

sein können: jedermann zugänglich, billig und benutzbar.«

Den öffentlichen Raum schützen, Raum schaffen für die öffentliche Debatte, Freiräume und Streitorte bieten, Gelegenheiten zur Auseinandersetzung schaffen: Darum geht es Klaus Staeck immer wieder, und das habe ich in den vergangenen Jahren oft bei den »Akademie-Gesprächen« erlebt, die er 2006 eingeführt hat, nachdem er Präsident der Akademie der Künste geworden war. Wer ihn kennt, weiß, dass es ihn in dieses Amt nicht gedrängt hat. Dass er sich hat in die Pflicht nehmen lassen, ist in seinem Fall keine Floskel. Seine neuen Möglichkeiten als Präsident der Akademie der Künste hat er im besten Sinne genutzt. Seit 2006 haben insgesamt 59 »Akademie-Gespräche« stattgefunden immer mit dem Ziel, wichtige Fragen zum Thema zu machen, und drei der bisher vier Veranstaltungen in diesem Jahr haben sich mit unterschiedlichen Aspekten des großen Themas »Kunst für alle« auseinander gesetzt. Ich war bei vielen dieser Gespräche. Klaus Staeck war immer dabei, hat sich immer an der Debatte beteiligt, intensiv, kenntnisreich und überzeugend, ohne sich dabei als der große Wortführer profilieren zu wollen.

Immer wieder sagt er, dass von alleine nichts geschieht und dass man einen lan-

gen Atem braucht, wenn man etwas verändern, verbessern will. Viele Dinge, die uns heute selbstverständlich sind, waren das Ergebnis langer Auseinandersetzungen und des besonderen Einsatzes Einzelner. August Bebel und sein Einsatz für die Gleichstellung von Männern und Frauen in der Gesellschaft ist ein gutes Beispiel dafür. Mit seiner Forderung nach dem Wahlrecht für Frauen hatte Bebel lange Zeit nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in seiner eigenen Partei nicht viele Freunde. Sein Antrag auf dem Gothaer Parteitag 1875, das Frauenwahlrecht ins sozialdemokratische Programm aufzunehmen, wurde entsprechend abgelehnt. Erst sechs Jahre später, auf dem Parteitag in Erfurt, konnte er sich in der eigenen Partei durchsetzen. Die SPD war damit die erste und lange Zeit die einzige Partei, die für das Frauenwahlrecht eingetreten ist.

Nie aufgeben, immer dranbleiben, sich nicht in Resignation treiben lassen oder flüchten: Das zeichnet auch Klaus Staeck aus. »Nichts ist erledigt.«

Bei der Verleihung des August-Bebel-Preises an Klaus Staeck am 4. Mai 2015 im Willy-Brandt-Haus hielt Christina Rau eine Laudatio, die wir hier in gekürzter Form dokumentieren.

Christina Rau

studierte Internationale Politik am University College of Wales und War Studies am King's College der University of London. Seit der Eheschließung 1982 mit dem Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und späteren Bundespräsidenten Johannes Rau zeichnet sie sich durch großes ehrenamtliches Engagement in zahlreichen Stiftungen und Institutionen aus (z.B. Kindernothilfe, ZEIT-Stiftung, Stiftung Bethel, Stiftung Künstlerdorf Schöppingen).

Volker Rühle

Irritationspotenziale des Kosmopolitismus

Navid Kermani zwischen Kafka und Koran

Der Begriff des »Kosmopolitismus«, auf dessen Spuren Navid Kermani, der mit dem diesjährigen Friedenspreis des Deutschen

Buchhandels ausgezeichnet wird, seine Arbeit ansetzt, hat eine lange und komplizierte Geschichte, die sich bis in die grie-

chische Antike und die jüdische Diaspora zurückverfolgen lässt. Wenn er sein Schreiben im Vorwort in die Tradition der »jüdischen Kosmopoliten« des 19. Jahrhunderts stellt, die über Heinrich Heine und Gotthold Ephraim Lessing auf »die soziale Idee der Propheten« zurückverweisen, dann übernimmt er ein schwieriges Erbe. Denn es geht dabei nicht um eine homogene Tradition, sondern um diskontinuierliche, von Brüchen und Katastrophen gezeichnete und verzweigte geistesgeschichtliche Entwicklungen. Ihre Denkformen waren stets minoritäre Fremdkörper im eigenen Land und der eigenen Sprache, sodass sie sich immer wieder neu des Sinnes einer kollektiven »Geschichte« versichern mussten, der inmitten der dominierenden, christlich geprägten abendländischen Traditionsbildungen ständig bestritten wurde.

Gemessen an diesen geschichtlichen Dimensionen des jüdischen Kosmopolitismus, der in den Katastrophen des 20. Jahrhunderts gewaltsam zerbrochen wurde, greift Kermanis Anspruch zu hoch. Ihm geht es darum, die orientalischen d.h. islamischen und jüdischen Wurzeln der abendländischen Geistesgeschichte freizulegen und deren »westöstliche« Implikationen zu vergegenwärtigen. Anknüpfend an Heine, der im Spätwerk unter dem Druck seiner Fremdheits- und Leidenserfahrungen ganz neu mit dem Gott der hebräischen Bibel und dem Glaubensverständnis der jüdischen Diaspora konfrontiert wurde, verbindet auch Kermani die Zuwendung zu den geistigen islamischen Wurzeln seiner Herkunft mit einer Situationsbestimmung seines eigenen Schreibens. Diese Besinnung ist bedeutsam und von geradezu brennender Aktualität vor dem Hintergrund der Veränderungen, die das traditionelle, durch Christentum und Humanismus geprägte Selbstverständnis des »Abendlandes« seit den Anfängen des 20. Jahrhunderts erfasst haben: seinen Fortschrittsoptimismus, die universalen An-

sprüche seiner aufgeklärten Wissenschaftsidee und seine Zuordnungen vom Eigenen und Fremden. In den für Kermani bedeutsamen Konstellationen »zwischen Koran und Kafka« öffnen sich Zugänge zu den Erfahrungen einer Fremdheit, eines »dauerhaft Exilhaften der eigenen Situation«, die sich im Innern der neuzeitlich-europäischen Traditionsbildungen immer wieder geltend gemacht haben, über ihren Eurozentrismus hinausweisen und ihr dezidiert säkulares Selbstverständnis daran hindern, sich gegen die Insistenz metaphysischer und theologischer Fragestellungen abzuschotten.

Am nächsten kommt Kermani seinem Anspruch dort, wo er sich befremdenden Aspekten und nicht eingelösten Erkenntnispotenzialen der abendländischen Geistesgeschichte zuwendet: etwa der poetischen Konsequenz als einer Tiefenschicht des Koran, die sich nicht auf manifeste Lehren reduzieren und für Dogmenbildungen verfügbar machen lässt. Es entspricht dieser Konsequenz, dass sich die Gotteserkenntnis nicht auf ein gegenständlich fixiertes Gegenüber richtet, sondern sich der Offenheit ungreifbarer, unendlicher Dimensionen menschlicher Erfahrung aussetzt, welche die menschliche Vorstellungskraft transzendieren und sie mit den existenziellen Problemen ihrer eigenen Endlichkeit und Sinnlosigkeit konfrontieren. Die Einsicht, dass die Gottesidee nicht in der Fluchtlinie menschlicher Hoffnungen und Erwartungen liegt, sondern sich im rückhaltlosen Einlassen auf die Leiden des kreatürlichen Daseins aktualisiert, hat sich, wie Kermani überzeugend darlegt, insbesondere auch in den mystischen Tendenzen des Islam entfaltet. Am Beispiel von *Musibatname* (»Buch der Leiden«) des persischen Dichters Fariduddin Attar und seiner Anklänge an Motive des Buches Hiob macht er deutlich, dass sich diese in den orthodoxen Rezeptionsformen der drei großen Religionen, immer wieder unterdrückte poetische Konsequenz ihre Bahn

durch die Klage über das menschliche Leid und den Aufstand gegen Gott brechen muss. Aber dieser Aufstand findet sein Ziel keineswegs, wie Kermani nahelegt, in einem »prometheischen Akt, der den Menschen zum Nachfolger Gottes erhebt«, sondern in einer Befreiung vom Bild einer eminenten Gottheit, die den Menschen zwingt und in die Lage versetzt, die Gottesidee in der Zuwendung zum leidenden Nächsten zu aktualisieren und dem Leiden den Sinn einer Bewusstseinsveränderung abzugewinnen. Von diesen nihilistischen Implikationen der Idee eines immanenten Gottes lässt sich dann auch eine Brücke zu William Shakespeare schlagen, dessen *Lear* Kermani als eine »Welt ohne Gott« liest, in der sich menschliches Glücksstreben und Leiden allein aus den Beziehungsgeflechten sterblicher Individuen erklären und rechtfertigen lassen. Keineswegs aber muss man sich mit ihm deshalb der Auffassung Leo Tolstois anschließen, Shakespeare habe das religiöse Wesen der Kunst verworfen. Denn in der neuzeitlichen Abkehr von einer dogmatisch erstarrten Gottesidee ging es nicht einfach nur darum, sich der Gottesidee zu entledigen, sondern um ihre Transformation in die neuen, von der Naturphilosophie erschlossenen Erfahrungshorizonte. Kermani folgt den Spuren des immanenten Gottes weiter bei Lessing und Goethe, wo sie auf die Idee eines nichts und niemanden mehr ausschließenden, wahrhaft kosmopolitischen »Wir« verweisen, das sich im Einlassen auf die Fremdheit des Anderen konstituiert und verändert. Indem Goethe seine poetische Produktion einer »natürlichen Religion« öffnet, die ihren Glauben aus einer intensivierte Naturbeobachtung bezieht, in der sich Wissenschaft und Poesie verbinden, gerät er, wie Kermani zeigt, sehr viel tiefer in die Einsichten der islamischen Mystik hinein, als er selbst es im Rahmen seiner orientalistischen Studien ahnen konnte.

Dass sich radikale poetische Konsequenz und religiöser Glaube dann, aber

auch nur dann berühren, wenn man den Glauben von seinen Fixierungen auf religiöse Lehrinhalte befreit und als ein vorbehaltloses Sich-Einlassen auf Erfahrungen der Befremdung begreift, ist eines der tiefsten Motive von Kermanis Reflexionen. Es führt ihn auch in seinen Kapiteln über *Kleist und die Liebe* oder *Das schiitische Passionsspiel und die Verfremdung* in Tiefenschichten existenzieller Erfahrung, in denen sich künstlerische und religiöse Impulse im Spannungsfeld von Kreativität und Hingabe, Leidenschaft und Leidensfähigkeit verbinden und dogmatische Positionierungen und Glaubensinhalte buchstäblich gegenstandslos werden. Sehr erhellend ist seine Darstellung des schiitischen Taziyeh-Theaters in diesem Zusammenhang. In den Konstellationen mit den Theaterformen Bertolt Brechts und Antonin Artauds zeichnet sich in der Spannung von Katharsis und Verfremdung, Passion und Reflexion eine radikal zeitliche »Wahrheit des Theaters« ab, die sich als theatrale Aktualisierung vergangener, vergessener oder verdrängter Schichten kollektiver Erfahrungen an eine reale Bewusstseinsveränderung wendet.

Der Name Franz Kafka steht für den anderen Spannungspol, den Kermani neben den religiösen Implikationen für sein Schreiben benennt: die »multiple Identität« eines deutschen Juden im Prag der untergehenden Habsburgermonarchie, die sich jeder »nationalen Zuschreibung, Vereinnahmung, Identifikation (entzieht)«, so Kermani. Die Minderheit der deutschsprachigen Prager Juden lebte zwischen »der Unmöglichkeit, nicht zu schreiben, der Unmöglichkeit, deutsch zu schreiben, der Unmöglichkeit, anders zu schreiben«, so Kafka. Diese prekäre Position des Schreibens, auf die Kermani nicht eingeht, verträgt sich aber nicht bruchlos mit seiner Intention, Kafkas Fremdheit für die Traditionsbildung eines geistigen Kosmopolitismus deutscher Sprache in Anspruch

Multiple Identität

zu nehmen, sie verträgt sich auch nicht mit der als Beleg für diese Tradition zitierten Bemerkung Goethes, dass »die Deutschen« »wie die Juden in alle Welt (zerstreut werden) müßten«, »um die Masse des Guten (...) zum Heil aller Nationen zu entwickeln« – und sie verträgt sich ebenso wenig mit Kermanis manchmal allzu pathetischen patriotischen oder »europäischen« Zugehörigkeitsgefühlen, die vor allem in seiner Rede vor dem deutschen Bundestag oder seinen Betrachtungen zum Kosmopolitismus Stefan Zweigs zum Ausdruck kommen. Hier zeigt sich die Schwäche seines Begriffs einer kosmopolitischen »multiplen Identität«: Statt sich auf die Zerrissenheit jener prekären, radikal zeitlichen, nicht greifbaren und auch im Schreiben nur lebhaften Identitäten einzulassen, wie sie bei Kleist, Kafka oder Artaud zum Ausdruck kommen, werden sie in Kermanis Interpretation – wie er es Kafkas Beziehung zum Judentum tatsächlich unterstellt – für das eigene »Bezugssystem« »an(ge)eignet«. Als Bezugssystem verstanden verweist diese »multiple Identität« dann letztlich nur noch auf die traditionellen, um ihre existenziellen Fremderfahrungen lediglich erweiterten geistigen »Werte« einer integrativen »europäischen Idee« und ihren grenzüberschreitenden Universalitätsanspruch. Kermani gerät immer dann zwischen beiden Versionen des Kosmopolitismus ins Schwanken, wenn er mit dem persischen Dichter Attar, mit Kleist, Kafka oder dem iranischen Schriftsteller Sadeq Hedayat auf ein wirklich selbst- und rückhaltloses Schreiben stößt, das sich im Schreibakt, dessen Spieße gegen sich kehren, selbst fremd wird. Aber er geht den Konsequenzen eines solchen Schreibens nicht allzu weit nach, sondern integriert es in die bequemere Positionierung einer, so

der Klappentext des Buches, »literarischen Weltläufigkeit, die ihre Gegner kennt«, die sich aufgrund dieser Kenntnis, der eigenen Positionierung allzu sicher ist. Dieser Selbstgewissheit des Schreibenden setzt Kafka in seiner Rede über den ostjüdischen »Jargon« *Irritationspotenziale* einige Sätze entgegen, die ein befremdliches Licht auf diese abendländische Weltläufigkeit verbreiten: »Unsere westeuropäischen Verhältnisse sind, wenn wir sie mit vorsichtig flüchtigem Blick ansehen, so geordnet: alles nimmt seinen ruhigen Lauf. Wir leben in einer geradezu fröhlichen Eintracht; verstehen einander, wenn es notwendig ist, kommen ohne einander aus, wenn es uns paßt und verstehen einander selbst dann; wer könnte aus einer solchen Ordnung der Dinge heraus den verwirrten Jargon verstehen oder wer hätte auch nur Lust dazu?«

Würde man die geistesgeschichtlichen Irritationspotenziale, die Kermani anspricht wirklich ausloten, dann bekäme man es in der Tat mit den Verwirrungen exzentrischer Erfahrungs- und Schreibprozesse zu tun, die sich nicht mehr auf ein europäisches »literarisches und politisches Projekt« begrenzen und für seine utopischen Projektionen in den Dienst nehmen lassen. So anregend, vielseitig und aktuell Kermanis westöstliche Erkundungen auch sein mögen, so machen sie es sich doch zu leicht, wenn sie ihre Begegnungen mit den befremdenden und manchmal geradezu verstörenden Aspekten dieser Geschichte mit allzu leichter Hand als eine Erweiterung und Bestätigung eigener Erfahrungshorizonte verbuchen.

Navid Kermani: Zwischen Koran und Kafka. Westöstliche Erkundungen. C.H. Beck, München 2014, 365 S., 24,95 €.



Volker Rühle

ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Hildesheim und freier Schriftsteller. Lehr- und Forschungstätigkeit in Prag, Lateinamerika und Spanien. Zuletzt erschienen: *Verdichtete Zeit. Schöpferische Konsequenz und geschichtliche Erfahrung im Blick auf Hölderlin.*

vruehle@t-online.de