kette der Berlin-Brandenburgischen Akademie trug, sondern sie durchaus auch schlichten Mitgliedern auf Reisen mitgab, wenn die ihn in der weiten Welt bei den jeweiligen Festveranstaltungen der mehr oder weniger geschätzten Schwesterakademien vertraten. Meiner Erfahrung nach praktizierte man also in Berlin ein an vielen anderen Orten ebenfalls übliches akademisches Ritual – und der Blick auf Oberbürgermeister und andere politische Funktionsträger dokumentiert zudem, dass das Ritual nicht auf den akademischen Bereich beschränkt ist.

Umso mehr verwunderte mich die Antwort auf meine anschließende Frage, ob ich die Kette, mit der mein Vorgänger eingeführt worden sei, vor dem Festakt einmal sehen könne. Denn da hörte ich die schöne Geschichte, dass mein unmittelbarer Vorgänger im Amt die im Tresor seines Büros liegende Kette der kommunistischen Rektoren nicht umgehängt bekommen wollte, sondern sich aus irgendeinem Bankschließfach die dort eingelagerte Kette der alten Handelshochschule ausfolgen und umhängen

ließ, sie aber sofort wieder ablegte, weil die Kette jenen von Uwe Johnson in so unnachahmlichem Mecklenburger Platt als »Willy zwo« titulierten Monarchen zeigte, mit dem sich heute niemand mehr so gern schmückt. Er trug, um es kurz zu machen, die Kette aus jenen begreiflichen Gründen nur am Tage seiner Amtseinführung. Außerdem hätte natürlich irgendein kluger Jurist die Frage stellen können, ob der Rechtsnachfolger des Kettenträgers an der Spitze der Handelshochschule, die nach 1945 mit der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität fusionierte, nicht viel eher der Dekan ebendieser Fakultät ist – mithin also mindestens ein Präsident der Humboldt-Universität mit einer Dekanskette in sein Amt eingeführt wurde. Ich beschloss, wie es sich für einen Historiker gehört, angesichts solcher offenkundiger Probleme das bisher übliche Ritual nicht in allen Einzelheiten zu kopieren, sondern zunächst die Geschichte der Amtsketten der Berliner Universität zu studieren. Zu diesem Zweck breitete ich aus diversen Tresoren und Bankschließfächern auf dem großen Tisch im Präsidialbüro die diversen Ketten aus, die sich im Besitz der Universität befinden. Bei diesen Ketten lag in einem bescheidenen, ganz normalen Briefumschlag ein edles Goldmedaillon. Es zeigte den Stifter der Universität, den als Stotterer dramatisch unterschätzten und als Gatten der unsterblichen Luise ebenso dramatisch verklärten preußischen König Friedrich Wilhelm III., und sei, so erklärte mir die kundige Kustodin unserer Universität, der letzte Rest der alten Rektoratskette der alten Friedrich-Wilhelms-Universität. Da ich kurz zuvor ein Rechtsgutachten gelesen hatte, das der Humboldt-Universität die Rechtsnachfolge jener alten Alma Mater Berolinensis bestätigte (eine in Berlin bis in komödiantische Folgen wie einen Streit darum, wer sich die Nobelpreisträger dieser Einrichtung zurechnen darf, immer noch überaus relevante Frage), interessierte mich das Stück, und ich nahm das goldene Medaillon ehrfürchtig zur Hand. Im selben



Augenblick fiel mir auf, dass die von meinem Vorgänger verschmähte Kette der kommunistischen Rektoren in Wahrheit in doppelter Ausführung existierte und das zweite Exemplar der Kette ebenjenes Goldschimmer aufwies, der auch das Medaillon charakterisierte. Um präzise zu sein: Es schimmerte nur die Kette golden, nicht das Medaillon – und als ich das alte Berliner Rektoratsmedaillon mit dem Bild des Universitätsstifters Friedrich Wilhelm an die Kette hielt, wurde mir klar, dass man in den fünfziger Jahren offenbar einfach nur das Medaillon ausgetauscht und das alte Medaillon in einen Umschlag gesteckt hatte. Wirklich neu war nur das zweite Kettenexemplar. Da mich damals schon erste Überlegungen im Blick auf das 200-jährige Jubiläum der Berliner Universität beschäftigten, beschloss ich, die alte Kette durch einen Juwelier wieder zusammenstellen zu lassen, und legte das dadurch überflüssig gewordene Medaillon der fünfziger Jahre in exakt denselben weißen Umschlag, in dem das alte Medaillon des 19. Jahrhunderts zuvor gelegen hatte. Zu dem radikalen Eingriff sah ich mich berechtigt, weil das Kettenarrangement der fünfziger Jahre schließlich ja in zweifacher Ausfertigung existierte und durch meinen Eingriff zudem nichts endgültig verloren war. Dann überlegte ich kurz, diskutierte den Kasus mit dem Kollegen im Präsidium und beschloss, mir am Tage meiner Inauguration die rekonstruierte alte Berliner Rektorenkette umhängen zu lassen – als ein kleines Zeichen der Kontinuität inmitten aller Brüche. Denn schließlich geht es bei der Frage der Rechtskontinuität nicht nur um die nette Frage, wem die Nobelpreisträger gehören; es geht auch um die viel weniger nette Frage, wer Verantwortung für die Vertreibung der jüdischen und demokratischen Wissenschaftler wie Studierenden nach 1933 übernimmt, wer sich in der höchst ambivalenten Tradition einer Einrichtung sieht, die wissenschaftliche Spitzenleistungen, aber auch dramatische Entgleisungen wie den Satz »Die Juden sind unser Unglück« hervorgebracht hat. Spätestens nachdem ich Marcel Reich-Ranicki mit genau der Kette gegenübergetreten war, die der Rektor trug, der ihm persönlich als »Nichtarier« die Zulassung zum Studium verweigerte, wusste ich, dass meine Entscheidung für ein solches Symbol ambivalenter Kontinuität richtig und stimmig war. Und habe sie insbesondere in den Momenten für elementar sinnvoll gehalten, wenn ich ehemalige, vertriebene Studierende dieser Universität empfing oder ehrte, zu einschlägigen Jahrestagen wie der Bücherverbrennung sprach – Rituale wie das Tragen einer Kette

können viel mehr als alle Worte die Ambivalenz solcher Kontinuitäten dokumentieren, denen sich eine Einrichtung mit Geschichte stellen muss, wenn sie ihrer Verantwortung gerecht werden will.

Umso verwunderter war ich, als mir im Vorfeld der Inauguration gesagt wurde, ich müsse damit rechnen, dass radikale Studierende während der Veranstaltung die Bühne stürmen und mir die Kette entreißen könnten, weil sie strikt gegen ein solches Symbol eingestellt seien. Und eine Zeitung, deren Wissenschaftsjournalisten meine gesamte Präsidentschaft mit anhaltender Liebenswürdigkeit begleitet haben, vermeldete über meine Inauguration nur, dass ich diese Kette getragen habe, während das Dahlemer Exemplar vom bekannten Juristen Uwe Wesel eigenhändig ins Archiv getragen worden sei und dort verstaube. Und als Bild wurde eine große Detailaufnahme des Medaillons aus dem weißen Umschlag neben den Artikel gesetzt – es gab offenbar von der ganzen Inauguration nichts weiter zu vermelden, und die Sympathie der Journalistinnen gehörte erkennbar Wesel und nicht Marksches. Jedenfalls in dieser Zeitung. Und am Ende des Abends der Inauguration, als ich noch einmal spät durch die Räume streifte, näherten sich mir zwei ziemlich angetrunkene Uraltstudierende, mutmaßlich erprobte Recken der Studierendenvertretung, und wünschten ziemlich lallend das nämliche Medaillon aus der Nähe zu besehen. Für den vielleicht zuvor geplanten Raubüberfall auf die Kette fehlte ihnen allerdings die dafür notwendige Standfestigkeit. Vergleichbare Szenen wiederholten sich im Laufe von fünf Jahren Präsidentschaft, und ich beschränke mich auf ein einziges weiteres Beispiel: Einmal beantragten die Studierenden der »Offenen Linken« im Akademischen Senat, man möge die Kette als Dauerleihgabe an das Deutsche Historische Museum geben, und scheiterten zwar nicht knapp, aber auch nicht vollkommen chancenlos mit ihrem Begehren im nämlichen Gremium. Zur Begründung führte die für den Antrag argumentierende Studentin der Musikwissenschaft an, dass das Medaillon einen König zeige und es sich in der Demokratie nicht schicke, solche vordemokratischen Figuren durch die Gegend spazieren zu führen. Ob man freilich Wilhelm und Alexander, die das andere Medaillon aus den fünfziger Jahren zeigt, ohne viel Federlesens zu parlamentarischen Demokraten machen kann, wäre noch einmal zu diskutieren – Alexander hat sich immerhin für die Sklavenbefreiung eingesetzt und Wilhelm für die Bauernbefreiung, aber erst deswegen,



weil sie ihre Könige für solche Dinge gewannen, wurde es politisch umgesetzt.

Warum hat Berlin besondere Schwierigkeiten mit akademischen Ritualen wie dem Tragen einer Amtskette, an dem sonst in der Republik niemand Anstoß nimmt? Warum gerät hier angesichts bekannter lokaler Schwierigkeiten mit den Ritualen oft ein Ritual zur halben Peinlichkeit, indem beispielsweise für eine reichliche Stunde Willy zwo um den Hals baumelt, um dann auf Nimmerwiedersehen in einem abgelegenen Banktresor zu verschwinden, weil er offenbar noch tausendmal vordemokratischer ist als Eff Wee drei und die Rektoren nach 1949ff.? Warum fehlt in dieser Stadt die heitere Ironie der Angelsachsen im Umgang mit dem Ritual, die gleichzeitig höchste Sicherheit im Umgang mit demselben impliziert? Vor Jahren saß ich beim abendlichen Dinner in einem Cambridger College an der High Table, und der präsidierende Kollege neben mir sprach ein langes, sehr frommes lateinisches Tischgebet. Nach diesem Gebet setzten wir uns alle, entfalteten die Servietten, der nämliche Kollege, der mein eigenes Berufsfeld bestens kannte, lächelte mich feinsinnig an und sagte: »Übrigens: Ich bin Atheist.« Also noch einmal: Warum solche Unterschiede zwischen den Universitäten hüben und drüben?

Ich wage eine ketzerische Erklärung, wie sie dem Theologen wohl ansteht: In England gab es schon in der frühen Neuzeit eine glorreiche Revolution und früh Demokratie in Formen des parlamentarischen Budgetrechtes. Die deutschen Professoren haben dagegen noch jedem autoritären Staats- und Denksystem hinterhergebrüllt; deutsche Studierende waren es, die 1933 die Schriften für die Bücherverbrennungen zusammensuchten und in die Flammen warfen und 1968 die jüdischen Remigranten als Reaktionäre niederbrüllten. Angesichts solcher jahrhundertalter demokratiefeindlicher Traditionen muss sich die deutsche Hochschule offenbar darin beweisen, dass sie das unbefriedigte, unausgelebte revolutionäre Mütchen an den Ritualen kühlt, die man in Wahrheit doch so oder so konditionieren, mit denen man so oder so umgehen kann. Da es für die großen Revolutionen nicht gereicht hat, muss man halt gegen Amtsketten protestieren. Und hält das dann für einen tapferen Ausweis demokratischer Gesinnung. Anderswo werfen die Professoren mal eben die Monarchen auf den Müllhaufen der Geschichte, hierzulande tragen sie die Amtsketten ins Archiv.

Mir ist deutlich, dass meine erklärende Hypothese vielleicht nicht von allen deutschen Lehrstuhlinhabern

für Ethnologie gebilligt und insbesondere von der Warte der in den letzten Jahren stark expandierten Ritualforschung zum Thema sicher noch mancherlei gesagt werden könnte. Aber nicht umsonst habe ich die voranstehenden Zeilen als Erfahrungsbericht aus einer Zeit formuliert, in der ich an eine Kette gelegt war, und kann mich daher getrost hinter der unvermeidlichen Begrenztheit meiner Erfahrung verschanzen, wenn mir jemand etwa widersprechen wollte. Ansonsten werde ich aber in Zukunft aufmerksam von den hinteren Bänken her beobachten, wie fürderhin mit meiner alten und anderen Amtsketten umgegangen wird.



Jürgen Trabant

Cap and Gown

»Bitte kommen Sie doch wieder herein.« Der Kandidat betritt den schmucklosen Prüfungsraum, in dem er soeben eineinhalb Stunden lang über seine Doktorarbeit und andere Themen befragt wurde. ›Disputation‹ heißt das Ereignis mit einem nur für diese Prüfung verwendeten, kaum eingedeutschen Latinismus. Auch die ›Öffentlichkeit‹, die der Disputation beigewohnt hat, also Kommilitonen, die Eltern, die Schwester und die Freunde, Mitdoktoranden, denen das demnächst auch bevorsteht, kehren in den Prüfungsraum zurück. Die Kommission – vier Professoren, ein Assistent –, die hinter verschlossener Tür beraten hat, steht geheimnisvoll lächelnd vor dem Tisch, an dem sie soeben noch mit dem Kandidaten zusammengesessen hatte. Der Kommissionsvorsitzende ergreift – stehend – das Wort, seine Stimme klingt offiziell: »Herr Schulze, ich darf Ihnen das Ergebnis der Doktorprüfung mitteilen. Die Gutachter und die Kommission haben Ihre Arbeit mit ›magna cum laude‹ bewertet, die Disputation haben Sie ebenfalls sehr gut gemeistert: ›magna cum laude‹. Sie haben die Doktorprüfung insgesamt mit ›magna cum laude‹ bestanden. Ich darf Ihnen herzlich gratulieren.« Der Kommissionsvorsitzende schüttelt dem frischgebackenen Doktor die Hand. Stehen, die offiziell-feierliche Sprache, der Händedruck und natürlich die lateinische Note markieren die Bedeutung des Ereignisses: die Aufnahme des jungen Gelehrten in die Gemeinschaft der Doctores, deren Sprache vor Hunderten von Jahren einmal das Lateinische war. Die Öffentlichkeit und die Kommission applaudieren. Weitere Händedrucke, Umarmungen etc. Der Kandidat dankt der Kommission, insbesondere aber seinem Doktorvater, und lädt zu einem kleinen Umtrunk ein: im Dienstzimmer des Doktorvaters, auf dem Flur oder in der Pizzeria nebenan. Das war's.

In den Monaten nach diesem kargen Ritual – Stehen, formelle Sprache, Händedruck, lateinische Note – wird die Doktorarbeit dann für den Druck überarbeitet. Die

beiden Betreuer überprüfen den überarbeiteten Text und erteilen die Druckgenehmung: »Imprimatur!«. Hier erscheint erneut ein lateinisches Element. Niemand weiß natürlich mehr, dass ›imprimatur‹ dritte Person Singular Konjunktiv Präsens Passiv des lateinischen Verbs ›imprimere‹ ist, »es möge gedruckt werden«, und dass es daher »*das* Imprimatur« mit Akzent auf der dritten Silbe heißt und nicht »*die* Imprimatur«, mit Ton auf der letzten Silbe, wie bei anderen Wörtern auf -tur: Agentur, Inventur, Prozedur. Egal, das oder die, jedenfalls wird das nun erteilt. Dann wird die Arbeit gedruckt. Die Pflichtexemplare werden bei der Universität abgegeben. Daraufhin wird die Doktorurkunde ausgefertigt (an manchen Universitäten tatsächlich immer noch auf Latein!), die sich der Kandidat bei der Sekretärin abholt. Das alles kann Jahre dauern. Nun darf er sich endlich ›Herr Doktor‹ nennen.

Andere akademische Prüfungen, Bachelorprüfungen, Magisterprüfungen, Staatsexamina entbehren überhaupt jeglichen Abschluss-Rituals, weil sie aus einer Reihe von Einzelprüfungen bestehen, deren Ergebnisse sitzend oder schriftlich mitgeteilt werden und dann auf dem Abschlusszeugnis zusammengefasst werden, das ebenfalls beim entsprechenden Büro abgeholt wird. Nur die Habilitation enthält ähnlich wie die Doktorprüfung Schwundelemente eines Rituals, zum Beispiel in der stehenden Verkündigung des Ergebnisses.

Minimalistische Rituale, glanzlose bürokratische Prozeduren für einschneidende Momente im Leben junger Menschen, für wichtige Übergänge, sind immer noch charakteristisch für das deutsche Universitätsleben, ›rites de passage‹ ohne ›rites‹. Wer einmal in Amerika oder in Großbritannien bei einem ›commencement‹ oder einer ›graduation ceremony‹ dabei war, muss dies einfach als Skandal empfinden. Dort kommen in großen Feiern alle Absolventen – Bachelor, Master, PhD – mit Doktorhut und Talar – ›cap and gown‹ – im Stadion, im Theater oder



einem Festzelt zusammen, die Verwandten eilen zu Hunderten herbei, die Professoren marschieren in feierlicher Prozedur ebenfalls mit Cap and Gown ein, irgendein bedeutender Mensch hält – in Cap and Gown – eine Rede über die Bedeutung der Erziehung für das Leben. In England wird dann in einem nicht enden wollenden Defilee und mit Hunderten von Verbeugungen vor dem Dean – »bow to the Dean!« – jedem einzelnen Absolventen vom Head of Department die Urkunde überreicht. Der Bommel vom Doktorhut wird nach der Verkündigung der Graduation von der einen auf die andere Seite gelegt, und am Ende werden alle Caps beim Gruppenfoto in die Luft geworfen. Der schönste Moment beim Commencement in Stanford ist es, wenn der Präsident zu den Studenten sagt: »Und nun verneigen Sie sich bitte vor denen, die dies alles ermöglicht haben«, und wenn dann Hunderte von jungen Leuten sich von ihren Plätzen erheben, sich umdrehen und sich vor ihren Eltern verbeugen, die auf den Rängen des Stadions sitzen. Eine rituelle Körperbewegung von ergreifender Bedeutung und Wirkung. Die Zeremonien sind endlos. Die Verkleidung in Cap and Gown ist karnavalesk, ein Pseudo-Mittelalter, das sich auf die Britischen Inseln und nach Amerika gerettet hat. Aber gerade diese mediävale Verkleidung markiert ja wie nichts sonst das Außerordentliche des Ereignisses, und die vestimentäre Evokation mittelalterlicher Gelehrsamkeit verbindet noch das völlig amerikanische Ereignis mit einer längst versunkenen katholisch-lateinischen Europäität. Das Ritual erfüllt in Reden, Bewegungen und Kleidern seine Funktion des Rite de Passage, der Bekräftigung und Erneuerung gesellschaftlicher Beziehungen und der Verwurzelung der Institution in der Vergangenheit. Es schließen sich Imbisse, Umtrünke, Empfänge, ein großer Ball an. Die Gefeierten werden diesen Tag nie vergessen. So fängt ein neuer Abschnitt im Leben an!

Im Blick auf diese aufwendigen rituellen Ereignisse in anderen Ländern hat uns vor einigen Jahren die Scham vor der Versagung solcher feierlichen Rites de Passage im (west-)deutschen Universitätsleben ergriffen. Die fast völlige Abwesenheit von universitären Ritualen oder die Reduzierung auf rituelle Schrumpfformen war ja nicht nur ein Verzicht auf jegliche Korporativität der Institution, sondern auch eine Verweigerung der institutionellen Anerkennung der Leistungen unserer Schüler, geradezu eine Art gesellschaftlicher Diebstahl von etwas, was ihnen eigentlich zustand. Die deutschen Universitäten hatten alle Rituale abgeschafft oder ins Minimalistische

reduziert aus protestantischer Angst vor ›hohlem‹ Zeremoniell, aus Kleinmütigkeit, vor allem aber aus Verzweiflung über den Verrat der deutschen Universität am Ethos der alten europäischen, lateinischen, also universellen Gelehrsamkeit. Der Muff von 1000 Jahren unter den Talaren hatte sich durch das Ablegen derselben zwar aus den Universitäten verzogen, aber es war nichts an seine Stelle getreten, kein neuer Geist, kein frischer korporativer Wind. Mit der Zeugnisüberreichung aus der Hand der gestressten Fachbereichssekretärin lässt sich einfach keine unvergessliche Erinnerung an Studium und Universität und an den Moment des Übergangs in einen neuen Lebensabschnitt begründen, höchstens Wut auf eine Institution, die einen so schäbig behandelt (daher rührt ja auch die enorme Schwierigkeit, funktionierende Alumni-Vereinigungen zu schaffen). Nun sind aber doch endlich neue Feiern erdacht worden. Meistens finden sie dezentral, auf Institutesebene, statt. Manches ist noch sehr hausbacken und gern auch noch – wie soll man es nennen? – spießig antirituell, Feiern mit einer zur Schau getragenen Anti-Feierlichkeit. Bei einer Abschlussfeier, bei der ich kürzlich die Ehre hatte, die Festrede zu halten, fielen die Absolventen durch bewusst (?) schlampige Kleidung auf. Verkleidet, etwa in einem schwarzen Anzug oder Ähnlichem, waren die nicht. Manchmal aber gelingt es doch, eine gewisse moderne Eleganz an die Stelle talar-, streichquartett- und schwarzanzuglastiger Zeremonien zu setzen. Wir üben noch.

Jedenfalls ist den Universitäten die Bedeutung der Rituale bewusst geworden. Größere, universitätsweite Feste sind mangels Finanzierung noch selten, wären aber unbedingt notwendig. Sie stärken die korporative Identität, sie binden auf wunderbare Weise alle beteiligten Menschen an die Institution. Allerdings sollte man dabei vielleicht die Kopie der amerikanischen Formen, das Anlegen neomittelalterlicher Doktorhüte und Talare, von Caps and Gowns, das In-die-Luft-Werfen der Caps usw. nicht in Betracht ziehen, auch wenn das in amerikanischen Soaps so hübsch aussieht. Es ist so geschmacklos wie der Import von Halloween, das ja auch einfach falsch und schrill auf den europäischen Traditionen sitzt, selbst wenn es ursprünglich einmal europäisch war. Unbedingt importieren sollte man aber den fröhlichen optimistischen Geist der amerikanischen Feste: Wir haben es zusammen geschafft, wir hatten eine wunderbare Zeit zusammen, wir sind dankbar, wir werden es nicht vergessen, wir wünschen euch alles Gute: Wir.



Seite 8: Aufnahme einer der entferntesten Galaxien mit dem Hubble Space Telescope. Horst Bredekamp umschrieb diese Pixeladaptionen am Rande der Sichtbarkeit als »eine Ursprungsbetorik mit visuellen Mitteln, die den Ursprung nicht als Ende definiert, sondern als Potenz zu neuen Öffnungen«. Original: ST-ECF/ESO, 2010

Seiten 26, 36: »Magia Catoptrica«, Laserinstallation mit einem Arrangement von 24 Spiegelkugeln, Schloss Achberg 2010
Bilder: Anja Köhler (andereart fotografie)

Seite 52: »From the Distant Past«: Frontalansicht der Laserprojektion am Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Projiziert wurden in Kooperation mit dem Astrophysiker Bob Fosbury vom 15. September bis 14. Oktober 2010 die Spektren der fernsten Objekte im Universum, die mit dem Hubble Space Telescope mit einem neuen Instrument in jüngster Zeit aufgenommen wurden.

www.imachination.net/distantpast. Bild: Robert Fosbury (ST-ECF/ESO)

Seite 66: Intervention im öffentlichen Raum: An der stark frequentierten Accademia-Brücke gelegen, spielte »From the Distant Past« mit den Erwartungshaltungen der Passanten zu Land und zu Wasser.
www.imachination.net/distantpast. Bild: Tim Otto Roth

Diese Seite: Selbstporträt, Schattenfängeraufnahme, 2009
Bild: Tim Otto Roth

Tim Otto Roth – der Photonenfänger

Als »Photonenfänger« wird Tim Otto Roth von Harald Lesch bezeichnet. Wie man Licht in Form eines Bildes gebannt bekommt, beschäftigt den Oppenauer Künstler auf vielfältige Weise. Mit der Abwesenheit des Lichtes – dem Schatten – setzt er sich in seinen Photogrammen seit über 15 Jahren auseinander und machte diesbezüglich auch als Theoretiker von sich reden.

Zahlreiche großformatige Projekte realisierte Roth im öffentlichen Raum mit Projektionen, Lichtinstallationen oder Präsentationen an Medienfassaden. Mit den immateriellen Imachinationen, seinem bislang erfolgreichsten Projekt, entwickelte er eine eigene Formsprache: Malerei jenseits der Malerei im Zeitalter des Internets. Die Imachinationen zeigte er an internationalen Museen wie dem ZKM Karlsruhe oder dem Museum für Moderne Kunst in Wien, aber auch an Einrichtungen wie der Bibliothek von Alexandria oder dem nördlichsten Punkt des Internets auf einer Forschungsstation auf Spitzbergen.

Immer wieder baut der aus dem nördlichen Schwarzwald stammende Künstler auch Brücken zwischen Kunst und den Naturwissenschaften. Mit Einrichtungen wie Max-Planck-Instituten, dem Karlsruher Institut für Technologie oder dem CERN in Genf bestehen Kooperationen mit Spitzenforschungsstätten rund um den Globus. Mit »facing science« (www.facingscience.net) gab er im Herbst 2010 in der Jubiläumsausstellung »WeltWissen« im Martin-Gropius-Bau der Berliner Wissenschaft sprichwörtlich ein Gesicht. In rasender Geschwindigkeit ziehen Porträts von Berliner Wissenschaftlern in einer Filmprojektion vorbei und setzen sich im Betrachterauge stets neu zu einem dynamischen Porträt der Berliner Wissenschaftslandschaft zusammen. Parallel dazu visualisiert er mit dem WeltWissenNetz das Netzwerk hinter den Gesichtern. Ebenfalls im Herbst 2010 realisierte er in Zusammenarbeit mit den Europäischen Südsternwarten (ESO) und der ESA eine Laserprojektion in Venedig. Mit »From the Distant Past« lässt er über die Fassade des Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti aktuellste Spektraldaten des Hubble Space Telescopes pulsieren, die Zeugnis von den frühesten Farbregungen der ersten stellaren Objekte im Universum abgeben. Für den Oxfordener Kunsthistoriker Martin Kemp kündigt sich in Roths Ansatz eine neue Form der Kunst an: »A new art is encoding a new science« (*Nature* 458/2009, S. 836).





Elke Hentschel

Bürokratie-Rituale

Das Quality Management hat auch die helvetischen Universitäten erreicht und treibt dort allerliebste, wenn auch mitunter etwas eigenwillige Blüten. Zu den ersten Umsetzungsversuchen für dieses Konzept, die uns erreichten, gehörte eine Tabelle für »kritische Ereignisse«, die den Instituten zugestellt wurde. Sie kam zusammen mit der Aufgabe, mindestens fünf solch »kritischer Ereignisse« zu benennen, und gab dafür eine Reihe von Spalten vor, die es im Interesse der Qualitätssteigerung auszufüllen galt. Zum Zwecke der tabellarischen Erfassung sollte dabei zwischen »Arbeitsfeld« und »Arbeitsbereich, Arbeitsprozess« unterschieden werden; ferner gab es eine Spalte für das »kritische Ereignis«, für den Qualitätsstand, für »Maßnahmen zum Erreichen guter Qualität«, eine mit der Überschrift »Verantwortung, Termin, Priorität 1, 2, 3« sowie schließlich eine für die Kontrolle der Umsetzung.

Wie nicht unschwer zu erraten ist, versetzte dieses Instrument zur Qualitätssicherung die Verantwortlichen in tiefes Grübeln. Was ein »kritisches Ereignis« ist, konnte zwar durch Rückfragen geklärt werden: Es handelte sich dabei offenbar um eine andere Ausdrucksweise für das Wort »Problem«. Aber wo nimmt man auf Befehl fünf Probleme her? Viele Menschen begannen sich die Köpfe darüber zu zerbrechen, was für Probleme sie wohl haben könnten. Wenn man dann eines gefunden hatte, galt es, die qualitätssichernde Tabelle zur Anwendung zu bringen. Man kann sich die Schwierigkeiten der angemessenen Problemerkennung leicht an einem Beispiel verdeutlichen: Angenommen, man hätte festgestellt, dass ein be-

stimmter Lehrveranstaltungstyp X im laufenden Semester nicht in ausreichendem Umfang angeboten wurde und die einzelnen Lehrveranstaltungen daher überfüllt waren, sodass man hier künftig auf ein größeres Angebot achten sollte. Das könnte man sicher als Problem, sprich: als kritisches Ereignis betrachten – also wird es in die Tabelle eingetragen. Zu entscheiden wäre nun: Ist das ein Fall von »Arbeitsfeld: Dienstleistung« und »Arbeitsbereich, Arbeitsprozess: Lehre«? Oder von »Arbeitsfeld: Lehre« und »Arbeitsbereich, Arbeitsprozess: ›Lehrveranstaltungstyp X‹«? Oder vielleicht doch eher von »Arbeitsfeld: Administration« und »Arbeitsbereich, Arbeitsprozess: Lehrplanung«? Das kritische Ereignis selbst, immerhin, wäre leicht zu benennen: eine Veranstaltung vom Typ X zu wenig. Auch die Maßnahmen zur Erreichung guter Qualität – oder, im vorliegenden Fall, zumindest Quantität – ließen sich leicht finden: Man sollte künftig eine Veranstaltung X mehr anbieten. Verantwortung? Hmm, vermutlich das Gremium Y, das den Lehrplan beschließt. Termin: ab nächstes Semester – das war einfach. Priorität: sagen wir mal 1, alle einverstanden? Wer soll die Umsetzung eigentlich kontrollieren? Ach ja, natürlich, das Gremium Y. Fertig! Ach so, nein, es fehlen ja noch vier kritische Ereignisse ...

Bedauerlicherweise konnte die Autorin dieser Zeilen ihre Kollegen nicht dazu überreden, das Ausfüllen von qualitätssichernden Tabellen als kritisches Ereignis in selbige einzutragen; aber glücklicherweise hat sich die Qualitätssicherung durch Tabellen dieser Art auch ohne sol-



che subversiven Aktionen nicht lange gehalten. Was aber natürlich keineswegs heißt, dass wir keine Tabellen mehr ausfüllen müssen! Es sind nur andere. Wir füllen zum Beispiel zum Ende jedes Jahres fleißig eine Tabelle aus, in der für alle Mitarbeitenden angegeben wird, wie hoch der Prozentsatz ihrer Arbeitszeit ist, der auf Dinge wie Administration, Forschung, Lehre, Weiterbildung und diverse andere Tätigkeiten aufgewandt wird. Da niemand von uns ein Arbeitsbuch führt (aber vielleicht kommt das ja noch? Es ließe sich schließlich auch in Tabellenform gestalten ...), schätzt man also milde die Anteile, die da erfahrungsgemäß vorliegen, und beginnt sie einzutragen. Dabei ist es sehr von Vorteil, wenn man ein Hobby wie etwa das Häkeln von Zierdeckchen oder auch das Stricken von Socken pflegt. Die Datenbank ist nämlich nicht darauf ausgelegt, dass viele Menschen dort gleichzeitig Daten eintragen – wozu sie aber gezwungen sind, denn es gibt nur ein relativ kurzes Zeitfenster dafür. Entsprechend kann man allerliebste Ringelsöckchen stricken, während man nach jedem Eintrag darauf wartet, dass das System die eingegebenen Daten auch sichert. Immerhin kam von irgendwo der gute Rat, es doch nachts um vier zu versuchen, da sei der Andrang nicht so groß.

Selbstverständlich gibt es darüber hinaus noch vieles andere, was sich statistisch erheben lässt: die Anzahl der Publikationen mit Art, Ort und Seitenzahl ebenso wie die der Bachelor- und Masterabschlüsse, der Promotionen und Habilitationen, die Tätigkeit in Kommissionen und Ausschüssen und vieles mehr. Und da es sich erheben lässt, wird es natürlich auch erhoben. Zumindest auf den ersten Blick recht nützlich wirkt, dass auch die Leistungen der Studierenden in einer Datenbank erfasst werden. Da die Vorgaben ja, Bologna sei Dank, recht präzise sind, kann man sie einfach in das entsprechende Raster eintragen. Sagte ich »einfach«? Nun ja ... aber jedenfalls kann man sie eintragen. Das ist einerseits natürlich sehr praktisch. Andererseits ist das elektronische Erfassungssystem aber so ausgelegt, dass es ECTS-

Punkte nur akzeptiert, wenn sie von einer Note begleitet werden (Anmerkung für Nichteingeweihte: »European Credit Transfer [and Accumulation] System« ist Teil der Bologna-Deklaration). Noten für Vorlesungsbesuch? Gut, dann muss man eben am Ende jeder Vorlesung eine mündliche oder schriftliche Prüfung vorsehen. Noten für die Teilnahme an einem Kolloquium? Das braucht schon etwas mehr Fantasie. Aber vielleicht könnte man ja die individuelle Redezeit durch die Menge der darin enthaltenen relevanten Informationen teilen sowie zusätzlich aufmerksames Zuhören berücksichtigen, erkennbar etwa an durchgehend geöffneten Augen (befriedigend) oder einem interessierten bis begeisterten Gesichtsausdruck (gut bis sehr gut). Mit derselben kreativen Fantasie lässt sich sicher auch ein System finden, mit dem man die Teilnahme an Exkursionen benoten kann. Natürlich haben irgendwelche fantasielosen Menschen auch schon vorgeschlagen, das System so zu ändern, dass man in solchen Fällen gar keine Noten, sondern nur Punkte vergeben muss. Aber wo kämen wir denn hin, wenn nicht der Mensch der Software, sondern die Software dem Menschen diene! So weit wollen wir es denn doch nicht kommen lassen.



Almut-Barbara
Renger

Das Wissen des ›Meisters‹

Zur Geschichte eines Begriffs im Feld und Umfeld von
Religion und Spiritualität

Generierungs- und Austauschprozesse von Wissen sind ein seit mehreren Jahrzehnten in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen viel diskutiertes Thema.¹ Ein in den Diskursen, die sich hierzu etabliert haben, besonders häufig verwendeter Terminus ist der Begriff »Wissens-transfer«. Verstanden wird unter ihm üblicherweise die Übertragung und Verbreitung von an Universitäten und Forschungsinstituten erzielten Forschungsergebnissen in außerwissenschaftliche Umsetzungs- und Verwendungskontexte. Vor dem Hintergrund, dass Wissen zunehmend als Kern ökonomischer Entwicklung in einer sich globalisierenden Welt wie auch als bedeutende Produktivkraft in deren Wissensgesellschaften gilt, wird nach Anwendung, Praxisbezug und Marktorientiertheit von Wissenschaft und Forschung sowie nach Schaffung und Festigung von Beziehungen zwischen öffentlichen und privaten Bereichen gefragt.² Kurz, es geht um Mittel und Wege, die den Zweck verfolgen, Erkenntnisse und Ergebnisse von Wissenschaft und Forschung schnell und erfolgreich in neue Produkte, Prozesse und Dienstleistungen zu überführen.

Neben dieser Art von Wissenstransfer an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Wirtschaft gibt es in vielen anderen Lebensbereichen unserer Wissensgesellschaft zahlreiche weitere Formen und Dimensionen zielgerichteter Wissensübertragung von einem Transferpartner (Sender/Experte) zu einem anderen (Empfänger/Laie). Einschlägige Beispiele für kollektiven und individuellen Wissenstransfer sind die vom Unternehmen auf den Kunden, vom Arzt auf den Patienten, vom Lehrer auf den Schüler. Im Bereich von Religion und Spiritualität wird häufig von der »Übertragung« des sogenannten »Meisters« auf den Schüler gesprochen – so etwa auch im sozialwissenschaftlichen Umkreis von Max Scheler, der neben Karl Mannheim als Begründer der modernen Wissenssoziologie gilt, von Paul Honigsheim, der bei Max Weber promovierte. Das Wissen, das hier übertragen

wird, begreift Scheler in der Logik seiner Typologie von Wissensformen als »religiöses« und »mystisches Wissen«, das aus »Drang« nach Selbsterhaltung durch »Heil« (etwa qua Kontakt mit Gott) gesucht wird; die Erzeuger und Träger sind »charismatische, das heißt ihren Anhängern als persönlich unbedingt und grundlos ›glaub‹würdig [...] erscheinende« ›homines religiosi«, von denen angenommen wird, dass sie über »Erfahrungskontakt [...] mit dem übermächtig Heiligen selbst« verfügen und dieses in bestimmten Riten und Handlungen bezeugen.³

Ein Blick auf die Geschichte des Begriffs ›Meister‹ erklärt dessen bedeutungsschwere Aufladung, die noch in der sozialwissenschaftlichen Verwendung zum Klingen kommt. Das Lehnwort, das dem Lateinischen (›magister‹) entstammt, hat durch die Jahrhunderte mehrfach einen semantischen Wandel durchlaufen. Es bezeichnete zunächst den Lehrer, später den Lehrherrn und Gelehrten, in weiterer Entwicklung sinngemäß sowohl den Schulvorsteher als auch den Handwerker, der als Zunftmeister Lehrlinge anlernen konnte. Weitere Bedeutungen kamen hinzu. Heute ist mit ›Meister‹ im Allgemeinen jeder Könnler bzw. Experte gemeint, der sein Gebiet kompetent beherrscht und ggf. Schüler hat, die er anleitet und unterweist. In vielen Religionen und spirituellen Traditionen gibt es für Individuen in entsprechender Funktion in der Regel einen Terminus, der jeweils partikuläre konfessions- oder traditionsgebundene Implikationen mit sich führt, wie etwa Roshi, Fashi, Shifu, Lama, Guru, Sheikh, Pir, Rabbi, Zaddik, Starez etc. Diese Bezeichnungen, Titel und Anreden und der Ausdruck ›Meister‹ (engl. ›master‹; frz. ›maître‹; it. und span. ›maestro‹) werden in westlichen Ländern oft nebeneinander verwendet.

Die konfessions- und kulturübergreifende Rede vom ›Meister‹ im Westen ist durch mehrere, insbesondere zwei Faktoren bedingt. Zum einen hat das Wort in der Bibelsprache Verwendung gefunden – im Neuen Testament



namentlich als Bezeichnung für Jesus Christus im Kreise seiner Jünger (vgl. etwa Mt 9,11; 17,24; 23,8; Joh 13,14); es hat sich auf diese Weise tief in das kulturelle Gedächtnis der vom Christentum geprägten westlichen Welt eingeschrieben. Zum anderen wurde der Begriff ›Meister‹ vielfach in der christlichen Theosophie gebraucht, kursierte dann seit dem 17. und 18. Jahrhundert in den Geisteslandschaften, die von Rosenkruzertum und Freimaurerei und deren geheimen Verbindungen geprägt waren, und ging im 19. Jahrhundert – als Bezeichnung für spirituell besonders hoch entwickelte, mit geheimnisvollen Kräften ausgestattete Individuen – ins Vokabular der 1875 gegründeten Theosophischen Gesellschaft ein. Unter dem Eindruck von Vorstellungen und Ideen vor allem aus Rosenkruzertum, Hinduismus und Buddhismus verbreiteten die russische Okkultistin Helena P. Blavatsky, ihre Mitdenker und Nachfolger wie Annie Besant und Charles W. Leadbeater den Mythos von der Existenz der »Meister der Weisheit« (›Masters of Wisdom‹).⁴ Gemeinschaftlich kolportierten sie, es handle sich um eine »Bruderschaft« von Individuen, die über bedeutendes esoterisches, mithin geheimes Wissen verfüge und die für das spirituelle, psychische und ethische Wohl der Menschheit Sorge. Dabei betonten sie, dass es ein dringendes Desiderat sei, sich in das Wissen dieser Meister initiieren und von ihnen auf dem Weg zu Gottesweisheit und menschlicher Vervollkommnung leiten zu lassen. Einen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen gibt es diesem Verständnis nach nicht. Tiefste esoterische Erkenntnis gilt vielmehr als Resultat von Wissen, das den Anspruch erhebt, mit Wissenschaft kompatibel zu sein und in seiner Qualität als »höheres Wissen« sogar über wissenschaftliches Wissen hinauszugehen.

Durch den erheblichen Einfluss der modernen Theosophie auf nachfolgende spirituelle Bewegungen erfuhr der Mythos der Meister, die über höheres Wissen verfügen, eine großflächige Popularisierung. Stärker noch als in den vorangegangenen Jahrhunderten wurden fortan – und keineswegs nur in unmittelbar spirituellen und religiösen Kontexten – mit dem Meister Vorstellungen und Bilder verbunden, die ihm eine Aura des Wunderbaren, Geheimnisvollen und Faszinierenden verliehen, des Mysteriums und mythischen Glanzes, der Besonderung durch Initiation in geistiges Sonderwissen und dessen Offenbarung. Diese Vorstellungen und Bilder, die auf eine jeweils nicht unbeträchtliche Vorgeschichte verweisen, gingen

im allgemeinen Zeitgeist auf und wurden in großer Breite wirksam.

Vor diesem Hintergrund begann sich auch die Religionswissenschaft mit der Thematik des ›Meisters‹ zu befassen. 1925 veröffentlichte Joachim Wach eine Studie mit dem Titel *Meister und Jünger: zwei religionssoziologische Betrachtungen*. Wach arbeitet darin die Religionsstifter Jesus von Nazaret und Buddha Shakyamuni (Siddharta Gautama) als Prototypen des religiösen Meisters heraus, der durch seine charismatische Persönlichkeit wirkt. Die Studie ist in Inhalt, Stil und Diktion von Hölderlin, Nietzsche, Stefan George und der Jugendbewegung inspiriert, ja zum Teil sogar stärker an deren Vorstellungen und Idealen von Meisterschaft und Männerbünden orientiert als an den Lehr- und Führungsmodellen der verwendeten historischen Quellen. Es scheint, als habe der 27-jährige Wach an der damaligen Tendenz zum Irrationalen Gefallen gefunden, in das sich viele zeitgenössische Gruppierungen zurückzogen – erinnert sei nur an den »Kosmikerkreis« um Alfred Schuler, Ludwig Klages und Karl Wolfskehl oder an den Kreis um den charismatischen Dichter und selbsterklärten Meister Stefan George. Dafür spricht auch, dass er an Max Webers Arbeiten das Vorherrschen rationalistischer Züge kritisiert und sich George und seinen Anhängern, deren Glauben an die göttliche Mission ihres Meisters Weber als Sektenbildung und »absurden Kult« ablehnte,⁵ deutlich gewogen zeigt.

Sei es, dass Wach vom ›Meister-Fieber‹, das viele seiner Zeitgenossen ergriffen hatte, selbst erfasst war, sei es, dass er diese Erscheinung in erster Linie zu verstehen suchte: Seine *Betrachtungen* haben zu einer Entmythisierung des Begriffs ›Meister‹ keineswegs beigetragen, sondern diesen vielmehr – zeitgemäß – verklärt. Mit den esoterischen Lehren, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in das Bewusstsein der Gesellschaft hineinwirkten, war im deutschsprachigen Raum ein Klima entstanden, in dem Gruppierungen und derartige ›Kreise‹ zahlreiche Schriftsteller und bildende Künstler, Philosophen und Gelehrte anzogen. In mehr oder weniger poetischen und (para-)religiösen Metaphern wurde von der Revitalisierung antiker oder ›orientalischer‹ philosophischer und religiöser Wissensbestände geschwärmt; es bildeten sich, nicht zuletzt unter dem Einfluss elitheoretischer und ariosophischer Ideen, Personenkulte heraus, die nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten im Deutschen Reich durch Zusammenwirken



vielfältiger partikularer Faktoren im »Führerkult« gipfelten.

Wenn auch die Ereignisse im »Dritten Reich« den Glauben an Autoritäten nachhaltig erschütterten, kam das Bedürfnis nach Meistern hierdurch nicht zu einem Ende. Es äußerte sich vielmehr in veränderter Form: Im sogenannten »New Age«, in dem viele Anschauungen und Lebensweisen, die heute integraler Bestandteil einer »alternativen Kultur« sind, erprobt wurden, kam es zu einem regelrechten »Guru-Boom«; erst in den 1960er Jahren, im Umfeld politisch links orientierter Jugend- und Protestgruppen, in denen auch das Experimentieren mit psychoaktiven Substanzen eine nicht unerhebliche Bedeutung gewann; dann erneut in den 1980er Jahren, als verstärkt spirituelle Techniken zum Zwecke sogenannter »Bewusstseinsweiterung« wie Meditation, bewusstes Träumen und Übungen unter Reizdeprivation in Mode kamen. Dabei wurde vornehmlich auf spirituelle Führungspersönlichkeiten aus Süd-, Zentral- und Ostasien gesetzt. Vorzügliches Referenzland war das an Gurus reiche Indien – eine Vorliebe, die auf die als »Neohinduismus« bekannte Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert zurückzuführen ist; in ihrem Kontext waren indische Mönche und Gelehrte wie Swami Vivekananda und Mahatma Gandhi in westliche Länder gereist, und auch die modernen Theosophen hatten ihr Indieninteresse geprägt. Doch auch Japan und Tibet mit ihren Roshis und Lamas gewannen nach und nach an Popularität. Schließlich erreichte »Der Ruf nach dem Meister«, so der signifikante Titel eines Buches, das der umstrittene spirituelle Lehrer Karlfried Graf Dürckheim 1972 vorlegte und das seither mehrfach neu aufgelegt wurde, auch christliche Traditionen. Die Wüstenväter und Heilige wie Benedikt von Nursia oder Ignatius von Loyola, die ihre Brüder in der Nachfolge Christi führten, erlebten eine Renaissance, und die Institution spiritueller Führung durch den »geistlichen Vater« (»Pater spiritualis«) bzw. »Begleiter« wurde erneuert.⁶

Die Forderung nach Meistern ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts keineswegs historisch. Auch im vergangenen Jahrzehnt ist in westlichen Ländern der wachsende Bedarf nach religiöser und spiritueller Expertise und Unterweisung zu beobachten – einhergehend mit der Pluralisierung der Religionslandschaft, der zunehmenden Bekanntheit nichttraditioneller Religionsformen und der verstärkten Nachfrage speziell nach asiatischen Theorien und Praktiken zur Steigerung physischen und psychi-

schen Wohlbefindens. Allerdings erscheint der Einfluss jener relativiert, die Führung versprechen, gegenüber der Autorität, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Gurus besaßen, wie der »Transzendente Meditation«-Gründer Maharishi Mahesh Yogi, der Hare-Krishna-Gründer A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada oder der Begründer der »Neo-Sannyas-Bewegung«, Bhagwan Shree Rajneesh (Osho). Das ist unter anderem durch die Individualisierung und die Demokratisierung von Religion und Spiritualität bedingt, infolge deren es eine Vielzahl von Konkurrenten gibt, zu denen auf der Suche nach alternativem Wissen und Erleuchtung jederzeit gewechselt werden kann. Signifikant hoch ist die Zahl derjenigen, die Meisterschaft für sich in Anspruch nehmen und deren Erreichbarkeit unter ihrer Führung als möglich deklarieren, zum Beispiel in Yoga, Kampfkünsten, Zen, Qi Gong und Reiki oder in alchemistischen und astrologischen, schamanistischen und spiritistischen Theorien und Praktiken. Trends und Moden wechseln sich schnell ab. Zusätzlich ermöglicht das Hypertext-System des World Wide Web jedem User unbegrenztes »Guru-Hopping« online.

Die Meister sind durch diese Entwicklung, zugespitzt formuliert, von Gottmenschen, die »glanzvoll« aus der Menge herausgehoben sind, zu Dienstleistern unter vielen geworden. Gemeinsam mit ungezählten Mitstreitern präsentieren sie ihr Wissen auf dem »Markt der Religionen«⁷, entsprechend den Gegebenheiten unserer Wissensgesellschaft, in der Wissen in zunehmendem Maße vernetzt und interdisziplinär ist und seine effiziente Nutzung einen maßgeblichen Wettbewerbsfaktor sowie eine strategische Ressource für Produktangebote und Dienstleistungen bildet. Über die klassischen Print- und Massenmedien, Bücher, Zeitungen und Zeitschriften, und vor allem das Internet werden einem anonymen, räumlich verstreuten Publikum Wissensbestände zur Arbeit an Körper, Geist und Seele in großer Vielfalt ausgebreitet und angeboten. Zu beobachten ist dabei eine extrem hohe Anzahl von Zielgruppen verschiedener Märkte, die möglichst passgenau angesprochen werden, um sie mit der zu verkaufenden Leistung zu identifizieren. Informiert und inseriert wird nach allen nur denkbaren demografischen, sozioökonomischen und psychografischen Merkmalen (Alter, Geschlecht, Familienstatus etc.; Bildungsstand, Gehalt, Beruf etc.; Einstellung, Motivation, Meinung etc.). Die Angebotspalette umfasst, um nur einige wenige Beispiele zu nennen, Yoga für Schwangere, Kampfkünste

für Senioren, Zen für Kinder, Qi Gong für Manager und Reiki für Hunde. – Ob Letztere freilich »in diesem Leben als Hund« selbst Meisterschaft erreichen und »Herr und Meister« werden können, darf allerdings, auch wenn ein Hund »Deutscher Superstar 2009« geworden ist, mit Fug und Recht bezweifelt werden.

- 1 Vgl. N. Jacobson: »Social Epistemology. Theory of the ›Fourth Wave‹ of Knowledge Transfer and Exchange Research«, in: *Science Communication* 29, 1 (2007), S. 116–127
- 2 Vgl. N. Stehr und R. V. Ericson: »Experts, The Culture and Power of Knowledge in Modern Society«, in: dies. (Hg.): *The Culture and Power of Knowledge: Inquiries into Contemporary Societies*. Berlin/New York 1992, S. 3–19
- 3 M. Scheler: Probleme einer Soziologie des Wissens, in: M. Scheler (Hg.): *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München/Leipzig 1924, S. 3–146, insbes. S. 50–60
- 4 H. P. Blavatsky: *The Theosophical Mahatmas*, in: dies.: *The Key to Theosophy* (1889). London 1893, S. 185–192; A. Besant: *H. P. Blavatsky and the Masters of the Wisdom*. London 1907; C. W. Leadbeater: *The Masters and the Path*. Adyar 1929
- 5 M. Weber: *Briefe 1909–1910*, hg. von M. R. Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Rudhard und M. Schön (= Max Weber Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 6). Tübingen 1994, S. 559–563
- 6 J. Sudbrack: *Geistliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist*. Freiburg im Br. 1981
- 7 H. Zinser: *Der Markt der Religionen*. München 1997

Ritual
der
Fülle



Ritual
des
Mangels





Carsten Hucho

Jung, erfolgreich, exzellent – aber nur auf den ersten Blick

Das Quantifizierungsritual als falsche Fährte

Vor zehn Jahren leuchtete ein Stern am Wissenschaftshimmel täglich hell und heller. Ein junger Physiker von den Bell Labs präsentierte mit hoher Frequenz elegante experimentelle Ergebnisse von grundlegender physikalischer Bedeutung – zumeist in »letters« genannten, kurzen Artikeln der höchstdotierten naturwissenschaftlichen Journale (Nature, Science, Physical Review Letters).

Allein im Jahr 2000 publizierte der als Erstautor genannte 30-jährige Jan Hendrik Schön acht Beiträge in *Nature* und *Science* – mehr als die meisten etablierten Physiker in einer lebenslangen Wissenschaftlerkarriere. Die Veröffentlichungen in den Zeitschriften mit hohem sogenannten Impact-Factor (ein Maß dafür, wie sichtbar die Beiträge in der Wissenschaftsgemeinschaft sind) sowie Schöns Position als Erstautor auf den Veröffentlichungen¹ und die hohe Anzahl an Zitierungen steigerten seine Reputation in der Community. Berufungskommissionen und Preiskomitees werten Kennzahlen wie diese aus, wenn sie nach geeigneten Kandidaten suchen. Dies soll helfen, die Qualität nach möglichst objektiven Kriterien zu ermitteln. Bei Herrn Schön deuteten die Zahlen ausnahmslos auf einen außergewöhnlichen Wissenschaftler. Mit wachsender Publikationsliste erschien es schließlich fast wahnsinnig, eine seiner eingereichten Arbeiten abzulehnen. Das sonst gut funktionierende Ritual wissenschaftlicher Selbstbegutachtung² wurde durch die Nebengeräusche der Kennzahlen gestört. Die objektiven Zahlen der Verwalter schwächten die Kritikfähigkeit der Gutachter.

Die Wissenschaftsbürokratie bemüht sich weiter um die Objektivierung des schwer fassbaren Begriffes »Qualität«. Hierzu greift sie nicht nur auf die einfache Summierung der Anzahl der Veröffentlichungen, ihrer Platzierung, der Anzahl der Zitierungen und sonstiger statistischer Kennziffern zurück. Man berücksichtigt zunehmend die zeitabhängige Entwicklung sowie weiterge-

hende Ableitungen dieser Maßzahlen: die Dynamik der Zitationsrate abzüglich eitler Eigenzitate, die Entwicklung der Zitationsdynamik der Veröffentlichungen in Journalen mit hohem Impact mit dem beobachteten Autor an erster im Vergleich zu der mit der Autorin an letzter Stelle – skaliert mit seinem Alter. Oder man ermittelt den Hirschfaktor, der im Wesentlichen beschreibt, wie viele Veröffentlichungen eines Autors häufig zitiert werden – um so die One-Hit-Wonders zu eliminieren –, und berechnet auch hier die unterschiedlichsten Ableitungen. Der Erkenntnisgewinn eines Hirschfaktors, skaliert mit der Rate der Erstautoren-papiere oder nach Verhältnis von Erstautoren- zu Letztautoren-papieren, geteilt durch die Zahl der Koautoren, drängt sich als Qualitätsmaß ja geradezu auf – wenn man geschützt vor der Realität des Wissenschaftsbetriebs mitten in der Verwaltung sitzt.

Wie in einem Börsenhype standen die Indikatoren der Schön-Derivate quasi permanent auf »Kauf« – die Community betrieb das, was an der Börse »Momentum-Trading« genannt wird: Sie folgte dem Impuls, der Eigen-dynamik des hysterisch gehandelten Wertes und trieben damit die Bewertungen des Jungwissenschaftlers in immer höhere Höhen. Und Jan Hendrik Schön? Er stand – wie ein junges Unternehmen nach einem fulminanten Börsengang – unter dem Druck, noch schneller noch besser zu sein. Ein schwacher Charakter hält dem nicht stand. Schön publizierte schneller und schneller.

Nach den Kennzahlen der »Wissenschaftsverwalter« war Jan Hendrik Schön ein Superheld – er gewann renommierte Preise³ und wurde mit 31 Jahren bereits als künftiger Max-Planck-Direktor gehandelt.

Dann platzte die Blase.

In einer förmlichen Untersuchung der Bell Labs⁴ wurden 16 der 24 gegen ihn erhobenen Vorwürfe wissenschaftlichen Fehlverhaltens eindeutig bestätigt. Die Verfehlungen reichen von der Verwendung identischer Daten für angeblich unterschiedliche Experimente bis zu



vollkommen auf mathematischem Wege erzeugten Ergebnissen nicht existenter experimenteller Arbeiten.

Die Fälschungen wurden nicht von Verwaltern aufgedeckt, die weiterhin den rituellen Tanz um Publikationszahlen, Tabellen und Charts aufführen, der jeden Jahresbericht von Wissenschaftsinstitutionen aufbläht. Die Fälschungen wären niemals von Nichtwissenschaftlern entlarvt worden: Es waren nicht die Kennzahlen oder »Leistungsindikatoren«, die Hinweise auf das Fehlverhalten gaben. Die Ergebnisse hielten der Intuition erfahrener Wissenschaftler und der Neugierde von Kolleginnen und Kollegen nicht stand. Die Selbstkontrolle der Wissenschaft hat funktioniert.

Jan Hendrik Schön gestand einige Manipulationen schließlich ein, doch beharrte er darauf, die Daten verändert zu haben, um klarere Evidenz für tatsächlich experimentell beobachtetes Verhalten zu zeigen – ein hochgradig unwissenschaftliches Vorgehen.

In dem Verfahren der Bell-Labs wurde festgestellt, dass Schön allein für die Fälschungen verantwortlich war und insbesondere sein Arbeitsgruppenleiter Bertram Batlogg, der bei 18 der 21 von den Journalen schließlich zurückgezogenen Arbeiten als letzter Autor – und somit als verantwortlicher Arbeitsgruppenleiter – genannt wird, keine Mitschuld an den Fälschungen trug.⁵ Die Kommission tat sich sehr schwer, hier ein Urteil zu fällen – die DFG äußert sich in derartigen Fällen ganz klar, für sie ist »eine Ehrenautorschaft ausgeschlossen«. Batlogg hätte hier keinen Freispruch erhalten.

Batlogg wollte nachträglich am liebsten aus der Autorenliste der fragwürdigen Papiere gestrichen werden. Dabei gibt es bei seriösen Publikationen zuweilen Gedrängel: Im April 1998 erschien in *Physical Review C* ein zweieinhalbseitiger Artikel mit 38 Autoren.⁶ Für jede der zehn Institutionen folgte die Autorenanreihung der Konvention: an erster Stelle der hart arbeitende Wissenschaftler, an letzter Stelle der Leiter. Im November wurde dann in einem »Erratum« klargestellt: »We missed one of our collaborators in the author list who should have been included.« Ein weiterer Name wurde hinzugefügt – zur Verbesserung seiner Kennzahlen, für das Ritual der »objektiven Leistungsmessung«.

1 In naturwissenschaftlichen Veröffentlichungen wird an erster Stelle der Autor genannt, der die Arbeit im Wesentlichen durchführte – an letzter Stelle steht gemeinhin der Arbeitsgruppenleiter.

2 Das Peer-Review-System: Wissenschaftler beurteilen anonym eine eingereichte Arbeit, Korrekturen werden vorgeschlagen, eingearbeitet und wieder eingereicht. Schließlich wird die Arbeit zur Veröffentlichung angenommen oder abgelehnt.

3 Otto-Klung-Weberbank-Preis für Physik (2001), Braunschweig-Preis (2001), Outstanding Young Investigator Award der Materials Research Society (2002)

4 Der sogenannte Beasley-Report, www.alcatel-lucent.com/wps/DocumentStreamerServlet?LMSG_CABINET=Docs_and_Resource_Ctr&LMSG_CONTENT_FILE=Corp_Governance_Docs/researchreview.pdf

5 Die »DFG-Richtlinien zu guter wissenschaftlicher Praxis« führen aus:

»Autorinnen und Autoren wissenschaftlicher Veröffentlichungen tragen die Verantwortung für deren Inhalt stets gemeinsam. Eine sogenannte »Ehrenautorschaft« ist ausgeschlossen.«, www.dfg.de/download/pdf/dfg_im_profil/reden_stellungnahmen/download/empfehlung_wiss_praxis_0198.pdf

6 *Physical Review C* 57 (1998), S. 2040–2042, und »Erratum« in *Physical Review C* 58 (1998), S. 3012



Hans Richard
Brittnacher

Homo philologus – ein Nachruf

In einer kleinen amüsanten Fiktion lässt der englische Autor Alan Bennett die verdrießliche und ein wenig amtsmüde Queen die Freuden des Lesens entdecken.¹ Bei der obligatorischen Ausfahrt benutzt sie nach Möglichkeit die Kutsche, um huldvoll aus dem Fenster winken, aber gleichzeitig die Augen auf das den Passanten verborgene Buch in ihrem Schoß heften zu können. Für ihre Vorsichtsmaßnahme hat die Queen gute Gründe, wird doch ihre neue Leidenschaft vom Premierminister und ihrer Entourage voller Argwohn betrachtet. Als sie beginnt, sich Notizen zu ihren Lesefrüchten anzufertigen, deutet ihr Adjutant dies als Zeichen beginnender Geistesschwäche. Dass sie, weil sie in Gedanken bei Emma Woodhouse oder Jane Eyre weilt, innerhalb von 14 Tagen zweimal das gleiche Kleid trägt, erregt die Besorgnis der Hofkamarilla, die nach einem Tag in Apfelgrün an den Folgetagen zwingend Abricot und Aubergine erwartet. Wer schon die Kleiderordnung vernachlässigt, dem werden bald, davon ist man bei Hofe überzeugt, auch die Dienstgeschäfte entgleiten.

Wer liest, steht unter Verdacht. Denn das Lesen dämpft die Begeisterung für andere Tätigkeiten, es macht weich und empfindsam, wo doch einem Staatsoberhaupt Härte und eine erhabene Nonchalance gegenüber menschlichen Schwächen abverlangt werden. Für den Mangel authentischer Erfahrungen entschädigt das Lesen nur dürftig durch ein Übermaß an Empfindung und Nachdenklichkeit – was, wie man seit *Hamlet* weiß, in einer Spirale aus Reflexionsüberschuss und Handlungshemmung die Untätigkeit zuletzt auf Dauer zu stellen droht. Was er denn da lese, fragt der misstrauische Polonius seinen potenziellen Schwiegersohn, den melancholischen Dänenprinzen. Ach, entgegnet dieser, hellwach in seiner Schwermut, nichts weiter, nur: »Words, words, words!« Das beruhigt Polonius: Wer liest, wer sich dem verantwortungslosen Regime der Zeichen unterwirft und sich von ihren Launen bald hierhin, bald dorthin entfüh-

ren lässt, von dem ist kein Widerstand zu erwarten, keine konspirative Handlung zu befürchten.

Wer liest, leidet jedoch nicht nur unter Aktivitätsdefiziten, sondern auch unter Stimmungsschwankungen; bekümmert, dass ihm die Abenteuer des Fabrice del Dongo versagt, aber auch heilfroh, dass ihm die Prüfungen des Mendel Singer erspart bleiben – so oder so, der Leser ist nicht mehr Herr seiner selbst, gerät, eben noch himmelhoch jauchzend, rasch in bodenlose Trauer. Als Regentin ist die Queen in der Wahrnehmung ihrer Untertanen ein Neutrum, das Hände schüttelt, gesunden Menschenverstand, aber keine Seele hat. Als Leserin wird sie unversehens zum Menschen, deren Lektüreindrücke Rückschlüsse auf eine unvermutete sentimentale Seite der Regentin erlauben. Denn sogar die vermeintlich spröde Queen fühlt sich erleichtert, von den bitteren Liebeserfahrungen, in die Sylvia Plaths Geschichten intime Einblicke gewähren, verschont geblieben zu sein, aber beneidet die handfeste Lauren Bacall um ihre unverblümt mitgeteilten erotischen Erfolge.

Dass sie beim Lesen so unbeschwert vom Geplauder einer Leinwanddiva zu den literarischen Exerzitien einer schwermütigen Dichterin wechseln kann, charakterisiert die Leserin, auch eine von königlichem Geblüt, als labilen Charakter, von dem nicht einmal in Fragen des literarischen Geschmacks verlässliche Orientierungen zu erwarten sind. Leser lesen, was ihnen vor die Augen und in die Finger gerät – sie sind unsichere Kantonisten, Spielverderber und Eigenbrötler. Wer liest, zieht sich zurück, wird unzugänglich und ungesellig; er vertreibt sich nicht etwa die Zeit, wie ein populäres Vorurteil unterstellt, er verlangt mehr davon, wird zum Eiferer, der um jede Minute feilscht, die ihm das Leben zum Lesen lässt. Bennetts kleiner Roman ist die Geschichte einer nach Literatur Süchtigen, die sich von den Amtsgeschäften auf Entzug gesetzt fühlt. Sie interessiert sich nicht länger für diplomatische Konventionen, sondern nur noch für das



nächste Buch. Sie will keinem afrikanischen Schlächter mehr die Hand schütteln, mit keinem Kanzler über den Euro debattieren, sondern verstehen, warum das Anfeuchten eines Biskuits mit Tee Erinnerungen aufruft, in deren bengalischem Glanz die Ereignisse im bedeutungslosen Leben Marcells, von der Poesie der Sprache aneinandergereiht wie schimmernde Perlen, zu unvergänglicher Schönheit erblühen können.

Mehr will kein Leser – aber auch niemals weniger. Der Rücksichtslosigkeit des Lesers steht die Großmut der Literatur gegenüber: Das Lesen gewährt ein überwältigendes Gefühl von Indifferenz – den Büchern ist es gleich, wer sie liest. Im Akt einer unerhörten Egalität finden sich vor ihr alle Leser, die Queen wie der Stalljunge, unversehens Seite an Seite und durchstreifen das Reich der Fantasie inkognito, die Queen als Magd, der Stalljunge als General.

Der Leser ist kein Fantast aus eigener Kraft, er hängt am Tropf fremder Fantasien. In dem, der liest, so könnte man in Abwandlung eines Bonmots von Brecht sagen, hat man einen, auf den man nicht bauen kann, den geborenen Verräter: Er kennt nur eine Treue, die zu den Zeichen, die sich zu Worten und Sätzen verketteten und das Herz des Lesers schneller schlagen lassen, wenn sie ihn in die Traumlandschaften der Imagination entführen. Wer liest, entwickelt ein untrügliches Gespür für das, was die Welt ihm schuldig geblieben ist: Er zahlt es ihr heim durch einen fundamentalen Mangel an Loyalität. Heute hält er es noch mit Rastignac, morgen schon mit Vautrin. So ist der englische Hof zwar perplex, als die Queen abdankt, aber zuletzt doch ein wenig erleichtert, weil nun der Pressesprecher für das exzentrische Verhalten einer Königin, die ihre Untertanen beim Bad in der Menge nach ihrer letzten Lektüre fragt, nicht länger händeringend nach Erklärungen suchen muss.

Wegen der notorischen Unberechenbarkeit des Lesers lässt sich wohl auch leicht das Entsetzen vorstellen, von dem Napoleons Generäle im brennenden Moskau gepackt wurden, als sie ihren Feldherren im Lotterbett des Zaren finden, wo er sich, statt feindliche Imperatorinnen zu beglücken und ihre Armeen zu eliminieren, selbstvergessen der Lektüre von Liebesromanen widmet. In erbarmungslosen Märschen durch die brütende Hitze der russischen Steppe, durch die eisigen Winter in einem unbekanntem Land und durch blutige Scharmützel mit den Partisanen des greisen Feldmarschalls Kutusow war der Stolz Napoleons, die glorreiche »grande armée«, aufgerie-

ben worden: Nur noch 100 000 Soldaten, ein Sechstel der größten Armee, die bis dahin je in Marsch gesetzt worden war, hat schließlich Moskau erreicht. Aber der Zar ist geflüchtet, die Soldateska findet eine Stadt vor, die von ihren Bewohnern vor dem Verlassen in Brand gesteckt wurde.² Jetzt wäre die Zeit für eine jener wuchtigen Reden, mit denen der geniale Feldherr seine demoralisierten Soldaten auch in aussichtsloser Lage zu elektrisieren vermochte: Soldaten, vier Jahrtausende menschlicher Geschichte schauen auf euch herab, usf.

Im Gedächtnis der kulturellen Überlieferung verbindet sich der Ruhm Napoleons mit der Vorstellung von Effizienz, Sparsamkeit und Prägnanz. Ein Blick auf die Lagebeurteilung seiner Generäle reichte aus, taktisch richtige Entscheidungen zu treffen. Aus der historischen und politischen Literatur hat er sich mit einem sicheren Blick für das Wesentliche eine solide Bildung angeeignet, die seinen instinktiv richtigen politischen und militärischen Entscheidungen zugrunde lag. Aber der versierte Historiker und Stratege ist auch ein Mann der Tat, er muntert seine Männer auf, packt hier mit an, hilft dort mit aus, arbeitet bis an den Rand der Erschöpfung, schläft nur wenige Stunden – seine Arbeitsleistung grenzt an die eines in den reformierten Studiengängen aktiven Hochschullehrers. Immer ist Napoleon Herr der Lage, er gibt Befehle, erteilt Anweisungen, entwirft Strategien, plant voraus – würde er auch noch Drittmittel einwerben, stünde das Urteil fest: Der Mann ist exzellent!

Im brennenden Moskau aber hat Napoleon das Feldbett mit dem weichen Pfuhl des Zaren vertauscht – und als ob ihm erst jetzt, angesichts der Agonie seiner Armee, das Wissen um die längst schon erfolgte militärische Niederlage aufginge, verfällt der Spartaner auf dem Kaiserthron einer zügellosen Apathie. Der Kenner militärischer Rapporte und politischer Memoiren, der Mann des entschlossenen Urteils und des knappen Befehls liegt im Bett – und liest Romane. Statt des entscheidungsfreudigen, scharfsinnigen, begierig Informationen fordernden Mannes tritt ein schlampig gewordener Befehlshaber auf, der sich Handlungszwängen entzieht, indem er in eine von der Providenz poetischer Gerechtigkeit gelenkte Welt eintaucht.

Was alle Anzeichen politischer Fahnenflucht und unrühmlicher Selbstdistanzierung erkennen lässt, zeigt unter dem gelassenen Blick des Kulturhistorikers auch eine erfreulichere Seite: Es belegt die ungeheure Lebensmacht, die einst das Lesen besaß. Napoleon wimmelt



seine Generäle ab, weil er mit anderem, Wichtigerem beschäftigt ist: Wir haben uns, da bin ich mir sicher, den lesenden Napoleon als einen glücklichen Menschen vorzustellen. Sein Glück ist freilich nicht mehr das seiner Soldaten, es ist das eines Egoisten, der rabiat alle seine Verbindlichkeiten aufkündigt, um lesen zu können – und wenn dabei die Welt zum Teufel geht. Zwischen der literarischen Lust und der Pflicht des Tages klafft ein zu meist unversöhnlicher Abstand. Denn beim Lesen sind wir, ob wir nun an der Seite eines im Verlies schmachtenden Edmond Dantès die Stunde der Vergeltung herbeisehnen oder mit gebrochenem Herzen zusehen, wie Franz Biberkopfs Versuche, anständig zu bleiben, kläglich scheitern, ob wir an der Seite eines einbeinigen Kapitäns gegen ein weißes Meerungeheuer wüten oder mit einer in der französischen Provinz emotional verkümmerten Arztgattin mitleiden, zu einer Tiefe der Empfindungen fähig, die im Alltag ruinös wäre. Das Lesen erinnert uns an die Außenstände einer mit glücklichen Erfahrungen geizenden Geschichte. Das Lesen beglückt und verführt ad hoc, aber seine virtuellen Ekstasen geben keine Ruhe und beharren auf unverjährenen Ansprüchen – solange wir noch lesen, geben wir uns nicht geschlagen. Die Geschichte des Lesens bilanziert Glück und Unglück und hält den Abstand zwischen dem Glück des Einzelnen und seiner Verpflichtung aufs Gemeinwohl als abgründige Erfahrung versagten Glücks präsent. Wohl dem, der liest, wehe der Welt, in der nicht gelesen wird!

Wie jede andere Kulturtechnik auch hat das Lesen eine Geschichte, und diese Geschichte hat einen geschlechtsspezifischen Index. Der lesende Napoleon, der Mann mit dem Buch in der Hand, gehört in die Archäologie der Moderne. Bücher, darüber informiert auch die Kunstgeschichte, finden sich eher in den Händen von Frauen. Ob bei Balthus, Corot oder Renoir, bei Roussel, Valotton oder Matisse, Gainsborough oder Gerhard Richter – lesende Frauen blicken in Bücher oder vielmehr: Sie blicken an den Büchern vorbei, weil das, was sie gelesen haben, sie ins Träumen brachte. Jetzt betrügen sie, einstweilen noch in Gedanken, ihre Männer, so wie die Heldinnen, von denen sie gerade gelesen haben; sie tauschen mit anderen Leserinnen Geheimnisse aus, die nie ein männliches Ohr hören wird, tauchen mit dem Buch in der Hand auf den Grund ihrer Seele und erwachen in schattigen Parkanlagen zu einem zweiten Leben. Der Zauber der Lektüre teilt sich Frauen offenbar eher mit als Männern – Alan Bennetts *Souveräne Leserin* ist

nur ein weiteres, gewiss nicht das letzte Beispiel. Der moderne Mann liest eher selten, denn Männer haben ihrem Selbstverständnis nach dort präsent zu sein, wo sie Macht ausüben – also eben nicht, wenn sie im Bann der Lektüre stehen. Deshalb sehen wir Männer am Steuer eines Autos, am Tresen einer Kneipe, im Cockpit eines Flugzeugs. Der Mann hält Steuerknüppel in der Hand, Taktstöcke, Handys, Skalpelle, Gläser oder Waffen, aber keine Bücher. Früher studierte er immerhin noch Straßenkarten, jetzt kommuniziert er mit einem satellitengestützten Ortungssystem, das er auch noch zärtlich »Navi« nennt. Seinen Platz im Bildungsbürgertum, das jetzt Talkshow heißt, verdient er sich, weil er, des ewigen Geredes leid, lieber spricht, statt zuzuhören; und des Lesens schon lange leid, schreibt er – selbst wenn er nicht schreiben kann, was sich leicht beim Durchblättern aktueller Bestseller, seien es nun die Herzenergießungen eines bayrischen Torwarts oder eines pöbelnden Rappers, bestätigen lässt.

Der Leser wird so zum Abbild einer untergegangenen Zeit: wo der Mann sich noch vorübergehend der Regie eines Traums anzuvertrauen wagte. Das macht das Bild des lesenden Napoleon so ergreifend: Der Trotz, mit dem er ein paar Tage lang auf die Zeitgeschichte pfeift und sich ganz der Welt der Zeichen überlässt, getrieben nicht länger vom Verlangen, ein fremdes Reich zu unterjochen, sondern den nächsten Roman zu lesen. Es gibt wohl keinen kulturellen Akt, in dem sich Rücksichtslosigkeit und Friedfertigkeit so friktionslos miteinander verbinden. In anrührenden Prosaminiaturen hat Walter Benjamin das kindliche, selbstvergessene Lesen als einen Vorgang beschrieben, der mehr mit Einverleibung als Einfühlung zu tun hat. Und selbst ein sonst so parfümierter Autor wie Hofmannsthal zeigt eine erstaunliche Empathie mit dem plebejischen Geschmack des viel Lesenden, wenn er ihn mit einem Süchtigen vergleicht: Er »taumelt von Buch zu Buch, wie Don Juan von Frau zu Frau [...] er lehnt wie ein Trinker an einer logubren Wand, vor der sich plötzlich ein Todesabgrund aufthut, aber da – wie vor dem Trinker die Flasche – zeigt sich das neue Buch und er beugt sich darüber, vergisst sich.«³

Es mag Gesellschaften ohne Schrift geben, aber keine ohne Lektüre. Die Geschichte des Lesens reicht von einer Zeit der intensiven Lektüre, in der wenige Leser wenige Bücher – oft nur eines: das Buch der Bücher, die Heilige Schrift – lasen, über eine Phase der extensiven Lektüre, in der viele Leser sich über viele Bücher beug-



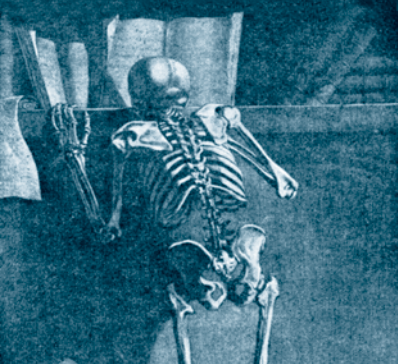
ten, bis zu einer Zeit des exzessiven Lesens, der im Wust von Belletristik, Ratgeberliteratur, Zeitungsmeldungen und elektronisch übermittelten Botschaften allmählich die Konturen traditionellen Lesens abhandenkommen. Will eine Gesellschaft sich Rechenschaft darüber geben, woher sie kommt, darf sie die Geschichte der in ihr üblichen, der von ihr favorisierten und erst recht die der von ihr verbotenen Lektüren nicht vergessen. Hier hat die Philologie ihren Platz: Sie liefert einer Gesellschaft historische Reflexion und mittel- und längerfristige Orientierungen. Wenn aber schon der, der liest, zum Fossil wird – wie muss es dann um den stehen, der das Lesen zu seiner Profession gemacht hat? Um den, der nicht nur professionell liest, sondern der sein beim Lesen erworbenes Wissen um das Lesen an die nächste Generation von Lesern weitergeben will?⁴

Immer wieder hört man von Studierenden, die ihr Studium abbrechen, weil sie den wissenschaftlichen Umgang mit der Literatur, die Philologie, als eine Zumutung empfinden, als unsittliche Annäherung, als seien Philologen lüsterne Greise, die einer keuschen Susanna im Bade in unzüchtiger Absicht zu nahe getreten seien. Es gehört zum Defätismus des Fachs, dessen Versuchungen sogar renommierte Philologen gelegentlich erliegen, den Literaturwissenschaftler geradezu als Totengräber der Literatur zu betrachten. Es ist ein uralter Vorwurf, dem das Alter nichts von seiner Zählebigkeit nimmt: Der Philologe sei eine Kreatur, die sich parasitär von dem mäste, was ein anderer geschrieben habe und was er selbst niemals schreiben könne. »Ich frage mich«, so Elias Canetti, »ob es unter denen, die ihr gemächliches, sicheres, schnurgerades akademisches Leben auf das eines Dichters bauen, der in Elend und Verzweiflung gelebt hat, *einen* gibt, der sich schämt.«⁵ Der Vorwurf, Literaturwissenschaft nur zu betreiben, weil einem selbst zum Schreiben die Begabung fehle, ist uralte. Ihm gesellt sich gern jener der Gelehrsamkeit, vulgo: staubrockener Langeweile, und schließlich auch noch der gekränkter Eitelkeit: Forschungsbeiträge von Philologen in Fachzeitschriften sind demzufolge nichts als Duftmarken frustrierter Intellektueller, bei denen es zum Schriftsteller nicht reichte. Goethe, der nicht nur die bedeutendsten Dramen, Romane und Gedichte der deutschen Literatur schrieb, sondern offenbar auch den Ehrgeiz verfolgte, Zitate für jeden, aber auch wirklich jeden Gebrauch zu liefern, verglich die »Professoren und ihre mit Zitaten und Notaten überfüllten Abhandlungen, wo sie rechts und links abschweifen und die

Hauptsache vergessen machen, mit Zughunden, die, wenn sie kaum ein paarmal angezogen hätten, auch schon wieder ein Bein zu allerlei bedenklichen Verrichtungen aufhüben, sodaß man mit den Bestien gar nicht vom Flecke komme«⁶.

So gesehen sind wir Philologen eine verdammt traurige Spezies, wenn wir in unserer Unfähigkeit zum Leben nicht zugleich so zum Lachen wären. Wohl keiner hat den Philologen und das, was er schreibt, so boshaft und treffsicher aufs Korn genommen wie Friedrich Nietzsche; »An dem Buche eines Gelehrten ist fast immer auch etwas Drückendes, Gedrücktes: Der ›Specialist‹ kommt irgendwo zum Vorschein, sein Eifer, sein Ernst, sein Ingrim, seine Ueberschätzung des Winkels, in dem er sitzt und spinnt, sein Buckel – jeder Specialist hat seinen Buckel. Ein Gelehrten-Buch spiegelt immer auch eine krummgezogene Seele [...] Man sehe seine Freunde wieder, mit denen man jung war, nachdem sie Besitz von ihrer Wissenschaft ergriffen haben [...]. Ach, wie sie selbst auf immer nunmehr von ihr besetzt und besessen sind! In ihre Ecke eingewachsen, verdrückt bis zur Unkenntlichkeit, unfrei, um ihr Gleichgewicht gebracht, abgemagert und eckig überall, nur an Einer Stelle ausbündig rund, – man ist bewegt und schweigt, wenn man sie so wiederfindet.«⁷ Das also sind nach Auskunft Nietzsches die Philologen: Ewiggestrige, nutzlose Existenzen, Ritter von der traurigen Gestalt, denen man sogar die Windmühlen genommen hat, Menschen ohne Witz und Leidenschaft, Sonderlinge mit skurrilen Vorlieben und körperlichen Gebrechen, versessen auf Buchstaben, auf Surrogate, nicht aufs wirkliche Leben – Methadonjunkies, die guten Stoff nicht mehr zu schätzen wissen.

Philologie heißt ›die Liebe zum Wort‹. Aber diese Liebe muss, soll sie nicht verdorren, auch gepflegt werden. Der professionelle Gelehrte, der das Gegenteil von dem verkörpert, was wir uns unter einer ästhetischen Existenz vorstellen, ist kein Feind der Literatur, nur weil er Wissenschaftler ist. Aus *Liebe* zur Literatur ist der Philologe fleißig, streng und skrupulös. Er muss die Regeln nennen können, die einem Dichter als intuitive Grammatik zur Verfügung stehen. Die Aufgabe eines Philologen besteht darin, peu à peu, aber konsequent, die wilde, selbstvergessene Lektüre durch einen Vorgang des geduldigen, prüfenden, innehaltenden, zurückblätternden Lesens zu ersetzen. Im Übergang vom Lesen zur Philologie wiederholt sich auch ein historischer Wechsel, den die Rezeption des literarischen Wortes selbst erfahren hat:



Einst wurde laut gelesen, vielleicht, wahrscheinlich sogar, auch getanzt und getrommelt, das Lesen erfasste den ganzen Körper, war ein elementarer Zwang, ein Akt physiologischer Ausschließlichkeit. Heute lesen wir leise: Es war eine geradezu erschütternde Erfahrung, als Augustinus beim Besuch des Bischofs Ambrosius in Mailand die Erfahrung machte, dass auch ein stummes Gespräch mit den Buchstaben möglich ist: Taub und blind für die Welt um ihn her, war Ambrosius zutiefst bewegt im Herzen, lauschte einem ins Seelenleben entrückten Geschehen, das der äußeren Welt unsichtbar geworden war und doch in ihm glühte.⁸

Der Philologe liest nicht nur leise, er liest stumm. Die diakritischen Zeichen einer historisch-kritischen Ausgabe etwa lassen sich phonetisch gar nicht artikulieren. Der Philologe muss stumm lesen, weil er nur so auch bei Verstand bleibt. Samuel Taylor Coleridge hat den Akt der Lektüre einmal als »willing suspension of disbelief«⁹ charakterisiert, als die bereitwillige Aufhebung jeden Zweifels für die Dauer der Lektüre, und wenn wir Jules Verne auf einer seiner »voyages imaginaires« begleiten, etwa jener, die seine Helden zum Mittelpunkt der Erde führt, sind wir gut beraten, diesen Vorschlag zu beherzigen. Der Philologe jedoch stellt keinen seiner Zweifel zurück – nicht einen. Der Philologe ist ein geborener Querulant, er traut nichts und niemandem und schon gar nicht einem anderen Philologen. Und das ist gut so. Der Philologe liest auch nicht, um der Welt zu entfliehen, weder hingeworfen noch kontemplativ versunken, sondern stumm, distanziert und hellwach: Er unterbricht sich, macht Notizen, vergleicht, zweifelt, prüft, denkt nach.

Ist das wirklich so schlimm? Tötet dieses Studium, wovon es doch lebt: die Literatur? Susan Sontag hat vor Jahrzehnten in einem seinerzeit intensiv diskutierten Essay *Against Interpretation* anstelle der Hermeneutik eine Erotik der Literatur gefordert, die das philologische Handwerk hinter sich lässt und ihrer Empathie vertraut.¹⁰ Ich möchte das genaue Gegenteil vorschlagen, nämlich die Erotik der Hermeneutik anzuerkennen, die Literaturwissenschaft als eine von Epikuräern der Kultur betriebene Technik der Verfeinerung und Stimulation der Lektüre zu rühmen, die unsere kulturelle Existenz nicht beschränkt hat, sondern bereichert.

Warum soll der Literatur versagt sein, was in anderen Bereichen des Lebens als selbstverständliche kulturelle Entwicklung angesehen wird? Wir reißen die Karotten nicht mehr aus dem Boden und schlucken sie, noch mit

Erde daran, herunter, sondern garen sie in Kalbsfond und glasieren sie mit Butter und Zucker. Wir fallen Kühe nicht auf der Weide an und reißen ihnen mit bloßen Zähnen ein Stück aus der Keule, sondern führen diese, bei milder Hitze, mit Lorbeer und mit viel Bordeaux, ihrer Vollendung entgegen. Wir trinken keinen vergorenen Most aus Abfall, sondern eine Cuvée aus Cabernet und Syrah-Trauben mit Kirschtönen, wir besuchen nicht das Ohnesorg-Theater und amüsieren uns über inkontinente Großväter, sondern fiebern in der Schaubühne mit einer verletzten und in ihrer Verzweiflung maßlos verletzenden Hedda Gabler; und lieber als DJ Ötzi hören wir Pergolesi – oder meinethalben auch Black Eyed Peas. Dass auch der Mainstream der populären Kultur mittlerweile die hermeneutische Fantasie herausfordert, belegt ihre Leistung, auch am Unscheinbaren die zentripetalen Kräfte der ästhetischen Entgrenzung wahrzunehmen, so wie sie auch am Spektakulären verborgene Geheimnisse zu enthüllen vermag.

Dem wird niemand widersprechen. Die Kultivierung der Sitten wird gemeinhin nicht als Abschied von der Kultur gedeutet. Wir dürfen unsere Zunge verfeinern, unsere Geschmacksnerven entwickeln, unsere Ohren sensibilisieren, unsere Augen sehen lehren und unsere Wahrnehmung schärfen – im Fall der Lektüre aber sollen wir roh und unbehauen bleiben wie die Cro-Magnon-Menschen, so als garantiere der simple Sachverhalt, den Klauen des Analphabetismus entkommen zu sein, bereits eine ausreichende Voraussetzung für authentische literarische Erfahrungen. Als sei Lektüre ein schamanistisches Ritual, erfahrbar in seinem archaischen Charakter vorzugsweise am Lagerfeuer und ersatzweise noch im kindlichen Lesen unter der Bettdecke mit Taschenlampe, nimmermehr aber am Schreibtisch und mit Bleistift in der Hand. Als dürfe man von literarischer Erfahrung nur sprechen, wenn greise Erzähler bedeutsam murmeln und ergriffene Zuhörer in Zuckungen verfallen, niemals aber im akademischen Alltag, wo Dozenten angeblich das doppelte Kunststück zuwege bringen, mit fachlicher Terminologie erst dem literarischen Text seine Unschuld zu rauben und dann auch noch zuvor leidenschaftliche Leser in Tiefschlaf zu versetzen. Als sei schon das Wissen um unterschiedliche Erzählperspektiven ein Sakrileg, mit dem man das Heiligtum eines Textes schände, als nähe, wer Allegorien und Chiasmen erkennt, der Literatur das Leichentuch.

Die Philologie macht die Welt nicht besser – sie maßregelt die Dichter, drangsaliert die Studierenden und ver-



schleißt das Leben der Gelehrten, aber eines tut sie nicht: Sie schmälert nicht den Reiz der Lektüre. Im Gegenteil: Sie erhöht ihn. Das setzt freilich ein Leben voraus, das sich Zeit fürs Lesen nimmt: so langsam, geduldig und beständig, wie Nietzsche, der bei allem Spott über die Philologen wusste, was er an ihnen als Lesern hatte, es sich im Vorwort zu seiner *Morgenröthe* wünscht: »Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor Allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden –, als eine Goldschmiedekunst und -kennerschaft des *Wortes*, die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht *lento* erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nöthiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der ›Arbeit‹, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit Allem gleich ›fertig werden‹ will.«¹¹ Diese Geduld, das Entzücken am treffenden Wort, das Staunen über die Kraft der Metapher, über den Zauberbann der sprachlichen Fügung und die Erschütterung beim unerwarteten Durchblick auf ihre Abgründe, haben in der trostlosen Betriebsprosa der neuen Philologie keinen Ort mehr. Der Exzellenzwahn der neuen Bildungspolitik und die Hysterie ihres Jugendlichkeitskultes hat systematisch die Lehre und das Lesen, das wilde so gut wie das philologische, entwertet. Wenn sogar in den Tempeln der Philologie, etwa dem altherwürdigen Literaturarchiv in Marbach, nassforsche Manager nicht nur dem Nachwuchs, sondern auch schon seinen Betreuern à tout prix Jugendlichkeit abverlangen, als sei der Philologe ein Fußballer, der im vierten Lebensjahrzehnt schon zu gichtbrüchig sei, um Ball und Wort noch halten zu können, so verrät dies ein neues Verständnis von Philologie als einer Art sportiven Eventmanagements. Förderungswürdig ist die Philologie nicht wegen der Relevanz der aus dem Text entwickelten Fragestellungen, sondern wegen der Fitness der Antragsteller und der Frequenz der von ihnen so geschmeidig in Umlauf gebrachten Keywords des akademischen Snobismus, mit denen die unter der Antragsflut ächzenden Gutachter angefütert werden. Die vornehmliche Aufgabe der Philologie besteht demzufolge nicht länger in der Rekonstruktion von Sinnhorizonten, sondern in der Fließbandfertigung von Anträgen auf Mittelakquise. Die neue Textsorte ›Cluster-Antrag‹ hat eigentümliche Fliehkräfte freigesetzt, die immer mehr Hochschullehrer – die noch so heißen, obwohl sie längst nicht mehr lehren, sondern

Drittmittel einwerben – in die Umlaufbahn befördern, wo sie als Trabanten um eine leere Mitte kreisen, in der betäubt ein großer Wille steht, was sie, die nichts gelesen haben, nicht verstehen, was ihnen aber dennoch bzw. deshalb mit der weiteren Ermäßigung von Lehre vergolten wird. Denn der neue Philologe hat »drittmittelaktiv« zu sein, nicht belesen. Unterrichten soll er schon gar nicht, sondern in Exzellenzclustern seine Terminologie tunen. Man könnte dies als den performativen Selbstwiderspruch der neuen Hochschulpolitik bezeichnen, die ihre Philologen mit dem Auftrag betraut hat, beflissen und gut gelaunt an der Beseitigung ihrer selbst mitzuwirken.

1 A. Bennett: *Die souveräne Leserin*. Berlin 2008

2 Pointiert ist das Abenteuer dieses wahnwitzigen militärischen Unternehmens in der Arbeit von A. Muhlstein nachzulesen: *Der Brand von Moskau. Napoleon in Russland*. Frankfurt am Main/Leipzig 2008

3 Hofmannsthal in Notizen zum nicht ausgeführten zweiten Teil seines *Gesprächs über Gedichte*, das dem Leser gelten sollte. In: H. v. Hofmannsthal: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, hg. von R. Hirsch, Bd. 31: *Erfundene Gespräche und Briefe*. Frankfurt am Main 1991, S. 333

4 Aufschlussreich hierzu H. Schlaffer: *Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewusstseins und der philologischen Erkenntnis*. Frankfurt am Main 1985

5 E. Canetti: *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*. Frankfurt am Main 1976, S. 251

6 J. D. Falk: *Goethe aus näherem persönlichen Umgang dargestellt*. Leipzig 1850, S. 76f.

7 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders.: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hg. von C. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York 1980, Bd. 3, S. 614f.

8 Dazu, und nicht nur dazu, A. Manguels hinreißende Studie: *Eine Geschichte des Lesens*, Frankfurt am Main 2008, hier vor allem S. 93–116

9 S. T. Coleridge: *Biographia literaria: or biographical sketches of my literary life and opinions*, hg. von G. Watson [1817]. London 1984, passim

10 S. Sontag: »Gegen Interpretation«, in: dies.: *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*. Frankfurt am Main 1982, S. 11–22

11 F. Nietzsche: *KSA*, a. a. O., Bd. 3, S. 17



Michael Oppitz

Wozu Rituale?

Ein Gespräch mit Wolfert von Rahden

GEGENWORTE: Herr Oppitz, ›Ritualisierungen‹ erscheinen im allgemeinen Verständnis vor allem als ein Untersuchungsobjekt der Ethnologie, die sich bekanntlich in der Hauptsache mit einem bestimmten Typus von Gesellschaften oder Gemeinschaften beschäftigt, den man als ›Stammesgesellschaft‹ bezeichnen könnte. Was sind denn für den Ethnologen ›Rituale‹?

Oppitz: Gleich vorweg möchte ich feststellen: Der Begriff des Rituals hat eine derartige Inflationierung erfahren, dass man eigentlich nicht mehr weiß, ob überhaupt noch von gleichen Dingen geredet wird. Aus diesem Grunde halte ich es für nicht unangebracht, wenn man jetzt – eh die Ethnologie ganz ihre Stimme verloren hat – noch einmal auf sie hört und sich klarmacht, was man sich unter Ritualen unter ihrer Perspektive vorstellen könnte. Da gibt es zwar auch enorm viele Unterschiede, Auseinandersetzungen und Streit, vor allem auf der Ebene der ›Überreiter‹, der sogenannten Theoretiker ...

Sie meinen ›Überflieger‹ ...?

... mit ›Überreiter‹ meine ich jene, die nur auf dem Surfbrett der Theorie über den Wogen der Dinge sich bewegen. Das ist ja auch eine der maßgeblichen Krankheiten des Wissenschaftsbetriebs, dass die Leute sich nicht konkret mit Dingen auseinandersetzen, sondern immerzu auf dem höchsten Begriffsniveau argumentieren. Und bekanntlich kann man sich auf dem höchsten Begriffsniveau sehr schnell fortbewegen, ohne dass man am Ende überhaupt etwas gesagt hat.

Aber zurück zu den Ritualen ...

Also, was versteht ein Ethnologe unter einem Ritual? Unter einem Ritual versteht der Ethnologe zunächst einmal ganz simpel: zeremonielle Vorgänge, die sich im Rahmen einer Religionspraxis zeigen und ausgeübt werden. Das ist das älteste und das klassische Verständnis von Ritual. Selbstverständlich kann man auf alle gesell-

schaftlichen Ereignisse den Ritualbegriff anwenden, und zwar in allen Gesellschaften, die es gibt. Nur fragt sich dann, gewinnt man damit etwas? Man könnte natürlich auch sagen, vielleicht gewinnt man etwas, wenn man feststellt, dass es in der Religionspraxis und in der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis Abläufe gibt, die zwar einen anderen Gegenstand besitzen, aber in sich selber – zum Beispiel in der Verlaufsform – möglicherweise Ähnlichkeiten haben. Und dann wäre eine Verwendung des Ritualbegriffs im übertragenen Sinne, also nicht nur auf die Religionspraxis eingeschränkt, in einer gewissen Weise gerechtfertigt. Aber mir scheint es als Allererstes wichtig, dass man sieht: Was versteht man in der Religionsausübung als ein Außenstehender, das heißt als Ethnograf, unter Ritualen. Rituale können Dinge sein, die getan und gesagt und gestisch vorgeführt werden. Rituale sind Handlungen, die gewissen Mustern folgen. Und das Interessante an den Ritualen ist ihre Mehrdimensionalität: Es gibt kaum Rituale – in den Gesellschaften, mit denen sich die Ethnologie herkömmlicherweise befasst –, die nur auf der Handlungsebene, nur auf gestischer Ebene oder nur auf der sprachlichen Ebene funktionieren. Sie funktionieren tatsächlich stets – und manchmal gleichzeitig – auf allen drei Ebenen.

Und welche soziale Funktion erfüllen Rituale?

Alle Rituale, profane wie religiöse Rituale, erfüllen die Funktion, die daran Teilnehmenden zumindest für die Zeit des Rituals gemeinschaftlich miteinander zu verbinden.

Könnte man von ›Wissensritualen‹ sprechen? Wenn ja, um welchen Typ von Wissen handelt es sich hier?

Ich bleibe jetzt einmal eng bei der Ethnologie. Man kann immer dann, denke ich, von ›Wissensritualen‹ sprechen, wenn in einem als Ritual definierten Ablauf Dinge zur Sprache kommen, in denen ein besonderes Wissen vorge-



führt wird. Dann könnte man das ›Wissensritual‹ nennen. Das ist im Grunde genommen die Vorführung des Wissens der religiösen Spezialisten. Sie leiten die Handlungen mit ihrem besonderen Wissen vor einem ansonsten eher stummen Publikum.

Es gibt also zunächst eine Arbeitsteilung in der Ritualpraxis selbst ...

In der Tat – nehmen wir die Messe in der katholischen Kirche: Da ist einer, der macht vor und leitet an. Das ist der Pfarrer, der kann »Ave Maria« auf Latein, und wenn der Messdiener das auch kann, umso besser. Der Messdiener sollte auch ein wenig von dem besonderen Wissen des Spezialisten mitbringen. Die Gemeinde in geringem Maße auch: Sie sollte zumindest wissen, wann man niederkniet, aufsteht, sich setzt, ein Kirchenlied singt, aber sonst ist sie meist passiv. Natürlich, alle, die dabei sind, sind eingebunden. In den sogenannten ›einfacheren‹ Gesellschaften – das sind sie meistens nicht, sie sind sehr kompliziert – ist es so, dass der Laie, der am Wissen des Spezialisten teilhat, in die Aktivitäten stärker als in dem erwähnten Beispiel von der katholischen Kirche eingebunden ist. Wird beispielsweise ein Ritual für einen Kranken veranstaltet, dann müssen alle Familienmitglieder aktiv werden. Sie müssen Holz holen, sie müssen Feuer machen, sie müssen Schnaps parat haben für den Priester, sie müssen sehen, dass es zu essen gibt für alle, die da hinkommen. Manchmal ist in den Ritualen, die in den Häusern stattfinden, sehr viel los ...

An welche Regionen denken Sie da? Wo würde denn so ein Heilungsritual stattfinden?

Nun, praktisch in allen herkömmlichen Lokalreligionen findet das Ritual nicht in einem Tempel, sondern im Wohnhaus statt. Jeder, der dabei ist, hat seinen kleinen Part. Aber es muss auch ein Chef da sein, ein Experte, ein Priester oder ein Schamane. Also ein Spezialist, der genau weiß, wie die Abläufe aussehen und was man da tut, sagt und wie man sich gestisch verhält. Alle anderen verhalten sich nach seinen Anweisungen. Er, der Fachmann, ist der Motor des Ganzen und der Komponist des Rituals. Die Frage »Wie ist ein Ritual zusammengesetzt?« muss meiner Ansicht nach neu gestellt werden, unter dem Gesichtspunkt mobiler Fertigteile. Es gibt Fertigteile auf dem Niveau der physischen Handlungen, der Gesten und Stimmungen, und Fertigteile auf dem Niveau der Sprache, der Formeln, Gesänge und Gebete. Diese setzen

sich, je nach Anlass und Adressat des Rituals, unterschiedlich zusammen, gespeist aus einem Reservoir, das alle Elementarteile des religiösen Wissens speichert. Die Art der akuten Komposition – das ist dieses oder jenes Ritual dieses oder jenes Spezialisten und seiner ad hoc zusammengewürfelten Gemeinde. Die Zusammenfügung der Elementarteile ist wie die Satzaussage zusammengesetzter Wörter: Die Elementarteile des Rituals sind die Wörter, das ganze Ritual ist die Satzaussage.

Könnte man diese ›Elementarteile‹ des Rituals denn auch für ›Satzaussagen‹ in moderneren Gesellschaften auffinden? Oder anders gefragt: Ist die Denkfigur des Rituals auf heutige Gesellschaften übertragbar, und in welchen Bereichen könnte das funktionieren? Vom Bereich der Religion einmal abgesehen, wie verhält es sich mit anderen gesellschaftlichen Feldern, etwa denen der Wissenschaften?

Ich weiß, Sie wollen natürlich darauf hinaus, dass man das übertragen kann. Seit den *Mythen des Alltags* von Roland Barthes haben wir gesehen, dass es fruchtbar sein kann, bestimmte Begriffe, die die Ethnologie für sich beansprucht hatte und in einer recht engen Weise definiert hat, auf andere Phänomene zu übertragen. Barthes hat das wunderbar gemacht. Er hat verschiedene Dinge als ›Mythos‹ definiert. Etwa eine DS, einen Citroën oder die Aktentasche des Abbé Pierre als Mythos zu definieren ist natürlich zunächst einmal etwas weit hergeholt – aber es kommt ja am Ende darauf an, wie amüsant und witzig und wie einleuchtend das ist, was da gesagt wird. Und wenn man das akzeptiert, dann wird man meiner Ansicht nach selbstredend auch alles Mögliche in unserer Gesellschaft als ›Ritual‹ kennzeichnen können. Dann kann ein Fußballspiel, eine Begrüßung, eine Hochzeit, dann kann vieles als Ritual gesehen werden, und dann ist man sehr schnell bei einer Inflation. Aber wenn es en détail an konkreten Beispielen vollzogen wird, können da sehr erhellende Resultate herauskommen.

Nehmen wir als »konkretes Beispiel« den akademischen Bereich: Haben wir nach dem Enritualisierungsschub der 68er mit dem Leitspruch »Unter den Talaren der Muff von 1000 Jahren« nunmehr eine Renaissance des Rituals auch im Akademischen? Was sagt der Ethnologe, vielleicht der Ethnologe der eigenen Gesellschaft, dazu? Gibt es heute eine Wiederkunft des akademischen Rituals, und zeigt sich da eine gewisse Hartnäckigkeit – um



nicht zu sagen, eine ›anthropologische Grundstruktur‹ –, also ein Bedürfnis nach Ritualisierung, das ›tief sitzt‹?

Jeder, der sich analytisch mit Phänomenen auseinandersetzt, also auch mit Ritualisierungen, steht schon mit einem Bein in der Sabotage, der Distanz, der Absage. Der eigenen Gesellschaft gegenüber ist die Distanzierung größer als die, welche ein Ethnologe an den Tag legt, der eine lokale Gesellschaft auf Neuguinea studiert. Er muss ja erst einmal lernen, wie diese Gesellschaft funktioniert, welches ihr Stil, ihre Regeln, ihr Ethos sind. Der Leistungsdruck, den die Gesellschaft dem Einzelnen auferlegt, und damit der Wunsch, sich ihren Normen zu widersetzen, ist in der eigenen Gesellschaft größer als einer fremden gegenüber.

Wenn man von der Wiederkehr des Rituals spricht in einer doch eher ›säkularisierten‹ Gesellschaft, wie wäre das denn zu deuten: Macht das Heilige das Ritual oder das Ritual das Heilige? Ist es so, dass sich säkulare Bereiche, wenn sie sich ritualisieren, damit auch aufwerten, überhöhen? Durch das Ritual bekämen sie dann eine neue Dimension der Autorität – ohne die alten ›Satzaussagen‹ als Konterbande mitzuschleppen. Es bleiben also Formen des Rituals übrig, Zeremonien, die neu interpretiert werden müssen, weil die alten Aussagen des Rituals als überholt oder ›erledigt‹ gelten. Aber ganz verzichten auf die Riten will man nicht, weil sie einen gewollten Effekt produzieren.

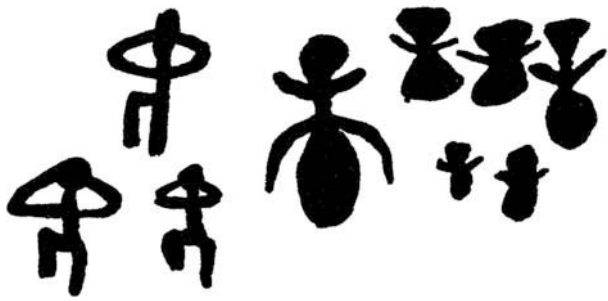
Wir sind natürlich irgendwie empfindlich bei dem Begriff des Rituals in unserer Gesellschaft. In vielen Gesellschaften gibt es gar keinen Oberbegriff, da gibt es immer nur spezielle Namen für bestimmte Rituale. Aber in unserer Gesellschaft ist es so, dass wir empfindlich reagieren, weil wir meinen, in dem Begriff des Rituals stecke etwas, das man als ›Hülse‹ bezeichnen könnte. Rituale seien Hülsen, in die Inhalte gefüllt werden, und weil es Hülsen sind, seien sie nichts wert. Das ist natürlich locker gesagt. Wenn man Rituale als Formen begreift, dann sind das Formen, die etwas formen, das heißt, die etwas zusammenhalten für die Zeit, die es dauert. Von daher gesehen kann man den Begriff der Hülse auch wieder akzeptieren, aber nicht mit dem negativen Beigeschmack. Ich glaube übrigens nicht, dass sich Rituale abgeschafft hatten in den Sechzigern und dann später wieder aufgetaucht sind. Die sind immer da gewesen, und die werden immer bleiben. Wo immer Menschen in Gruppen auftreten, werden sie für sich Umgangsformen entwickeln, die

eben eine gewisse Hülsenqualität haben, und die könnte man dann auch als Rituale bezeichnen. Alle Umgangsformen sind Rituale in einem gewissen Sinne, aus dieser Perspektive. Das heißt, die Kritik ginge zu kurz, wenn man nur sagt: »Rituale sind leere Hülsen – weg damit.« Und wenn sie wieder auftauchen oder wenn in einer Gesellschaft das wieder stärker betont wird, zum Beispiel bei den Umgangsformen, dann bedauert man das. Das scheint mir nicht der richtige Ansatzpunkt zu sein. Vor allem scheint Vorsicht geboten bei der Dichotomie von ›sakral‹ versus ›profan‹. Es gibt sehr viele Situationen in sehr vielen Gesellschaften, wo sakrales und profanes Handeln nicht unterschieden wird: Alles ist auf einer Ebene. Oder alles ist immer so vielgestaltig, dass es sowohl als sakral wie auch als profan verstanden werden kann. Wenn wir an Rituale denken, dann denken wir wirklich in erster Linie entweder an religiöse Phänomene, dann ist es etwas Sakrales, oder wir denken an deren Profanisierung, dann nennt man das ›profanierte Rituale‹, und dann gilt es für alles, was eben nicht mit Religion zu tun hat. Ich wäre für die Abschaffung der Unterscheidung zwischen ›profan‹ und ›sakral‹.

Und wo bleibt da das ›Heilige‹?

Das Außen ist die Regel des Rituals, das ist etwas, das über der Person und den Personen liegt, die sich in dem Ritual bewegen. Das ist etwas Größeres als sie selbst, und man könnte das im Durkheim'schen Sinne zur Gottheit machen: Die Gesellschaft, die gesellschaftliche Regel ist der Gott. Das hat Durkheim ja sehr schön vorgeführt. Man braucht also nicht unbedingt etwas Transzendentes im Sinne einer übernatürlichen Kraft oder einer Gottheit; das kann ruhig auf unserer profanen Ebene bleiben, aber es ist in diesem Sinne doch etwas Größeres.

Gibt es nicht auch Veränderungen in der Ritualforschung selbst? So wurden Rituale zunächst eher ›abwertend‹ interpretiert als ›unaufgeklärt, dämonisch und zwanghaft‹, dann erfuhren sie durch Ausweitung des Anwendungsgebietes eine Aufwertung, etwa durch Integration moderner sozialer Phänomene – so bei Erving Goffman –, während heute häufig eher eine diffuse Einschätzung vorherrscht nach der Maxime: »Alles ist Ritual«? Ich will zwei Beispiele geben aus ein und derselben Gesellschaft in einem Zeitraum von 15 Jahren. Wenn man vor ungefähr 20 Jahren in ein Dorf der Magar im Himalaja ging und sich ein Ritual anschauen wollte, dann



ging man zu einer nächtlichen Séance des Schamanen. 15 Jahre später sind viele der Männer nicht mehr im Dorf, sie arbeiten als Gastarbeiter in Abu Dhabi oder irgendwo im Golf, um Geld zu verdienen. Nach ein paar Jahren kehren sie zurück. Und da kann man Folgendes feststellen: Die Art und Weise, wie sie ins Gastland als Geschleuste gelangen und wie sie dann später als Helden zurückkehren, sind rituelle Abläufe reinsten Wassers. Aber Rituale, die es vorher nie gegeben hat. Die Abreisenden werden in einer ganz bestimmten Weise von den Dörflern verabschiedet. Die Verabschiedung vom Dorf ist so, als zögen sie mit den Schafen los. Am Flugplatz in Kathmandu werden sie verabschiedet wie internationale Travellers. Dann kommen sie in Abu Dhabi an, werden sofort von ihrem Peiniger, der Wäscherei oder der Bau-firma empfangen und eingewiesen, machen ihre zwei, drei Jahre da – wenn sie nicht gerade von einem Baugerüst herunterfallen –, dann fliegen sie wieder zurück mit Geld in der Tasche. Die Art und Weise, wie sie dann ins Dorf zurückkehren, läuft nach ganz rituellen Mustern ab. Sie nehmen sich Träger, die ihre mitgebrachten Habseligkeiten ins heimatische Bergdorf tragen, sie selbst tragen nichts. Sie verhalten sich wie Sahibs. Unterwegs kehren sie in jeder Kaschemme ein und laden alle möglichen Leute ein, mit ihnen zu essen und zu trinken; sie bezahlen so viele Zechen auf dem Weg zurück, dass ihr am Golf gespartes Geld zur Hälfte aufgebraucht wird. Wie »Hans im Glück« kommen sie im Heimatdorf an. Die ritualisierte Rückkehr aber verwandelt sie in Helden. Das zeigt, dass man gar nicht von einer herkömmlichen traditionellen Gesellschaft in eine moderne springen muss, um eine veränderte Auffassung vom Ritualbegriff zu haben. Man kann es auch bei diesen herkömmlich traditionellen Gesellschaften sehen, weil die mittlerweile auch moderne Gesellschaften sind oder tangentiell an der Moderne teilhaben – wie auch unsere Gesellschaften tangentiell als Backpack-Touristen an jenen Gesellschaften teilhaben.

Also wir entkommen den Ritualen nicht? Bedeutet das, es sei illusorisch zu glauben, man könnte auf Rituale verzichten?

Es gibt Ort-Begrenzungen, es gibt Zeit-Begrenzungen, wenn man die beiden zusammennimmt, hat man schon die Hülse für ein Ritual. Natürlich kann jeder für sich sagen: »Ich halte mich nicht daran.« Oder: »Ich spiele hier den James Dean.«

Man denke an Fritz Teufels legendären Satz, den er äußerte, als er im Gerichtssaal aufgefordert wurde, sich zu erheben: »Wenn's der Wahrheitsfindung dient.« Es ging ihm um die Provokation, die das Ritual als hohl und leer entlarven sollte. Aber Provokationen gegen Rituale können natürlich ihrerseits ritualisiert werden.

Ein sehr treffendes Beispiel – durch seine humoristischen Karikatur-Gesten hat Fritz Teufel den Leuten gezeigt, wie sie in ihrem Selbstverständnis drinstecken, das hatte einen hohen Aufklärungscharakter. Solche Figuren sind relativ selten, die gibt es aber interessanterweise in allen Gesellschaften. Einer der größten heiligen Männer der Tibeter führte sich auf wie ein Clown.

Es gab mehrere dieser ›Heiligen‹?

Es ist eine eigene Traditionslinie, die man ›Nyömpa‹ nennt, die ›Verrückten‹. Solche Verrückten, die sich nicht an die Konventionen halten, werden als Heilige verehrt. Jetsün Milarepa, der große Dichter (1040–1123), Thangtong Gyelpo, Brückenbauer und Universalkünstler (1385–1464 oder 1361–1485?), Tsangnyön Heruka (1452–1507) und Drukpa Künleg, Yogi und Sänger (1455–1529) – sie alle waren solche ›verrückten‹ Heiligen: Sie liefen gelegentlich nackt und ungepflegt umher, hatten eine lockere Zunge, liefen den Frauen hinterher oder störten auf andere Art und Weise die gängigen Umgangsformen. Sie waren alles andere als verrückt; sie hatten einen Röntgenblick auf die Normen der Gesellschaft.

Das ist die Tradition des Narren.

Ja, durchaus. Es ging ihnen darum, durch sogenanntes Fehlverhalten die Verkrustungen der gesellschaftlichen Normen transparent zu machen – mutige Leute.

Fällt in der Gegenwart diese Rolle nicht zumeist den Künstlern zu?

Heute sind die meisten Künstler ja Karrieristen – da kommt diese Funktion abhanden. Und auch im Wissenschaftsbetrieb findet man sehr wenige dieser ›Verrückten‹. Vielleicht ist die Anstrengung, dabei zu sein, schon so groß, dass für Abweichungen kein Platz mehr ist.

Manfred Bierwisch ist gerade 80 geworden und seit 12 Jahren emeritiert. Er hat in Leipzig von 1951 bis 1956 u. a. Verschiedenes bei Hans Mayer, Theodor Frings, Heinrich Bessler, Johannes Jahn und Ernst Bloch studiert. 1961 wurde er in Leipzig bei Frings im Dissens promoviert und war dann Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften der DDR bis zu deren Ende, wurde aber rechtzeitig Auswärtiges Mitglied des Max-Planck-Instituts für Psycholinguistik, dann auch Fellow in Stanford und am Wissenschaftskolleg zu Berlin. 1993 nahm er eine Professur an der HU Berlin an; hier leitete er von 1992 bis 1996 die Max-Planck-Arbeitsgruppe »Strukturelle Grammatik«. Seit 1992 ist er Mitglied des Goethe-Instituts und dessen Präsidiums; er ist Mitglied der Academia Europaea, Ehrenmitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften; er ist Gründungsmitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und war deren Vizepräsident von 1993 bis 1998.

Warren Breckman ist Professor für Europäische Geschichte mit Schwerpunkt »Intellectual History« des 19. und 20. Jahrhunderts an der University of Pennsylvania in Philadelphia sowie leitender Herausgeber des *Journal of the History of Ideas*. Zu seinen Veröffentlichungen zählen die Bücher *Marx, the Young Hegelians & the Origins of Radical Social Theory. De-throning the Self* (1999) sowie *European Romanticism: A Brief History with Documents* (2007); er hat ferner zahlreiche Artikel zu europäischer Ideen- und Kulturgeschichte veröffentlicht. Derzeit arbeitet er an einem Buch zu *Adventures of the Symbolic: Postmarxism and Democratic Theory*.

Hans Richard Brittnacher, Prof. Dr., lehrt am Institut für Deutsche Philologie der FU Berlin. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Intermedialität des Phantastischen, die Imago des Zigeuners in der Literatur und den Künsten sowie die Literatur- und Kulturgeschichte des Goethezeitalters und des Fin de Siècle. Zu seinen wichtigsten Publikationen gehören *Ästhetik des Horrors. Gespenster, Vampire, Monster, Teufel und künstliche Menschen in der phantastischen Literatur* (1994), *Erschöpfung und Gewalt. Opferphantasien in der Literatur des Fin de siècle* (2002) und *Unterwegs. Zur Poetik des Vagabundentums* (2008, Mitherausgeber).

Etienne François, geboren 1943, ist Absolvent der École Normale Supérieure, wurde 1974 promoviert und habilitierte sich 1986; er war Gründungsdirektor des Centre Marc Bloch, das er von 1992 bis 1999 leitete; er ist Professor emeritus für Geschichte an der Sorbonne und an der FU Berlin. Seine jüngsten Publikationen sind *Deutsche Erinnerungsorte* (2001, 3 Bde., Mitherausgeber), *Mémoires allemandes* (2007) sowie *Erinnerungstage* (2010, Mitherausgeber). Er ist seit 2001 ordentliches Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Frauke Hamann ist Historikerin und Germanistin; als freie Journalistin in Hamburg schreibt sie u. a. für die *Neue Zürcher Zeitung* und *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*. Sie ist Programmleiterin und Leiterin Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius.

Elke Hentschel ist Professorin für Germanistische Linguistik an der Universität Bern; sie wurde 1986 an der FU Berlin mit einer Arbeit promoviert, die mit dem Ernst-Reuter-Preis ausgezeichnet wurde, und habilitierte sich 1996 an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder. Von 1998 bis 2000 war sie Professorin für Sprachwissenschaft des Deutschen an der Universität Osnabrück. Gastprofessuren führten sie an die Universitäten Aarhus und Belgrad. Seit 1998 ist sie Herausgeberin von *Linguistik online*. Zuletzt erschienen *Handbuch der Deutschen Grammatik* (1990, ³2003, Mitautorin) und *Deutsche Morphologie* (2009, Mitautorin).

Carsten Hucho, geboren 1964, ist nach PostDoc-Aufenthalt in den USA und Bayern seit 1999 am Paul-Drude-Institut für Festkörperelektronik der Leibniz-Gemeinschaft in Berlin tätig; er arbeitet an kollektiven elektronischen Phänomenen und ist seit 2005 wissenschaftlich-administrativer Koordinator des Instituts.

Jürgen Kaube ist nach dem Studium der Volkswirtschaftslehre und Lehrtätigkeit in Soziologie an der Universität Bielefeld seit 1999 Feuilletonredakteur der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* und dort Ressortleiter für Geisteswissenschaften.

Rainer Maria Kiesow, Dr. jur., Professor an der École des hautes études en sciences sociales (EHESS) in Paris mit dem Lehrstuhl für »Die Ordnung des Rechts«, war Mitglied der »Jungen Akademie« von 2000 bis 2005. Seine Forschungsgebiete sind Geschichte, Philosophie und Theorie des Rechts; zuletzt erschienen »Die Tage der Juristen« in: *myops* 10 (2010) und »Der deutsche Juristentag – Ein Charakterbild – 1860–2010« in: *Festschrift 150 Jahre Deutscher Juristentag* (2010).

Karl-Heinz Kohl studierte Religionswissenschaft, Ethnologie, Geschichte und Philosophie in Erlangen und Berlin. Er war seit 1988 Professor für Ethnologie in Mainz; 1996 wurde er an das Institut für Historische Ethnologie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main berufen und zum Direktor des Frobenius-Instituts ernannt. 2001/2002 war er Theodor-Heuss-Professor an der School for Social Research in New York und ist seit 2007 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde; er ist ordentliches Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Christoph Marksches, geboren 1962 in Berlin, studierte Evangelische Theologie, Klassische Philologie und Philosophie in Marburg, Jerusalem, München und Tübingen. Er wurde 1991 promoviert, habilitierte sich 1994 in Tübingen und erhielt nach Professuren für Kirchen- und Theologiegeschichte des antiken Christentums in Jena und Heidelberg 2004 den Ruf nach Berlin, wo er seit 2006 amtierender Präsident der HU Berlin ist. Er war Fellow des Wissenschaftskollegs zu Berlin und des Institute for Advanced Study der Hebrew University Jerusalem und ist Mitglied der Akademien in Erfurt und Heidelberg sowie der European Academy of Arts and Sciences und der Academia Europaea. Er erhielt den Leibniz-Preis der DFG (2001) und den Theologischen Preis der Salzburger Hochschulwochen (2010). Zuletzt erschienen *Das antike Christentum* (2006) und *Antike ohne Ende* (2008).

Er ist Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und deren Sekretar der Geisteswissenschaftlichen Klasse.

Axel Michaels, geboren 1949, ist Indologe sowie Kultur- und Religionswissenschaftler. Er studierte Indologie, Philosophie und Jura in München, Hamburg und Benares. Von 1981 bis 1983 war er Direktor des Nepal Research Centre (Kathmandu), 1986 Visiting Fellow am Wolfson College in Oxford und von 1992 bis 1996 Ordinarius für Religionswissenschaft an der Universität Bern. Seit 1996 ist er Professor für Klassische Indologie am Südasiens-Institut der Universität Heidelberg. Seit 2001 ist er Sprecher des SFB 619 (»Ritualdynamik«), seit 2004 Sprecher des DFG-Fachkollegiums 106 (Außereuropäische Kulturen, Religionswissenschaft, Ethnologie), seit November 2007 einer von drei Direktoren des Exzellenzclusters »Asia and Europe in a Global Context – Shifting Asymmetries in Cultural Flows«. Seit 2007 ist er ordentliches Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Zuletzt erschienen u. a. *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte des Askese* (2004); *Jesus oder Buddha* (2002, Mitautor) sowie *Die neue Kraft der Rituale* (2007, ²2008, Herausgeber).

Frank Nullmeier ist Politikwissenschaftler an der Universität Bremen, Leiter der Abteilung »Theorie und Verfassung des Wohlfahrtsstaates« des Zentrums für Sozialpolitik und Mitautor des Buches *Entscheiden in Gremien. Von der Videoaufzeichnung zur Prozessanalyse* (2008).

Michael Oppitz, geboren 1942 im Riesengebirge, ist aufgewachsen in Köln und studierte Ethnologie, Soziologie und Sinologie in Berkeley, Bonn und Köln. Er wurde promoviert mit einer Arbeit über die Geschichte der Strukturalen Anthropologie (bei René König) und forscht im Himalaja seit 1965. Gastprofessuren führten ihn nach Frankreich, England und in die USA; von 1991 bis 2008 war er Ordinarius für Ethnologie an der Universität Zürich und Direktor des Völkerkundemuseums Zürich; er lebt in Berlin. Er publizierte u. a. *Notwendige Beziehungen* (1975), *Kunst der Genauigkeit* (1989), *Onkels Tochter, keine sonst* (1991), *Naxi and Moso Ethnography* (1998), *Semiologie eines Bildmythos* (2000) und *Trommeln der Schamanen* (2007).

Wolfert von Rahden lehrte und forschte als Linguist und Sozialwissenschaftler an der FU Berlin; er war wissenschaftlicher Referent und stellvertretender Direktor des Einstein Forum Potsdam sowie verantwortlicher Gründungsredakteur der *Zeitschrift für Ideengeschichte* (ZIG). Zuletzt erschienen »Einen tanzenden Stern gebären ...« – Nietzsches ewige Niederkunft des Neuen« in: *Die Figur des Neuen* (2008, hg. von W. Sohst) und »Der anamorphotische Blick« in: *Aufklärung – Evolution – Globalgeschichte* (2010, hg. von I.-M. D'Aprile und R. K. S. Mak) sowie (jeweils als Mitherausgeber) *Letzte Worte* (ZIG II.2/2008), *Die Insel West-Berlin* (ZIG II.4/2008), *Kampfzone* (ZIG III.4/2009) und *Idioten* (ZIG IV.2/2010); er ist seit 2006 verantwortlicher Redakteur der GEGENWORTE.

Almut-Barbara Renger wurde 2001 in Heidelberg promoviert (Gräzistik, Latinistik) und habilitierte sich 2009 in Frankfurt am Main (Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft). Sie ist seit 2008 Professorin für Antike Religion, Kultur und deren Rezeptionsgeschichte an der FU Berlin und arbeitet über die Entstehung, Verbreitung und Transformation von Mythen, Legenden, Idolen und Ikonen in Überlieferungs- und Traditionskomplexen seit der griechischen Antike. Viele ihrer hierzu erschienenen Publikationen befassen sich mit der Übertragung figuraler, motivischer und argumentativer Komplexe von einem Text bzw. Medium auf andere. Mit der Thematik der Meister-Schüler-Beziehung beschäftigt sie sich seit 2007 im Rahmen des von der Humboldt-Stiftung an der Harvard University geförderten komparatistischen Projektes »Masters & Disciples«.

Andrea Roedig, Dr. phil., ist freie Publizistin in Wien. Sie war wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Institut der FU Berlin, später Geschäftsführerin der »Grünen Akademie« der Heinrich-Böll-Stiftung und freie Autorin; von 2001 bis 2006 leitete sie in Berlin die Kulturredaktion der Wochenzeitung *Freitag*; von 2007 bis 2009 arbeitete sie für das Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien. Zahlreiche Veröffentlichungen im Bereich Philosophie, Gender, Alltagsreportage und Kulturessay.

Tim Otto Roth gestaltete die ganzseitigen Bilder im Heft; seine Biografie findet sich auf Seite 65.

Stephan Johannes Seidlmayer studierte Ägyptologie, Klassische Archäologie und Alte Geschichte in Würzburg und Heidelberg, wurde in Heidelberg promoviert und habilitierte sich in Berlin; er hält sich regelmäßig zu Ausgrabungen und epigraphischer Feldarbeit im Gebiet von Assuan und in Dahschur (Ägypten) auf. Er ist Direktor der Abteilung Kairo des Deutschen Archäologischen Instituts und Professor für Ägyptologie an der FU Berlin sowie Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und dort Leiter des Vorhabens »Altägyptisches Wörterbuch«.

Dieter Simon ist Rechtshistoriker und Professor an der HU Berlin; er ist Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und war deren Präsident von 1997 bis 2006; er gründete 1997 die GEGENWORTE.

Barbara Stollberg-Rilinger studierte Geschichte, Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie, wurde 1985 in Köln promoviert und habilitierte sich 1994; sie ist seit 1997 Universitätsprofessorin für Neuere Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sie ist Schriftleiterin der *Zeitschrift für Historische Forschung*, Sprecherin des Sonderforschungsbereichs 496 »Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution« sowie Mitglied des Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne«. Sie erhielt 2007 den Leibniz-Preis. Zuletzt erschienen *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation vom Spätmittelalter bis 1806* (2006, ⁴2009), *Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reiches* (2008) und *Ideengeschichte* (2010). Sie ist ordentliches Mitglied der

Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften sowie korrespondierendes Mitglied der Bayerischen und der Göttingischen Akademie der Wissenschaften.

Jürgen Trabant, geboren 1942, ist Professor für Europäische Mehrsprachigkeit an der Jacobs University Bremen und Professor emeritus für Romanische Sprachwissenschaft an der FU Berlin. Gastprofessuren führten ihn an die Stanford University, die University of California Davis, die EHESS Paris, nach Leipzig und Limoges. Er war Fellow am Collegium Budapest, am Historischen Kolleg München und am IFK Wien. Er wurde geehrt als Officier de l'ordre national du mérite (1998), Chevalier dans l'ordre des Arts et des Lettres (2004) und erhielt den Humboldt-Preis (2010). Er war Rektor des Studienkollegs zu Berlin 2003 bis 2008 und ist seit 1992 Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, deren Sekretar der Geisteswissenschaftlichen Klasse er von 1998 bis 2003 war. Zuletzt erschienen *Was ist Sprache?* (2008), *Die Sprache* (2009) und *Wilhelm von Humboldt. Das große Lesebuch* (2010, Herausgeber).

Rudolf G. Wagner ist Seniorprofessor für Sinologie an der Universität Heidelberg und Kodirektor des Exzellenzclusters »Asia and Europe in a Global Context: Shifting Asymmetries in Cultural Flows«. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen mittelalterliche chinesische Philosophie, moderne chinesische Pressegeschichte sowie translinguale Begriffsgeschichte. Er ist Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Rüdiger Zill, geboren 1958 in Berlin, ist wissenschaftlicher Referent am Einstein Forum Potsdam. Er studierte Philosophie, Geschichte und Soziologie in Berlin und London. Er wurde 1994 promoviert mit der Arbeit *Meßkünstler und Rossebändiger. Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien*. Er publizierte u. a. *Hinter den Spiegeln. Zur Philosophie Richard Rortys* (2001, Mitherausgeber), *Gestalten des Mitgefühls* (2006, Herausgeber), *Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache* (2007, Herausgeber) und *Zum Lachen!* (2009, Mitherausgeber).

JULIUS CAESAR SCALIGER

Poetices libri septem *Sieben Bücher über die* *Dichtkunst*

Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hrsg., übersetzt, eingeleitet und erläutert v. Luc Deitz und Gregor Vogt-Spira. Unter Mitwirkung v. Manfred Fuhrmann[†]. 1994 ff. 6 Bände. Leinen. Je Durchschnittsband bei Gesamtabnahme ca. € 195,-; einzeln € 235,-. ISBN 978 37728 1501 0.

Scaligers (1484–1558) ›Poetices libri septem‹, die 1561 zum ersten Mal erschienen, sind das umfangreichste und wahrscheinlich auch das einflussreichste dichtungstheoretische Kompendium der Renaissance. Das wohl berühmteste Werk des italienisch-französischen Humanisten wird nun erstmals in einer kritischen zweisprachigen Ausgabe vorgelegt. Dem lateinischen Text sind ein kritischer und ein Quellenapparat beigegeben; die deutsche Übersetzung ist mit erläuternden Anmerkungen versehen. Jedem einzelnen Buch ist eine knappe Einleitung vorangestellt.

»[Eine] höchst imponierende Leistung einer editorischen sowie im besten Sinne hermeneutischen Rekonstruktion eines poetologischen Grundlagentextes, der zudem in einer wunderschönen Ausstattung verlegt ist.« *Wolfgang Maaz, Poetica*

»The community of scholarly specialists in the European early modern period, in poetics and rhetoric, in the history of Latin letters, and in literary history more generally is deeply in debt to the publishers and editors. If Scaliger is gazing up or down on the results of their efforts, he can only swell further with pride. Few are the sixteenth-century scholars who have been given such a gift.« *Timothy J. Reiss, Renaissance Quarterly*

»Mit den nun vorliegenden fünf Bänden der Scaliger-Poetik hat die Renaissance- und Frühneuzeitforschung ein wertvolles Forschungsinstrument gewonnen, das von den

Herausgebern in bester Qualität ausgearbeitet wurde. Zweifellos werden von diesem Werk neue Forschungsimpulse für die Untersuchung der historischen Rolle von Poetik und Rhetorik in Scaligers Epoche ausgehen.« *Joachim Knape, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*

BAND I: Buch 1 und 2. Hrsg., übersetzt, eingeleitet und erläutert von Luc Deitz. 1994. XCIV, 633 S. ISBN 978 3 7728 1502 7. Lieferbar

BAND II: Buch 3, Kapitel 1-94. Hrsg., übersetzt, eingeleitet und erläutert von Luc Deitz. 1994. 575 S. ISBN -1503 4. Lieferbar

BAND III: Buch 3, Kapitel 95-126, und Buch 4. Hrsg., übersetzt, eingeleitet u. erläutert v. Luc Deitz. 1995. 653 S. ISBN -1504 1. Lfb.

BAND IV: Buch 5. Hrsg., übersetzt, eingeleitet und erläutert von Gregor Vogt-Spira. 1998. 733 S. ISBN 978 3 7728 1505 8. Lieferbar

Dieser Band enthält das 5. Buch (›Criticus‹) der Poetik Scaligers; mit ihm beginnt der praktische Teil der Heranbildung eines Dichters. Scaliger zeigt an konkreten Mustern, wie sich der angehende Dichter durch Nachahmung und Urteilsfähigkeit vervollkommen kann. Die vergleichende Analyse zahlreicher Einzelstellen befasst sich zunächst mit Vergil und dessen griechischen Vorbildern und führt sodann ähnliche Partien aus römischen Dichtungen vor. Für die abschätzige Beurteilung Homers, eine aus späterer Sicht skandalöse Position, ist Buch 5 das klassische Zeugnis.

BAND V: Buch 6 und 7. Hrsg., übersetzt, eingeleitet und erläutert von Luc Deitz und Gregor Vogt-Spira. 2003. 647 S. ISBN 978 3 7728 1506 5. Lieferbar

Mit den Büchern 6 und 7 der Poetik gelangt die Ausgabe des Textes und der Übersetzung zum Abschluss. Das 6. Buch (Hypercriticus) hat – ganz wie das fünfte – die lateinische Poesie zum Gegenstand, mit dem Ziel, dem angehenden Dichter nachahmenswerte Muster an die Hand zu geben. Hierbei werden fünf Epochen unterschieden: von den Anfängen und der römischen Klassik über den Niedergang in Kaiserzeit und Spätantike bis zum Aufschwung seit Petrarca. Der normative, wertende Aspekt herrscht vor, so dass eine historische Betrachtungsweise im heutigen Sinne noch nicht erreicht wird. Wichtig ist vor allem das 4. Kapitel, das einen Überblick über die neulateinische Dichtung enthält. Das kurze 7. Buch bringt, wie der Titel ›Epinomis‹ (›Anhang‹) zu erkennen gibt, allerlei Nachträge zu den vorausgehenden Büchern.

»Die editorische Qualität läßt auch in diesem Band nichts zu wünschen übrig; die souveräne, gut lesbare Übersetzung steht ihr nicht nach. Eine herausragende wissenschaftliche Leistung.« *V.Meid, Germanistik*

BAND VI: Register. Bearbeitet von Luc Deitz, Immanuel Musäus und Gregor Vogt-Spira. 2010. 430 S. Bei Gesamtabnahme € 248,-; einzeln € 296,-. ISBN -2220 9. Lieferbar

Der abschließende Band der kritischen Ausgabe von Scaligers ›Poetik‹ enthält an erster Stelle den überaus detaillierten Index der Erstausgabe, der die Rezeption des Werkes in maßgeblicher Weise steuerte und beeinflusste. Hierbei sind die Verweise auf die vorliegende Ausgabe umgestellt worden. Darüber hinaus wird das Gesamtwerk durch eine Reihe von Indices im modernen Wortsinn erschlossen: Es wird ein Stellenregister geboten, dem ein Sach-, Namen, rhetorisches und metrisches Register an die Seite treten.

frommann-holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt

CLAVIS
PANSOPHIAE (CP)

*Eine Bibliothek der
Universalwissenschaften
in Renaissance und
Barock*

Herausgegeben von Charles Lohr
und Wilhelm Schmidt-Biggemann.
1994 ff. Leinen. 11 Bände lieferbar.
ISBN 978 3 7728 1622 2.

In den universalen Entwürfen der
barocken Wissenschaft bei Leibniz,
Kircher und Comenius, bei Alsted
und Fludd kommt eine Idee von Wis-
senschaft zum Tragen, deren Her-
kunft in die neuplatonische und ara-
bische Philosophie zurückreicht. Ihr
Charakteristikum ist der Versuch, den
gesamten Bereich des Wissens aus
einem Prinzip abzuleiten.

ROBERT FLUDD

Utriusque cosmi historia

Faksimile-Ausgabe der Erstausgabe
Oppenheim/Frankfurt, Johann Theo-
dor de Bry, 1617–1621. Mit einer
Einleitung von Wilhelm Schmidt-
Biggemann. – CP 5,1-4. 4 Bände.
Zus. ca. 1.790 S., zahlreiche Tafeln
nach Kupferstichen des Originals.
Ca. € 1.780,-. Nur Gesamtabnah-
me. ISBN -1627 7. 1. Hj. 2011

Robert Fludds (1574–1637) ›Utrius-
que cosmi historia‹ ist ein Schlüs-
selwerk der mystischen Naturphi-
losophie der Frühen Neuzeit. Es ist
eine Enzyklopädie aller Theorien,
die in der Aufklärung als abergläu-
bisch und irrational aus dem Kan-
non der Wissenschaftlichkeit ausge-
grenzt wurden. Der Mediziner, Astro-
loge, Kabbalist, Mathematiker und
Naturphilosoph Fludd entwirft dar-
in eine Kosmologie, die den Ein-
fluss der Sterne auf das Weltge-
schehen darlegt, die alle menschl-
ichen Künste und Techniken seiner
Zeit detailliert abbildet, beschreibt
und in der Analogie zu ihren himm-
lischen Archetypen erläutert. – Die
Illustrationen machen dieses Buch
zur schönsten Enzyklopädie der
Frühen Neuzeit.

BAND 1: De metaphysico macro-
cosmi et creaturarum illius ortu. Phy-

sicomacrosmi in generatione et
corruptione progressu. Oppenheim
1617. – CP 5,1. Ca. 240 S.

Hier wird die Ur-Geschichte der
Schöpfung vorgestellt und in Bil-
dern erläutert: zunächst die Erschaf-
fung des Himmels und der Erde,
danach die Entstehung der Pflan-
zen, der Tiere und schließlich des
Menschen.

BAND 2: De physico macrosmi
et creaturarum illius ortu. De natu-
rae simia seu technica macrosmi
historia. Oppenheim 1618. – CP 5,2.
Ca. 820 S.

Dieser Band ist eine umfassende –
auch bildliche – Darstellung der
menschlichen Künste: Mathematik,
Musik, Optik, Malerei, Militärtech-
nik, Automatenkunde, Meteorolo-
gie und Astrologie.

BAND 3: De supernaturali praeter-
naturali et contranaturali microcos-
mi historia. Oppenheim 1619. De
technica microcosmi historia. [Op-
penheim 1620]. – CP 5,3. Ca. 500 S.

Der dritte Band stellt Fludds Meta-
physik und Physik vor. Die Meta-
physik ist ein Entwurf einer speku-
lativen Zahlenlehre auf der Grund-
lage der Ideen des Nikolaus von
Kues; die Physik illustriert in Wort
und Bild das Verhältnis von Mi-
krokosmos und Makrokosmos und
ist so eine Gesamtdarstellung der
Medizin und Anthropologie der Re-
naissance.

BAND 4: De praeternaturali utri-
usque mundi historia. Frankfurt
1621. Anatomiae Amphitheatrum.
Frankfurt 1623. – CP 5,4. Ca. 230 S.

Im vierten Band stellt Fludd die ka-
balistischen und pythagoreischen
Grundlagen seiner enzyklopädischen
Theorie vor. Dieser Band ist die
erste große Gesamtdarstellung der
christlichen Kabbala in der Frühen
Neuzeit.

HEINRICH KHUNRATH
*Amphitheatrum sapientiae
aeternae –
Schauplatz der ewig allein
wahren Weisheit*

Faksimile-Ausgabe des Erstdrucks
von [Hamburg] 1595 und des zwei-
ten und letzten Drucks Hanau 1609.
Mit einer Bibliographie der Drucke
und Handschriften Khunraths sowie
Namenregister und Konkordanz der
beiden Ausgaben herausgegeben
von Carlos Gilly. Transkription ei-
ner aus dem 18. Jahrhundert stam-
menden deutschen Übersetzung des
›Amphitheatrum sapientiae aeter-
nae‹. Hrsg. von Anja Hallacker und
Hanns-Peter Neumann. Eingeleitet
von Carlos Gilly, Wilhelm Schmidt-
Biggemann, Anja Hallacker und
Hanns-Peter Neumann. – CP 6. Ca.
500 S. Mit zahlreichen Abbildun-
gen. Ca. € 538,-. ISBN 978 3 7728
1628 4. November 2010

Der prächtige Erstdruck von Hein-
rich Khunraths ›Amphitheatrum‹
gehört seit jeher zu den rarsten und
begehrtesten Büchern der paracelsi-
schen Theosophie, christlichen Kab-
bala, Magie und Alchemie. Den Re-
produktionen der kunstvoll ange-
ordneten Texte und der Textbilder
gehen eine historisch-kritische Stu-
die über den bedeutenden Natur-
mystiker (ca. 1560–1605) und die
Wirkung seines ›Amphitheatrum‹,
Transkriptionen der Texte der Bil-
der, eine Einleitung in Khunraths
ikonographisches Programm sowie
eine ausführliche Bibliographie sei-
nes Werkes voran. Es folgen der voll-
ständige Faksimile-Druck der erwei-
terten und völlig anders gestalteten
Ausgabe von Hanau (1609) samt den
Abbildungen der neuen Figuren, ein
Wiederabdruck von Johann Arndts
›Iudicium über die 4 Figuren‹ sowie
die Transkription einer aus der Mitte
des 18. Jahrhunderts stammenden
deutschen Übersetzung (nach der
Hanauer Fassung von 1609).

frommann-holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt

**Soziologie
Ethnologie
Archäologie**

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



MICHAELS, AXEL (Hg.)

Die neue Kraft der Rituale

Studium Generale der Ruprecht-
Karls-Universität Heidelberg

Vorträge im WS 2005/2006

2. Auflage 2008. 292 Seiten,
23 Abbildungen.

Kart. € 9,-

ISBN 978-3-8253-5307-0

Mit Beiträgen von Jan Assmann, Erika Fischer-Lichte, Thomas Meyer, Axel Michaels, Gerhard Neumann, Michael Oppitz, William S. Sax, Barbara Stollberg-Rilinger, Uwe M. Schneede, Gerd Theissen, Christoph Wulf. Die Geschichte des Begriffs „Ritual“ ist die Geschichte seiner Emanzipation. Rituale galten als starr, rigide, stereotyp oder unveränderlich und waren entsprechend kaum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Erst seit Mitte der Siebzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts änderte sich diese Einstellung und man erkannte zunehmend das kreative Potenzial von Ritualen. Man fragt unter Einbeziehung der ganzen Kulturen nach Variationen, Modifikationen, Autorschaft, Transfers und Transformationen von Ritualen. Dabei zeigt sich, dass offen-



bar der Wechsel in und durch Rituale ebenso konstant ist wie die rituelle Identität, dass das Neue konstitutiv zu Ritualen gehört und dass Rituale keine klaren Ränder haben.

Die Beiträge dieses Bandes spiegeln diese Überlegungen wider. Sie setzen sich mit Grundfragen der Ritualforschung auseinander, besonders auch in Bereichen und in Begriffsfeldern, die sich, wie es scheint, beharrlich den Ritualisierungen entziehen; wie etwa dem Glauben, der Liebe oder der Kunst.

D-69051 Heidelberg · Postfach 10 61 40 · Tel. (49) 62 21/77 02 60 · Fax (49) 62 21/77 02 69
Internet <http://www.winter-verlag-hd.de> · E-mail: info@winter-verlag-hd.de

Impressum

Herausgeber und verantwortlich für den Inhalt

Günter Stock, Präsident der
Berlin-Brandenburgischen Akademie
der Wissenschaften

Beirat

Erika Fischer-Lichte, Jens Reich, Ortwin
Renn, Jürgen Trabant, Peter Weingart,
Conrad Wiedemann

Verantwortlicher Redakteur

Wolfert von Rahden

Redaktionsassistentz

Phuong Duong

Dokumentation

Wolfgang Dinkloh

Bildredaktion

Christoph Kehl

Anschrift der Redaktion

GEGENWORTE · Hefte für
den Disput über Wissen
Berlin-Brandenburgische Akademie
der Wissenschaften
Jägerstraße 22/23, D-10117 Berlin
Telefon: (+49 30) 203 70-260
Fax: (+49 30) 203 70-600
E-Mail: gegenworte@bbaw.de

GEGENWORTE versteht sich als Plattform
für einen Disput, die Beiträge im Heft
geben nicht in jedem Fall die Meinung
der Redaktion wieder.

Anregungen und Vorschläge sind will-
kommen. Für unverlangt eingesandte
Manuskripte wird keine Haftung über-
nommen.

Mitglied des »Eurozine Network«
www.eurozine.com

Korrektorat

Edition diá, Berlin
www.editiondia.de

Layout und Satz

Rainer Zenz, Berlin

Entwurf

atelier : [doppelpunkt], Berlin

Druck

Druckhaus »Thomas Müntzer« GmbH,
Bad Langensalza

Bildnachweis

Ganzseitige Abbildungen: © Tim Otto Roth

Umschlag oben links: Russ Hamer⁶
Seite 4 links: Stanisław Januszkiewicz⁸
Seite 4 rechts: Jerrybxb^{3,4,5,6}
Seite 10: Terbach^{3,4,5,6}
Seite 12: Robbie Sproule¹
Seite 14/15: Russ Hamer⁶
Seite 20 rechts: Eron Main⁶
Seite 23: Prune Nourry^{3,4,5,6}
Seite 24 links: Bundesarchiv⁷
Seite 32: Bundesarchiv⁷
Seite 38 rechts: Beyond My Ken⁶
Seite 41: KoS^{3,4,5,6}
Seite 45 rechts: Charles Haynes⁴
Seite 50: Develop GmbH⁷
Seite 61: David Monniaux⁶
Seite 64: Sergei Sorokin⁶
Seite 70 Mitte: Barbara Mürdter⁶
Seite 72: »Medizinische Rituale« © Wolfert von Rahden
Seite 80: Marie-Lan Nguyen²

- 1: CC-BY-2.0
- 2: CC-BY-2.5
- 3: CC-BY-SA-1.0
- 4: CC-BY-SA-2.0
- 5: CC-BY-SA-2.5
- 6: CC-BY-SA-3.0-Unported
- 7: CC-BY-SA-3.0-DE
- 8: GNU

[http://creativecommons.org/about/licenses/
meet-the-licenses](http://creativecommons.org/about/licenses/meet-the-licenses)
[http://de.wikipedia.org/wiki/
Wikipedia:GNU_Free_Documentation_License](http://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:GNU_Free_Documentation_License)

Die übrigen Abbildungen stammen aus dem Archiv der
Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Erscheinungsweise

GEGENWORTE erscheint zweimal jährlich,
jeweils im Frühjahr und im Herbst. Die
Inhaltsverzeichnisse der Hefte 1 bis 23
finden Sie im Netz unter
www.gegenworte.org

Bezugsbedingungen

Abonnement (2 Hefte pro Jahr) € 19,-
zzgl. Versandkosten von € 4,- (Inland)
und von € 6,- (Ausland)
Preis des Einzelheftes € 12,-
zzgl. Versandkosten von € 3,-
Das Abonnement verlängert sich jeweils
um ein weiteres Jahr, falls es nicht acht
Wochen vor Ablauf eines Kalenderjahres
gekündigt wird.

Verlegerische Betreuung, Vertrieb, Abonnement und Anzeigen

Akademie Verlag GmbH
Markgrafenstraße 12–14, D-10969 Berlin
E-Mail: info@akademie-verlag.de
www.akademie-verlag.de

Bestellungen von Abonnements und
Einzelheften richten Sie bitte an:
Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH
Zeitschriftenservice
Postfach 801 360, D-81613 München
Telefon: (+49 89) 450 51-229/-399
Fax: (+49 89) 450 51-333
E-Mail: vertrieb-zs@oldenbourg.de

Wir freuen uns über Anzeigen, sofern sie
mit dem Selbstverständnis des Herausgebers
und den Zielen der Zeitschrift vereinbar
sind.

Über Anzeigenpreise und Konditionen
informiert:
Akademie Verlag GmbH, Christina Gericke
Markgrafenstraße 12–14, D-10969 Berlin
Telefon: (+49 30) 42 20 06-40
Fax: (+49 30) 42 20 06-57
E-Mail: gericke@akademie-verlag.de

Geschäftsführung: Dr. Christine Autenrieth
Verlagsleitung: Prof. Dr. Heiko Hartmann

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die
der Übersetzung. Kein Teil dieser Zeitschrift
darf in irgendeiner Form – durch Fotokopie,
Mikrofilm oder irgendein anderes Verfah-
ren – ohne schriftliche Genehmigung des
Verlages reproduziert oder in eine von
Maschinen, insbesondere von Datenverar-
beitungsanlagen, verwendbare Sprache
übertragen oder übersetzt werden. Es gelten
die Bestimmungen des Urheberrechts. Ab-
druck nur nach Genehmigung durch den
Verlag und mit genauer Quellenangabe.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

© 2010 by Akademie Verlag GmbH
Printed in the Federal Republic of Germany

ISSN 1435–571 X

