

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1996. "Rationalismus, Intersubjektivität Und Einsamkeit : Lulls Desconort Zwischen Heraklit Und Nietzsche". Edited by Fernando Domínguez and Jaime De Salas. *Constantes Y Fragmentos Del Pensamiento Luliano*, 39–58. [doi:10.1515/9783110954173.39](https://doi.org/10.1515/9783110954173.39).

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Rationalismus, Intersubjektivität und Einsamkeit: Lulls *Desconort* zwischen Heraklit und Nietzsche¹

Vittorio Hösle (Essen)

Da die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie anfangs stark von der Neuscholastik beeinflusst war und häufig von Theologen betrieben wurde, die sich dem kirchlichen Lehrauftrag verbunden fühlten und manchmal sogar selbst Geistliche, ja Ordensangehörige waren, kann es nicht überraschen, daß über einen langen Zeitraum Thomas, in geringerem Maße auch Bonaventura im Zentrum des Interesses standen. Das war einerseits durchaus verständlich; denn an der geistigen Größe der beiden Genannten ist nicht zu rütteln, und das Studium der Geschichte der Philosophie ist stets nur dann fruchtbar, wenn es sich an sachlichen Überzeugungen orientiert. Andererseits war ein Nachteil der neuscholastisch inspirierten Philosophiegeschichte die Vernachlässigung jener Geister, die nicht ins offizielle Konzept paßten, und die Erzeugung des Scheins einer monolithischen Geschlossenheit mittelalterlichen Denkens. Die Nominalisten, die Mystiker, Nikolaus von Kues sind später als die beiden Klassiker der Dominikaner und Franziskaner erschlossen worden - immerhin haben sie heute in jeder Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ihren festen Platz. Das gilt jedoch nur begrenzt für Raimundus Lullus, wenigstens für den deutschen Sprachraum. Sicher, seit Keichers bewunderungswürdiger Monographie von 1909² liegt eine gründliche Studie auch in unserer Sprache über ihn vor; und einer der bedeutendsten Lullusforscher dieses Jahrhunderts, Erhard Wolfram Platzeck, war Deutscher.³ Aber es ist nicht übertrieben zu behaupten, daß Lullus immer noch vielen deutschen Mediaevisten unzureichend bekannt ist. Das hat verschiedene Gründe. Erstens ist auf das äußerst umfangreiche und vielschichtige Oeuvre zu verweisen, das wahrlich nicht leicht zu lesen ist und in dem sich geniale Gedanken mit bizarren Vorstellungen, eigenwilligen Wortspielen und ermüdenden Wiederholungen mischen. Zweitens ist die Sprachbarriere zu nennen. Lullus hat wohl in drei Sprachen geschrieben, auch wenn bisher kein arabisches Werk von ihm aufgefunden wurde; und von den Schriften, die erhalten sind, sind ohne Zweifel die katalanischen diejenigen, in denen sich

¹ Der folgende Text ist nicht der Vortrag, den ich auf der Lulluskonferenz in Trujillo gehalten habe. Dabei handelte es sich um eine spanische Kurzfassung meiner "Einführung" zu: Raimundus Lullus, *Die neue Logik/Logica nova*. Textkritisch hg. von Ch. Lohr, übers. von V. Hösle und W. Büchel, mit einer Einführung von V. Hösle (Hamburg, 1985) IX-XCIV. Aus wissenschaftsethischen Gründen kann ich es nicht vertreten, einen schon publizierten Text gekürzt nochmals zu veröffentlichen.

² Raimundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte "Declaratio Raymundi per modum dialogi edita" (Münster, 1909).

³ Ich nenne nur sein zweibändiges Standardwerk: Raimund Lull. Sein Leben - seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre) (Düsseldorf, 1962-1964).

Lullus am besten auszudrücken vermag. Sein Latein ist mittelmäßig (um nicht zu sagen: schlecht), als Schriftsteller im Katalanischen hingegen ist er einer der größten Sprachschöpfer des Abendlandes: Er war der erste mittelalterliche Mensch, der in einer Volkssprache philosophische Werke verfaßte; und in der Lyrik ersetzte er erstmals das Provenzalische durch das Katalanische. Kurz, wer sich Lull geistig nähern will, muß Katalanisch lernen, und das ist für Gelehrte aus der Romania leichter als für Deutsche.

Lullus gehört zu denjenigen Philosophen, die nicht nur wegen ihres Gedankengebäudes faszinieren, sondern auch als Persönlichkeiten - wie er selbst wohl wußte. Zwar sind diejenigen Denker nicht die schlechtesten, die als Personen gleichsam hinter ihrem Werke verschwinden; aber da der Charakter eines Philosophen sein Denken entscheidend prägt und da Reflexivität ein unaufgebbares Wesensmerkmal der Philosophie ist, muß man einem Denker dankbar sein, wenn er neben der Welt auch sich thematisiert - sofern er das auf einem gewissen Niveau unternimmt. Augustins *Confessiones*, die erste große Autobiographie eines Philosophen, die in ihrer rückhaltlosen Offenheit nur nach der christlichen Aufwertung des Individuums denkbar ist,⁴ sind ein unersetzbarer Schlüssel zum Verständnis seines Werkes; Vicos Autobiographie und seine *Scienza nuova* sind komplementäre Unternehmen. Lullus ist nun einer der wenigen⁵ mittelalterlichen Denker, die über das eigene Leben berichtet und, was mehr ist, über das eigene Schicksal nachgedacht haben. Misch hat ihn daher in seine 'Geschichte der Autobiographie' eingeschlossen, und zwar hat er sowohl die auf Erzählungen Lulls zurückgehende, aber nicht von ihm selbst verfaßte *Vita coetanea* als auch den *Desconort* behandelt bzw. behandeln wollen.⁶ Die beiden Werke können zu Recht als autobiographisch bezeichnet werden, weichen aber stark voneinander ab: Die *Vita coetanea* ist in lateinischer Prosa verfaßt, der *Desconort* eine katalanische Dichtung; jene Schrift, gleichsam die "Res gestae" unseres Denkers, berichtet fast über das ganze Leben Lulls, der *Desconort* ist Ausdruck einer momentanen existenziellen Krise. Wer sich über die Hauptstationen auf dem Lebenswege Lulls informieren möchte, wird nach der *Vita coetanea* greifen, wer dem Kern seiner Persönlichkeit, dem jener Lebensweg entspringt, begegnen möchte, sollte den *Desconort* studieren. In beiden Werken freilich ist das philosophische Anliegen Lulls nie Nebensache - denn sowohl sein Wesen als auch sein Weg sind nur verständlich aus dem Wunsche, seine philosophischen Einsichten anderen Menschen mitzuteilen.

Damit ist das Thema meines Beitrages genannt. Im folgenden geht es um Lulls literarische Verarbeitung des Scheiterns seiner Versuche, seine Philosophie anderen Menschen verständlich zu machen, im *Desconort*. Dieses Scheitern war für Lull um so schmerzhafter,

⁴ Platons siebter Brief, den ich für echt halte, ist keine explizite Autobiographie, sondern dient der Rechtfertigung nur seines politischen Verhaltens. Über das Werden der eigenen philosophischen und moralischen Überzeugungen schweigt Platon.

⁵ Daß Abaelards "Historia calamitatum mearum" echt ist, wurde bekanntlich bestritten; auch sie halte ich für echt.

⁶ Vierter Band, Erste Hälfte (Frankfurt, 1967) 55-89.

als er der festen, durch nichts zu erschütternden Überzeugung war, er verfüge erstens über entscheidende Einsichten in die Wahrheit und er habe zweitens diese Einsichten alleine auf Grundlage der Vernunft gewonnen. In der Tat war Lull der Ansicht, es sei ihm gelungen, Trinitätslehre und Inkarnation - also die beiden Unterscheidungsmerkmale zwischen dem Christentum und den beiden anderen monotheistischen Religionen - durch die Vernunft zu beweisen. Die konkreten Argumente Lulls sind beachtlich und haben ihren Platz in der Geschichte der Philosophie nicht minder als in derjenigen der Theologie; und ebenso bedeutsam in der Geschichte des Denkens sind seine metatheoretischen Argumente dafür, daß der Glaube durch die Vernunft vollständig eingeholt werden müsse. Zwar ist Lulls Rationalismus im Mittelalter weniger isoliert, als eine Thomas zum Maßstab nehmende Philosophiegeschichte suggeriert hat; ich nenne nur Anselm und die Viktoriner auf der einen und Cusanus auf der anderen Seite. Aber in ihrer Radikalität und Reflektiertheit ist die Position Lulls einzigartig, zumindest für das Jahrhundert, in dem er lebte. Es ist nicht im mindesten übertrieben, sein Vertrauen in die Autonomie der Vernunft aufklärerisch zu nennen, und man kann durchaus verstehen, warum die offizielle Kirche Angst vor diesem Rationalismus hatte: Auch wenn Lullus von der Koinzidenz von Glauben und Vernunft überzeugt war, impliziert seine Position, daß ein Glaube, der als nicht rational begründbar durchschaut werde, seinen Geltungsanspruch verliere. Lulls Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie habe ich anderswo detailliert dargestellt; es geht nicht darum, sie hier erneut aufzurollen. Aber an Lulls Rationalismus mußte erinnert werden, wenn man jene abgrundtiefe Verzweiflung, die dem *Desconort* den Titel gegeben hat, verstehen will. Wer an religiöse Wahrheiten ohne jeden Anspruch glaubt, sie auch rational begründen zu können, den wird es schmerzen, mit Ungläubigen konfrontiert zu sein; aber wundern wird es ihn nicht, daß es Menschen gibt, die einer Gnade nicht teilhaftig wurden, die über alle Vernunft geht. Wer hingegen der Ansicht ist, Vernunftbeweise entdeckt zu haben, die alle Nicht-Christen zum Christentum führen müssen, den muß es schwer treffen, wenn er bei seinen Missionsversuchen keinen Erfolg hat. Immerhin kann er derartige Fehlschläge vielleicht doch noch erklären, z.B. mit der Dummheit oder Verstocktheit der Ungläubigen. Wie soll er aber fertig werden mit der Tatsache, daß es gerade seine Mitchristen sind, die ihm nicht nur für die Beweise nicht danken, mit denen er ihren Glauben rational begründet haben will, sondern ihn ihretwegen sogar verlachen, für ketzerisch und verrückt erklären, ja sogar hassen und verprügeln? Der Widerspruch zwischen dem, was er nach seiner Bekehrung 1263 und dem Erlebnis auf dem Berg Randa 1273 erwarten konnte, und dem, was ihm in seinem Leben widerfuhr, konnte größer kaum sein und mußte einen ungeheuren Anpassungsdruck an die Meinungen seiner Umwelt erzeugen. Daß Lull ihm nicht nachgab, muß Achtung vor seiner Person erwecken, selbst wenn man seine Argumente nicht für so schlüssig hält, wie er selbst das tat. Die Vermutung ist einleuchtend, daß neben einer besonderen Charakterstärke die tiefe Verankerung in der christlichen Religion eine der Kraftquellen war, aus denen sich Lulls intellektuelle Unnachgiebigkeit speiste. Um Lulls *Desconort* tiefer zu verstehen, will ich seine Interpretation einrahmen mit einer Darstellung der Weise, wie mit einem analogen Problem

erst Heraklit, dann Nietzsche fertig geworden sind. Es wird sich zeigen, daß mit Nietzsche der Boden wegerodiert, der Lulls Position noch möglich gemacht hatte.

I

Die paradoxe Erfahrung, daß die Vernunft zwar jenes Vermögen ist, das Intersubjektivität in viel tieferem Maße zu stiften vermag als die bloße Meinung oder der reine Glaube, daß sie aber gleichzeitig denjenigen, der ihrer in besonderem Maße teilhaftig ist, zu furchtbarer Einsamkeit verdammt, hat schon der erste Rationalist der Philosophiegeschichte gemacht. Heraklit kann man insofern den ersten Rationalisten nennen, als er nicht nur, wie vor ihm schon die Milesier, bestimmte Vernunftfragen wie die nach der Arche stellt, sondern als er das Vermögen, das ihn zu diesen Fragen treibt, die Vernunft also, selbst zur Arche erklärt. Gewiß ist Heraklits Vernunft von dem späteren Begriff durch jene Kluft getrennt, die Platons Entdeckung der ideellen, immateriellen Welt für die Geschichte des abendländischen Denkens bedeutet - die Vernunft wird mit einem materiellen Prinzip, dem Feuer, identifiziert. Aber das ändert nichts an dem Recht jener Aussage, die in ihm den Begründer des Rationalismus erkennt: "Hier sehen wir Land", schreibt Hegel in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie emphatisch.⁷

Die Diskussion um Heraklits Rationalismus ist insofern komplex, als die genaue Bedeutung des von ihm verwendeten Ausdrucks 'Logos' umstritten ist; es wird durchaus die Ansicht vertreten, Logos bedeute nicht die Weltvernunft, sondern nur die Rede Heraklits selber.⁸ Allerdings ist zweierlei klar: Erstens hat Heraklit das objektive Prinzip der Wirklichkeit mit einem Wort bezeichnet, das eine geistige Tätigkeit ausdrückt, nämlich als *γνώμη* - sie durchwaltet das All, und in ihrer Erkenntnis besteht Weisheit.⁹ Zweitens unterscheidet Heraklit den Logos von der eigenen Individualität: Nicht ihn, sondern den Logos vernehmend sei es weise, zu behaupten, alles sei eins.¹⁰ Selbst wenn also Logos terminologisch streng von der *γνώμη* zu unterscheiden wäre und niemals die objektive Vernunft bezeichnete - was an dieser Stelle offen bleiben mag -, ist klar, daß der Logos mehr als ein rein subjektives Phänomen ist: Er transzendiert den einzelnen; sein Geltungsanspruch beruht darauf, daß er die ontologische Tiefenstruktur der Wirklichkeit wiedergibt; dies ist möglich, weil er ihr affin ist. So heißt der Logos, jedenfalls nach einer plausiblen Interpretation, ewig¹¹ - und das verweist darauf, daß es sich dabei um mehr handelt als um die Rede Heraklits. Aber das Verhältnis von Logos und Gnome, von subjektiver und objektiver Vernunft ist nicht das,

⁷ G. W. F. Hegel: Werke (Frankfurt, 1971) 18.320.

⁸ S. etwa Eraclito: I frammenti e le testimonianze. Testo critico e traduzione di C. Diano. Commento di C. Diano e G. Serra (o.O., 1980) 90ff.

⁹ H. Diels/W. Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, (Berlin, 1954⁷) 22 B 41.

¹⁰ B 50.

¹¹ B 1. Ich nehme das *ἀεί του έορτος*, gegen Diels und mit Diano.

worauf es im Zusammenhang dieser Abhandlung ankommt. Von Interesse ist ausschließlich das Verhältnis zwischen dem Logos und der Intersubjektivität. Einerseits wiederholt Heraklit mehrfach, der Logos sei das Gemeinsame. Man solle dem Gemeinsamen folgen; der Logos aber sei das Gemeinsame.¹² Der Begriff des Gemeinsamen spielt bei Heraklit eine große Rolle: Das Denken (*τὸ φρονεῖν*) sei allen gemeinsam¹³; und in einem Wortspiel, das *ξυνοῶ* mit *τῶι ξυνοῶι* in einer Paronomasie verquickt, erweist sich der Nus als das eigentlich Gemeinsame, ähnlich dem Gesetz, ja mehr noch als das Gesetz.¹⁴ Dessen erste Aufgabe ist es, menschliches Handeln zu koordinieren und einen einheitlichen Bezugspunkt aufzustellen - ebenso verbindet der Logos die Menschen. Auch der Kosmos wird gemeinsam genannt - freilich nur den Wachenden; denn die Schlafenden hätten jeder eine Welt für sich.¹⁵ Schließlich heißt auch der Krieg gemeinsam,¹⁶ denn er ist der Vater aller Dinge,¹⁷ d.h. prägnantester Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes der Wirklichkeit, das allen Abläufen zugrunde liegt. Insofern *ξυνοῶν* vom Logos, vom Gesetz, vom Kosmos, vom Krieg prädiert wird, erweist sich die Affinität (wenn nicht Identität) von Logos und ontologischem Prinzip.

Aber obgleich der Logos Gemeinsamkeit konstituiert, so halten sich doch die Menschen nicht an ihn. Zwar haben nur durch ihn die Menschen teil an der einzigen Wirklichkeit; doch leben sie so, als habe jeder eine eigene Einsicht.¹⁸ In demjenigen Fragment, von dem uns sowohl Aristoteles¹⁹ als auch Sextus²⁰ bestätigen, daß es (wahrscheinlich nach der Sphragis) den Anfang des Werkes bildete, schreibt Heraklit, daß die Menschen den Logos nicht verstehen, weder bevor sie ihn gehört noch nachdem sie dies getan haben; ungeachtet der Tatsache, daß alles dem Logos gemäß geschehe, schienen sie keine Erfahrungen von den Dingen zu machen, die er, Heraklit, analysiere.²¹ Dieses Fragment ist, zumal als Eröffnung eines Werkes, insofern eigenwillig, als es gleichsam eine Vorwegnahme des eigenen Scheiterns darstellt - es handelt sich gleichsam um die erste Publikumsbeschimpfung der Geschichte. Denn Heraklit sagt ausdrücklich, die "anderen Menschen" - und damit scheint er alle außer sich zu meinen - würden den Logos nicht fassen, selbst nachdem sie ihn gehört hätten; und das läuft darauf hinaus, den potentiellen Hörern oder Lesern mitzuteilen, ihre Mühe der Aneignung sei vergeblich. Diese Zurückweisung des potentiellen Publikums ist nicht die einzige im Werke. So heißt es, die Menschen würden sich mit dem Logos entzweien; das, was ihnen täglich widerfahre, erscheine ihnen fremd.²² Sie könnten weder

¹² B 2.

¹³ B 113.

¹⁴ B 114.

¹⁵ B 89.

¹⁶ B 80.

¹⁷ B 53.

¹⁸ Dies die zweite Hälfte von B 2.

¹⁹ *Rhetorik* 1407b16f.

²⁰ *Adversus mathematicos* VII 132.

²¹ B 1. Dies ist das einzige Fragment Heraklits, dessen Anordnung sich bei Diels nicht nach der alphabetischen Reihenfolge der Autoren richtet, die sie überliefern - denn seine Stellung im Gesamtwerk ist klar.

²² B 72. Vgl. B 17.

sprechen noch zuhören;²³ da sie nicht verstünden, was sie hörten, könnten sie mit Tauben gleichgesetzt werden: Anwesend seien sie abwesend.²⁴

Heraklits tiefes Mißtrauen gegenüber seinen Mitmenschen ist mitbedingt gewesen durch politische Erfahrungen. Die Vertreibung Hermodors durch die Ephesier mit dem expliziten Argument, man wolle keinen herausragenden Bürger haben, muß traumatische Wirkungen gehabt haben - anders kann man nicht leicht erklären, daß Heraklit allen seinen erwachsenen Mitbürgern empfiehlt, sich aufzuhängen.²⁵ Das menschliche Gesetz, das das Volk wie eine Mauer verteidigen soll,²⁶ hat sich nach dem göttlichen Gesetz zu richten;²⁷ und das kann durchaus auch der Fall sein, wenn es dem Willen eines einzelnen entspringt.²⁸ Materiale Vernünftigkeit, nicht die Quantität der an der Willensbildung Beteiligten ist das, was für Heraklit zählt: Platons Mißachtung der Vielen ist bei Heraklit grundgelegt.²⁹ Aber in zwei Punkten unterscheidet sich Heraklit von Platon: Während dieser erstens die meisten Philosophen der Vergangenheit mit Achtung behandelt und darauf reflektiert, daß die eigene Position, so sehr sie auch über jene hinausführt, ohne sie nicht möglich gewesen wäre, hält Heraklit die eigene Philosophie für absolut originär³⁰ und mißbilligt alle seine Vorgänger in der Erschließung der Welt, poetische wie philosophische.³¹ Zweitens hat zwar Platon, ähnlich Heraklit aristokratischer Herkunft, früh jede Hoffnung aufgegeben, sich an der Politik seiner Heimatstadt zu beteiligen; aber seine Schulgründung war erstens an sich schon ein sozialer Akt, der zweitens langfristig politische Ziele verfolgte. Heraklit dagegen war ein absoluter Einzelgänger - die Bitte seiner Landsleute um gesetzgeberische Tätigkeit soll er auf verletzende Weise zurückgewiesen haben.³² Der Mann, der den Logos und das Gesetz als das Gemeinsame und Menschen Verbindende erkannt hatte, sah sich außerstande, Gesetze zu geben und seine Gedanken mitzuteilen, während diejenigen, die auf den Logos nicht hören und in ihrer je eigenen Welt sind, miteinander zu reden und zu handeln vermögen - nicht ohne Schwierigkeiten zwar, aber doch besser, als dies Heraklit je gelang: Kein Denker vor ihm war so wenig in seine Polis, das Gemeinsame par excellence für jeden Griechen, integriert wie der dunkle Ephesier. Hierin liegt ein Paradox, und man kann sagen, daß es erst der Vollender des griechischen Rationalismus aufgelöst hat. Nachdem er im Sonnen- und Liniengleichnis seine Ontologie und Epistemologie veranschaulicht hatte, hat Platon im Höhlengleichnis die soziale Dimension im Leben des Rationalisten in einer Weise erhellt, die verständlich macht, warum der Weise einsam ist: Erst Platons dualistische Ontologie vermag zu erklären, warum das eigentliche Sein nur wenigen erkennbar ist und warum diese wenigen

²³ B 19.

²⁴ B 34.

²⁵ B 121.

²⁶ B 44.

²⁷ B 114.

²⁸ B 33.

²⁹ Vgl. nur B 4.

³⁰ So muß man B 101 verstehen.

³¹ B 40, 42, 57, 81, 106, 129 (wenn echt).

³² Diogenes Laertios IX 2f (=DK 22 A 1).

bei der Menge unbeliebt sind. Immerhin findet sich Platon, ungeachtet der Beteuerung im siebten Briefe, es könnte nichts Schöneres geben, als das Wesen des Seienden für alle ans Licht zu ziehen,³³ damit ab, daß dieses Schöne uns eben versagt, daß die Wahrheit nicht allen zugänglich ist.

II

Der *Desconort* besteht aus 69 Strophen zu je zwölf Alexandrinern, und zwar mit gleichbleibendem Reim. Dies ist wegen der vielen gleichen Endungen im Katalanischen relativ leicht zu erreichen, während eine deutsche Übersetzung (die bisher nicht existiert) notwendig darauf verzichten müßte. Was die literarische Form betrifft, so ist der *Desconort* ein klassisches Streitgedicht. Der Einfluß der altprovenzalischen Partimens und besonders der Tensos ist offenkundig, auch wenn es das erste Mal ist, daß in diese Form philosophische Inhalte gegossen werden.³⁴ Am Ende heißt es, das Gedicht solle gesungen werden nach der Weise Bérards - eine Bezugnahme auf ein verlorenes Heldenlied über Bérard von Montdidier. Da Incipit und Explicit in den beiden Handschriftenfamilien voneinander abweichen, stammen sie wahrscheinlich nicht von Lull selber. Eine eindeutige Datierung des Werkes ist daher nicht möglich, zumal die eine Version des Datums - 1285 - ausgeschlossen ist. Wahrscheinlich ist, daß das Werk 1295 am römischen Hofe abgefaßt wurde³⁵ - spricht doch Lull von dreißig Jahren, seit denen er an seinem Werke arbeite,³⁶ und das ergibt zusammen mit der Angabe in der *Disputatio Petri clerici cum Raimundo phantastico* von 1311, er wirke seit 45 Jahren für das allgemeine Beste, etwa 1295. Aber auch eine spätere Datierung auf 1305 ist mit bedenkenswerten Argumenten vorgeschlagen worden (von J.Tarré). Jedenfalls ist eines unbestritten: Der *Desconort* ist das Werk eines alten Mannes von über sechzig (wenn nicht siebzig) Jahren, der auf eine Reihe von Mißerfolgen bei der Durchsetzung seiner Missionspläne am päpstlichen Hofe und an anderen Machtzentren zurückblicken muß.³⁷ Auch in späteren Schriften wie dem *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* (ebenfalls von 1311) klagt Lull sein Leid, aber nirgends ist die Verzweiflung so heftig wie im *Desconort*. Das durchdringende Gefühl absoluter Einsamkeit, die Überzeugung, von niemandem richtig verstanden worden zu sein, äußern sich mit einer elementaren lyrischen Wucht, die nicht im

³³ 341d.

³⁴ Interessant ist die These von A.Pagès: "Le Desconort ou le découragement de Ramon Llull". - In: *Annales du Midi* 50 (1938) 113-156 und 225-267, 120ff, der Text sei strukturell von Ibn Tufayls *Hayy ben Yaqdhan* beeinflusst.

³⁵ Vgl. S.Galmés, in: ORL XIX (1936) XL; Platzeck: op.cit. I, 7f und II, 28 Anm. 69.

³⁶ ORL XIX, 226; V. 160.

³⁷ Vgl. das Incipit: "Aquest es lo desconor que maestre ramon luyll feu en sa uellesa con viu que lo papa ne los altres senyors del mon no uolguren metre orde en conuertir los infeels, segons que ell los requeri moltes e diuersses uegades." (219).

mindesten durch die komplexen philosophischen Argumente des Werkes gebrochen wird. Gedanken- und Ausdruckslyrik durchdringen einander in vollkommener Weise.

Die erste Strophe beginnt mit einer Wendung zu Gott, von dessen Tugend der *Desconort* ausgeht und der der einzige Freund ist, der Lull geblieben ist: "e no ay nuyt amic qui negù gaug m aport,/ mas tan solament vos"³⁸ Nichts, was er sehe und höre, könne ihn trösten. Die zweite Strophe ruft Lulls sündige Jugend und die Bekehrung von 1263 in Erinnerung: Seitdem habe Lull nichts anderes erstrebt, als daß Christus in der ganzen Welt verkündet und daß über die Trinität und die Inkarnation die Wahrheit gesagt werde. Seine Trauer über die große Zahl von Nicht-Christen in der Welt habe ihn bewegt, sich bei Prälaten und Königen dafür einzusetzen, daß deren Bekehrung aufgrund wahrer Argumente³⁹ betrieben werde. Doch vergeblich - daher sein häufiges Weinen und sein Erschöpfungszustand. In tiefer Melancholie über die Welt und die mangelnde Ehre, die Gott aufgrund menschlicher Lieblosigkeit widerfahre, sei er in einen Wald gegangen, in dem er einem Eremiten begegnet sei. Die Strophen 6-65 stellen das Gespräch zwischen diesem und Lull dar; meist, aber nicht immer spricht jeder jeweils eine Strophe. Der bei weitem größte Teil des Gedichts ist also ein Dialog. Der Eremit wendet sich an den verzweifelten Ramon, fragt ihn, was er denn verloren habe, und fordert ihn auf, sich an Gott zu halten und in ihm seinen Trost zu suchen. Wenn er keinen Freund habe, solle er ihm, dem Einsiedler, sein Herz öffnen. Lull erklärt, er könne aufgrund der Unwilligkeit der Mächtigen nicht das erreichen, was er sich zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen vorgenommen habe. Jene wollten ihm nicht helfen, "e tenen a nient/ mi e mes paraules, com hom qui follament/ parla, e res no fa segons enteniment."⁴⁰ Seine Art general, so Lull in seiner üblichen Megalomanie, könne alle Fragen lösen, im Recht und in der Medizin, insbesondere aber in der Theologie; doch sie sei gefährdet. Wer einen solchen Verlust erlitten, den könne nichts Irdisches mehr erfreuen. Der Eremit sucht ihn damit zu trösten, daß seine guten Absichten vor Gott hinreichend seien - wenn er bei der Verwirklichung seiner Pläne an den Mächtigen scheitere, sei es nicht seine Schuld, seine Ars würde schon noch Fortsetzer finden, und es sei im übrigen eine schwere Sünde, an Gott zu verzweifeln. Ja, wie Hiobs Freunde äußert der Einsiedler den Verdacht, Lulls Mißerfolg gehe vielleicht auf eine Todsünde zurück. Lull reagiert empfindlich und erwidert, vor seiner Bekehrung habe er in der Tat mehrere Todsünden begangen, die er sämtlich gebeichtet habe; aber er sei sich nicht bewußt, danach eine weitere vollbracht zu haben. Die folgenden Bemerkungen des Eremiten behandeln diverse Fehler, die Lull haben könnte und die die Ursache seines Scheiterns sein könnten. Zunächst wird die Trägheit genannt: Lull habe sich vielleicht nicht genug für sein Anliegen eingesetzt - was Lull zu der Entgegnung veranlaßt, er habe Frau, Kinder, Gut verlassen und kämpfe seit dreißig Jahren am päpstlichen Hofe, bei den Bettelorden und verschiedenen Königen für seine Ziele. Der Einsiedler äußert nun die Vermutung, Lull sei nicht geschickt genug; er solle sich mit seinem

³⁸ 219; V. 9f.

³⁹ "ab ver argument": 220; V. 31.

⁴⁰ 222; V. 80ff.

Scheitern abfinden. Lull erkennt zwar an, er brauche Freunde für sein großes Werk, das die Kräfte eines einzelnen übersteige, während er völlig alleine sei;⁴¹ aber er könne diejenigen nicht ernst nehmen, die gar nicht zuhört, wenn er redete. Auch den Fehler des Geizes, den der Eremit als nächsten erwägt, weist Lull zurück - er habe aus seinem Vermögen sehr viel eingesetzt; seine Kinder würden geradezu in Armut leben. Der letzte Fehler, den der Eremit zur Erklärung von Lulls Mißgeschick vorschlägt, ist Eitelkeit; vielleicht gehe es Lull nicht so sehr um die Sache als um die eigene Ehre? Lull beruft sich darauf, man müsse zunächst einmal von einem Menschen, den man nicht kenne, Gutes annehmen, und er verstehe nicht, warum der Eremit ihm ständig Böses unterstelle.

Mit dieser zwanzigsten Strophe ist eine Zäsur erreicht; nachdem der Einsiedler den Charakter Lulls geprüft hat, wendet er sich seiner Philosophie zu. In einer Übergangsstrophe gibt er zu erwägen, Lull habe vielleicht nicht genug getan, um seine *Ars* bekannt zu machen. Auch dagegen protestiert Lull: Er habe alles getan, damit seine Argumente, die die Nichtchristen retten könnten, bekannt würden; denn es bestehe kein Zweifel, daß Gott das Heil aller wünsche. Würden seine Bücher studiert, erinnert, begriffen und nicht bezweifelt, "hom pogra per mos libres posar lo mon en bon cas".⁴² Aber sei es seine Schuld, daß dies nicht geschehe? Nach dieser Antwort beginnt die eigentliche sachliche Auseinandersetzung. Der Eremit bezweifelt, daß das, was Lull vorschwebt, überhaupt möglich sei: Der christliche Glaube sei nun einmal rational nicht beweisbar, und man könne niemandem zumuten, das Risiko des Märtyrertodes auf sich zu nehmen, das mit Missionsversuchen bei den Sarazenen verbunden sei. Dagegen erwidert Lullus, wäre der christliche Glaube nicht beweisbar, dann könnte zwar Gott den Christen nichts vorwerfen, wenn sie nicht alles unternähmen, um ihn den Ungläubigen zu vermitteln.⁴³ Aber umgekehrt könnten sich dann auch letztere zu Recht über Gott beschweren. Der Gegeneinwand des Gesprächspartners ist aus vielen anderen Schriften Lulls bekannt: Wäre der Glaube beweisbar, würde das Verdienst, das in ihm liegt, verlorengehen; zudem könne Endliches Unendliches nicht vollständig fassen. Letzteres gibt Lull zu; aber der endliche Geist könne Gott ausreichend erkennen. Was den ersten Punkt betrifft, beharrt Lull darauf, die göttliche Schöpfungsordnung ziele nicht auf das Verdienst des Menschen, sondern auf die Ehre Gottes - daher sei jenes Argument ungültig. Der Einsiedler weist nun darauf hin, eine Bekehrung der Moslems sei völlig aussichtslos, u.a. wegen der Sprachbarriere. Dagegen betont Lull, es sei gar nicht so schwierig, Arabisch zu lernen; zudem würde es genügen, einige führende Intellektuelle zu bekehren, und das Volk würde ihnen folgen. Der Eremit aber erwartet eine Bekehrung der Welt erst am Ende der Zeit. Lulls Protest ist hier besonders energisch: Gott wolle immer geliebt und erkannt werden, und der Gesprächspartner begehe eine große Sünde mit seiner Annahme, daß in der Gegenwart eine Konversion anderer Menschen nicht möglich sei. Der Eremit bemüht eine

⁴¹ "ans son sol a bandó": 227; V. 187.

⁴² 230; V. 264.

⁴³ Lull nimmt selbst eine Missionspflicht an - jedenfalls besagt dies der 74. von Nicolaus Eymericus im "Directorium Inquisitorium" aufgelistete Artikel.

Maxime der Lebensklugheit: Man solle lieber das bewahren, was man schon habe, und die Prediger im eigenen Volk einsetzen, statt anderswo zu gefährden; ohnehin könnten die Moslems nie ihre Lebensführung ändern und gute Christen werden. Und als Lull entgegnet, es gebe genügend Prediger und das Martyrium sei nie ein Verlust, erhält er als Antwort, alle bisherigen Missionsanstrengungen seien vergeblich gewesen; Lull möge bitte endlich Ruhe geben und irgendwo ausspannen. Wenn man bedenkt, daß zwanzig Strophen vorher der Einsiedler geargwohnt hatte, Lull neige zur Trägheit, ist diese Wendung überraschend, und sie löst bei Lull großen Zorn aus. Wer wirklich Gott dienen wolle, dürfe nie ermüden; ja, Lull bittet den Eremiten, ihn mit weiteren Trostworten zu verschonen; je mehr er rede, desto mehr betrübe er ihn. "Per que us prec per mersè que m lexassets estar;/ car no m par que ab vos pogués res guasaynar,/ ans on mays me diets, mays me fayts entristar."⁴⁴

Damit ist die Krisis des Gesprächs erreicht, und zwar genau in der Mitte des Werks. Der sich über 29 Strophen ununterbrochen erstreckende Dialog wird abgebrochen; drei Verse berichten in erzählender Rede von Ramons Schmerz. Er wendet sich betend an Gott, dem er erneut seine Einsamkeit und seine Sorge klagt, mit seinem Tode würde seine Ars untergehen. Der Einsiedler scheint weiterhin Mitleid mit dem Verzweifelten zu haben; er versucht ihn damit zu beruhigen, seine Ars könne keinen so großen Wert haben, da sie den alten Philosophen nicht bekannt gewesen sei, die doch verständiger gewesen seien als er. In seiner Antwort, die für die Geschichte des Begriffs des Fortschritts in der Philosophiegeschichte bedeutsam ist, entgegnet Lull, die Philosophen der Antike könnten nicht Maßstab dessen sein, was gut sei; denn sie hätten weder die Trinität noch die Inkarnation gekannt. Auch den weiteren Trostgrund, durch den schlechten Zustand der Welt sei Gott selbst nicht betroffen, weist Lull zurück - die Mißachtung Gottes durch die Menschen betrübe ihn, auch wenn Gott selbst nicht darunter leide. Noch unerträglicher ist Lull die nächste Bemerkung des Eremiten: Daß Gott die Ungläubigen zur Hölle verdammt habe, sei wohlgetan; Lull solle nicht Unwürdige lieben und sich nicht gegen Gottes Gerechtigkeit auflehnen. Lull betont, er füge sich gewiß in Gottes Entscheidungen, aber anders als der Einsiedler liebe er die Sünder, denen Gott vergeben möge. Nochmals bittet er den Eremiten gereizt, ihn alleine zu lassen. Doch dieser bleibt und vollzieht eine überraschende Wendung: Lull solle sich keine Sorgen machen; aufgrund seiner Güte werde Gott fast alle Menschen retten. Aber auch damit kann sich Lull nicht zufrieden geben: War ihm der Gesprächspartner erst zu lieblos, ist er ihm jetzt zu großzügig: An der göttlichen Gerechtigkeit sei nicht zu rütteln. Auch den Verweis auf die göttliche Prädestination rückt Lull zurecht: An der Freiheit des Menschen müsse festgehalten werden; "car judici no pot esser senes libertat".⁴⁵ Nicht minder prallen an Lull die Trostgründe ab, Gott werde es schon richten bzw. die Muttergottes und die Engel würden mit ihren Gebeten bei Christus interzedieren. Den Höhepunkt in Lulls Selbststilisierung stellt seine Antwort auf die Mahnung des Eremiten dar, er solle sich an der Geduld Hiobs ein

⁴⁴ 236; V. 406ff.

⁴⁵ 242; V. 539.

Vorbild nehmen, der doch wahrlich mehr verloren habe als er. Lull bestreitet dies ganz entschieden: Daß Gott vergessen und mißachtet werde und daß er, Lull, um Gottes willen geschmäht und am Barte gezogen worden sei und sich oft in Lebensgefahr befunden habe, das sei viel schlimmer als der Verlust von Kindern, Vermögen, Gesundheit. Der begütigende Hinweis des Einsiedlers, Lull habe sich bei Gott große Verdienste erworben, wird mit der Bemerkung abgeschmettert, ihm gehe es nicht um seinen Ruhm, sondern um die Ehre Gottes, und sein Schmerz rühre daher, daß sich nicht jeder Mensch auf dem Wege des Heils befinde. Hier bittet der Eremit Lull, noch einmal zusammenzufassen, was sein eigentliches Anliegen sei, und als ihm dieser seine Missions-, Religionsgesprächs- und Kreuzzugspläne in klarem Zusammenhang nennt, erkennt er nach längerem Nachdenken - daß Ramon recht hat. Er bittet ihn um Vergebung, Lull küßt ihn, und zusammen weinen sie lange: "ensems an molt plorat."⁴⁶

Aus einem von außen beobachtenden und mit konventionellen Trostgründen abwiegenden Dialogpartner wird der Eremit nun zu einem Bundesgenossen des rationalistischen Reformators. Er bedauert, daß er nicht schon vorher Lulls Pläne gekannt habe; sonst hätte er schon Arabisch gelernt und sich mit Lulls Argumenten vertraut gemacht, um ohne Todesfurcht bei den Sarazenen als Missionar zu wirken. Jetzt wolle er sich aber zunächst beim römischen Hofe für Lulls Ziele einsetzen. Aber Ramon wiegelt ab: Man nehme ihn dort nicht ernst; er wolle nicht nochmals an den Heiligen Stuhl. In einer witzigen Umkehrung ist es nun der Einsiedler, der Lull Kleinmut, ja Heuchelei vorwirft. Aber Lull bleibt abweisend: Er ziehe es vor, selbst nochmals zu den Sarazenen zu fahren, statt am Heiligen Stuhl seine Zeit zu verlieren; anderswo könne er mehr Gutes tun. Dagegen will der Einsiedler bei den Mächtigen Überzeugungsarbeit zu leisten suchen. Ramon weist noch auf die Gefahr einer Islamisierung der Tataren hin und beantwortet die Frage des Eremiten, warum Gott so viel mehr Menschen verdamme als errette, damit, daß es nicht um den Menschen, sondern um Gottes Ruhm gehe. Schließlich nehmen die beiden Abschied voneinander - sie küssen und umarmen sich und rechnen nicht mehr damit, sich in diesem Leben wiederzusehen. Jeder wird von dem anderen Gott anbefohlen; der anfangs als freudlos bezeichnete Lull wird von dem Einsiedler explizit "mon amic Ramon"⁴⁷ genannt. Auch Lull bittet für seinen neuen Freund und den Erfolg des gemeinsamen Anliegens, der auch in der letzten Strophe des Werkes als eigentliches Ziel der Abfassung des *Desconort* genannt wird, der andere anregen möge, Lulls Pläne fortzusetzen.

Was bedeutet der *Desconort* in der Geschichte der Bestimmung des Verhältnisses von Rationalismus, Intersubjektivität und Einsamkeit? Zunächst einmal ist hervorzuheben, daß sich für Lull der elitäre Standpunkt Heraklits, aber auch noch Platons verbietet: Gott will, daß die Wahrheit allen Menschen verkündet werde. Diesen zentralen Gedanken aller Universalreligionen radikalisiert Lull in zwei Richtungen: Einerseits besteht nach ihm eine

⁴⁶ 248; V. 684.

⁴⁷ 253; V. 800.

Missionspflicht; niemand dürfe sich mit der Verdammung der Ungläubigen leichten Herzens abfinden, sondern müsse alles versuchen, um ihnen die Wahrheit in ihrer Sprache zu vermitteln. Das Engagement Lulls für die Moslems ist immer wieder ergreifend und kontrastiert scharf mit der Lieblosigkeit und Gleichgültigkeit, die der Einsiedler in der vierzigsten Strophe hinsichtlich ihres Schicksals an den Tag legt: "Ramon: Deus tot quant fa, tot ho fa justament,/ e si met en infern li malvat discreent,/ no devets per to so aver desconsolament."⁴⁸ Andererseits ist Lull, gegen die Überordnung des Glaubens über die Vernunft bei der Mehrheit der mittelalterlichen Theologen und in Übereinstimmung mit dem Rationalismus der Griechen, der Ansicht, dem universalen Anspruch des Christentums sei nur gerecht zu werden, wenn seine Dogmen rational bewiesen werden können. Er glaubt in aller Bescheidenheit, er sei der Mann, der dies geleistet habe - würde man seine Argumente und seine Missionsmethode befolgen, wäre der universale Triumphzug des Christentums über die ganze Welt nicht aufzuhalten.

Aber ungeachtet einiger Teilerfolge wie der Gründung von Miramar war es Lull nicht beschieden, seine Ziele durchgesetzt zu sehen - ganz im Gegenteil. Weder gelang ihm die Konversion der Moslems noch auch nur die Anerkennung durch die kirchlichen Autoritäten - jedenfalls in dem Maße, das er erwartet hatte. Er wurde vielmehr zunehmend als Querulant, ja als Scharlatan und Irrer empfunden und verhöhnt. Dies trug keineswegs dazu bei, Lulls Stolz zu brechen; es ist vielmehr beeindruckend, mit welcher Heftigkeit der Laie Lull im *Desconort* gegen den römischen Hof und die kirchlichen Würdenträger polemisiert. An sich selbst wurde Lull nicht irre, weil er nie den Hauch eines Zweifels darüber empfand, daß es Gott selbst war, der ihm seine Ars eingegeben hatte, und daß seine theologisch-philosophischen Argumente schlüssig waren - was vermutlich für ihn zwei Seiten desselben Sachverhalts waren. Mit dem Wort 'Deus' beginnt der *Desconort*; mit 'Sant Spirit' endet er; von Christus ist von der zweiten Strophe an immer wieder die Rede. Es liegt auf der Hand, daß Lull von dem Bewußtsein getragen war, auf Seiten des dreieinigen Gottes zu stehen, und daß dies die Quelle seiner Kraft war. An dieser Überzeugung konnten auch seine Mißerfolge nichts ändern, für die er in seiner Religion berühmte Vorbilder hatte. Immerhin unterscheidet sich das Christentum von den anderen Religionen dadurch, daß sein Religionsgründer und menschgewordener Gott im Kreuzestod die furchtbarste Mißachtung seiner Zeitgenossen erfahren, von einem seiner Jünger verraten und auch von seinen treuesten Aposteln in der Stunde der Entscheidung, in Gethsemane, allein gelassen wurde. Auch seine explizite Lehre erhöht die Bereitschaft, Anpassung an das soziale Umfeld zu verweigern - man denke an die letzte Seligpreisung der Bergpredigt⁴⁹. Natürlich hat Lull nicht gewagt, sich mit Christus zu vergleichen. Hiob jedoch wird im *Desconort* an zentraler Stelle genannt; ja, Lull versteht sich sogar als Überhiob. Die weltgeschichtliche Bedeutung jenes vielleicht genialsten Buches des Alten Testaments liegt bekanntlich darin, daß in ihm das Judentum sich von jener primitiven

⁴⁸ 239; V. 469ff.

⁴⁹ Matthäus 5, 11f.

Theodizeevorstellung löst, nach der es den Frommen notwendig wohlgehen muß - und d.h. die Leidenden nicht gerecht sein können. Die Weigerung, sich der Macht, und sei es auch derjenigen Gottes, moralisch zu unterwerfen, bedeutet einen gewaltigen Schritt in der Autonomisierung der Moral von der Faktizität - einen Schritt, den Lull vollständig internalisiert hatte.⁵⁰ Lull rechnet mit Gott nicht weniger entschieden als Hiob mit seinen Freunden - ja, die Hemmungslosigkeit, mit der er seiner Verzweiflung Luft verschafft, bedeutet eine erstaunliche Geringschätzung der moraltheologischen Verurteilung der Verzweiflung als einer Auflehnung gegen Gott. Die Trostgründe des Eremiten, die sich aus einer langen, z.T. vorchristlichen Tradition von Trostschriften speisen, werden unwirsch beiseitengewischt; schließlich ist es nicht Lull, der dem Einsiedler recht gibt, sondern dieser, der Lulls Überlegenheit anerkennt.

Allerdings ist die Figur des Eremiten deswegen interessant, weil sich in ihr das unausrottbare Bedürfnis nach zwischenmenschlicher Intersubjektivität ausdrückt. Wenn Lull in der ersten Strophe Gott gegenüber klagt, er habe keinen Freund außer ihm, so gibt er zu verstehen, daß ihm das nicht ausreicht, daß er sich nach einem menschlichen Freund sehnt. Obgleich auch der freundlose Lull sich sicher ist, daß er recht hat, will er wirken - im Prinzip sogar auf alle Menschen; und dazu bedarf er eines, ja möglichst vieler Gefährten. Aber nach einem Freunde sehnt sich Lull nicht nur um größerer Wirkung willen. Die Versagung von Anerkennung durch seine Zeitgenossen quält ihn offenkundig, und er will wenigstens von einem Menschen bestätigt haben, daß er sich auf dem richtigen Wege befindet. Ganz unabhängig von dem möglichen Erfolg des Einsiedlers bei der Durchsetzung der Pläne Lulls ist es für diesen eine erhebende Wohltat zu sehen, daß es jemanden gibt, der ihn versteht, der ihn zumindest ernst nimmt. Was sein ungebrochenes Gottvertrauen und seine theologischen Einsichten nicht vollbracht hatten, nämlich die Überwindung seiner Verzweiflung, das gelingt dem Eremiten allein dadurch, daß er Lull in seinem Wege bestätigt. Die Liebe Gottes ist gut; die Freundschaft eines Menschen kann sie jedoch nur zum Teil ersetzen.

Aber wer ist der Einsiedler? Es fällt zunächst einmal auf, daß er während des ganzen Werkes namenlos bleibt. Die Anrede "Ramon" erwidert Lull stets mit "N ermitá". Unklar bleibt, ob der Eremit ihn schon kennt; denn er nennt ihn beim Namen, ohne daß sich Lull ausdrücklich vorgestellt hätte. Es fällt ferner auf, daß der Eremit sich mehrfach widerspricht - einmal rechnet er damit, daß nur wenige gerettet werden, einmal vertraut er auf die Güte Gottes. Die Sprünge in seiner Argumentation sind irritierend - und auch der plötzliche Umschwung zugunsten Lulls ist kaum vermittelt. Insbesondere sein Entschluß, das Martyrium auf sich zu nehmen, scheint nicht zu dem Mann zu passen, der kurz vorher banale Gemeinplätze verteidigt hatte. Wer ist also dieser Mann? Galmés hatte noch die These vertreten, es handle sich wahrscheinlich um eine reale Figur. "La seva figura apareix tan viva en el diàleg i és tan fort el verisme i el sentiment que traspuen les cobles finals, que ens fa

⁵⁰ Man kontrastiere etwa Lulls Interpretation jener Vision, die er in seiner Krise von 1292 hatte, mit Kierkegaards Irrationalismus. Vgl. Verf.: 'Kan Abraham reddes? Og: Kan Søren Kierkegaard reddes?'. - In: Norsk Filosofisk Tidsskrift 27 (1992) 1-26, bes. 15f.

pensar si es tracta d'una persona real, potser algun d'aquells ermitans esmentats en el llibre d'Evast e Blanquerna qui 'estaven en los murs de Roma', amb els quals per ventura convivia Ramon durant els seus sojorns a la ciutat dels papes."⁵¹ Bedenkt man jedoch, was oben gesagt wurde, wird deutlich, daß dies recht unwahrscheinlich ist. Lull mag mit einem Eremiten ein Gespräch über seine Traurigkeit geführt haben - aber es kann kaum den Charakter des Dialogs des *Desconort* gehabt haben. Ein Unbekannter oder flüchtiger Bekannter wird schwerlich eingangs alle möglichen Fehler Lulls durchgegangen sein - es sei denn, er sei sein Beichtvater gewesen, wovon aber im *Desconort* nicht die Rede ist. Ein Fremder wird auch kaum Lull so unverhohlen dazu aufgefordert haben, sein Lebenswerk abzubrechen und sich zu entspannen. Der Eremit ist auf der einen Seite eine recht widersprüchliche Erscheinung; er tritt auf der anderen Seite Lull sehr nahe. Wer also ist er? Es scheint mir offenkundig, daß der Eremit - Lull selbst ist, so scharf auch dieses Resultat mit der üblichen Struktur eines Tenso kontrastiert. Der Eremit ist eine Projektion, durch die es Lull gelingt, sich selbst zu objektivieren, sich gleichsam von außen zu beobachten. Einerseits äußert der Einsiedler Vorwürfe und Einwände, mit denen Lull ständig konfrontiert war und die er sich selber machen mußte, wenn er nicht stumpf gegenüber den Reaktionen seiner Umwelt war; andererseits spricht der Eremit Wünsche aus, die Lull selbst in den Stunden seiner Müdigkeit gehegt haben muß: "Per que us conseyl, germà, que ajats pietat/ de vostre cors meteyx, que tant avets ujat,/ e estats en un loc on sia reposat,/ e de vostres dampnatges estiats consolat."⁵² Zu Recht schreibt A. Fuentes Roj: "In Wirklichkeit ist auch der Einsiedler kein anderer als Lull selbst, der durch einen andern Mund Anklage gegen sich erhebt, über sein Tun Rechenschaft ablegt und auf mögliche Ursachen seines Scheiterns hinweist. Das heimliche Streben des eigenen Ich nach Ruhe und Bequemlichkeit wird laut..."⁵³ Ist also die Intersubjektivität des Gesprächs nur Schein? Nun, reale Intersubjektivität ist nur möglich, weil das Ich sich selbst vergegenständlichen kann, weil es ein Gespräch der Seele mit sich selbst gibt⁵⁴. Umgekehrt ist das Gespräch der Seele mit sich selbst gespeist von den Gesprächen mit anderen. Gewissensforschung und Auseinandersetzung mit den Gegnern, Prüfung der eigenen Schwächen und Verteidigung nach außen sind im *Desconort* auf faszinierende Weise verwoben. Der Gegensatz zwischen Lull und seinem Gegenspieler endet in einer Umarmung, die die Einheit beider ausdrückt. Getragen ist diese Struktur durch den wissenden Glauben in den dreieinigen Gott, der Subjektivität und Intersubjektivität zugleich ist.

⁵¹ ORL XIX, S. XLI.

⁵² 236; V. 393ff.

⁵³ 'Ramon Llull, Lo Desconhort'. - In: Kindlers Neues Literaturlexikon, Bd. 10 (München, 1990) 502-503.

⁵⁴ Vgl. Platon, *Sophistes*, 263e.

III

Das einzige, was Nietzsche in den Jahren nach dem Zusammenbruch niederzuschreiben versucht hat, sind die Anfangsverse des Nachgesangs "Aus hohen Bergen", mit dem *Jenseits von Gut und Böse* schließt⁵⁵ - offenbar hat das Gedicht für ihn eine besondere Bedeutung gehabt. Schon der Titel dieses Gedichts zu fünfzehn vierzeiligen paarreimigen Strophen deutet die Ferne an, in der Nietzsche sich zu dem Rest der Menschheit befindet. Die erste Strophe drückt freilich gleichzeitig die Sehnsucht nach den Freunden aus. "Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit,/ Wo bleibt ihr Freunde? Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!". Um der Freunde willen ist die Gebirgslandschaft so schön, für sie ist der Tisch gedeckt - im höchsten, im weitesten aller Reiche. In der vierten Strophe bricht der Lyriker in einen Freuderuf aus: Die Freunde sind gekommen. Aber sie zögern - sie erkennen den Autor nicht wieder. "Ein Andrer ward ich? Und mir selber fremd? Mir selbst entsprungen?/ Ein Ringer, der zu oft sich selbst bezwungen?"⁵⁶ Die folgenden Strophen schildern den Wandel, der mit dem Ich des Gedichts stattgefunden hat. "Verlernte Mensch und Gott, Fluch und Gebet?/ Ward zum Gespenst, das über Gletscher geht?"⁵⁷ Die Freunde erleichen, sind hin- und hergerissen zwischen Liebe und Grausen. Das lyrische Ich ist es selbst, das sie fortschickt: "Hier - könntet *ihr* nicht hausen." Der Pfeil, den er als gemsegleicher Jäger zu benutzen gelernt habe, sei gefährlicher als alle anderen - "fort von hier! Zu eurem Heil!". Die Freunde wenden sich, und das lyrische Ich fordert sich auf, sich für neue Freunde offen zu halten und die alten zu vergessen. Sie seien nur noch Freundsgespenster, heißt es mit einem Ausdruck, der jetzt, anders als bei der Selbstbezeichnung des lyrischen Ichs, abwertend gemeint ist. Die Sehnsucht nach den Jugendfreunden sei ein Mißverständnis gewesen. Denn sie seien gealtert, weil sie sich nicht verändert hätten, während das lyrische Ich jetzt "besser jung" sei als früher. Nach einem Spiel mit der Paronomasie "verwandt-verwandelt" heißt es: "Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt."⁵⁸ Die dreizehnte Strophe, die von den beiden abschließenden durch drei Sternchen getrennt ist, unterscheidet sich nur an zwei Stellen von der ersten: Es ist von "zweite(r) Jugendzeit" sowie von den "*neuen* Freunde(n)" die Rede. Wer sind die neuen Freunde? Gibt es sie überhaupt? Die zwei letzten Strophen nennen den "Mittags-Freund": "Um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei....." Der "Gast der Gäste", der die Gewißheit eines vereinten Sieges bringt, ist natürlich - Zarathustra.

Es ist nicht Aufgabe dieses Aufsatzes, alle Anspielungen im eben wiedergegebenen Gedicht aufzulösen. Mich interessieren hier nur die Ähnlichkeiten und die Differenzen zum *Desconort*. Ungeachtet aller weltanschaulichen Gegensätze kommen beide Gedichte in einem

⁵⁵ Ich zitiere nach: Sämtliche Werke, hg. von G. Colli und M. Montinari (München, 1980) Bd. 5, 241-243.

⁵⁶ Ebd., 241.

⁵⁷ Ebd., 242.

⁵⁸ Ebd., 243.

Punkte überein: Sie handeln von einer furchtbaren Erfahrung der Einsamkeit, die dadurch überwunden wird, daß beide Denker einer Figur begegnen, die sie als Freund anerkennen können - und die beide Male eine Projektion ihrer selbst ist. Beide Gedichte sind der Versuch, die Verzweiflung über die Verständnislosigkeit gegenüber dem eigenen Werk durch die Erdichtung eines Freundes zu überwinden: Zweimal wird eins zu zwei, und damit löst sich die Krise. Zarathustra entspricht dem Eremiten, auch wenn er eine stärkere Figur ist. Nietzsches Einsamkeit ist freilich bitterer als diejenige Lulls, als er Freunde erwartet, die er schließlich zurückweisen muß - Lull hingegen spricht im *Desconort* nirgends von früheren Freunden; nur vom Zurücklassen seiner Frau und der Kinder ist die Rede. In beiden Fällen ist der Bruch mit der Vergangenheit durch eine geistige Entwicklung ausgelöst - die Kreuzesvision bei Lull, die neue Philosophie bei Nietzsche. In der Tat bedeutet geistige Weiterentwicklung fast zwangsläufig den Verlust der Geborgenheit, des unmittelbaren Angenommenseins durch jene Menschen, mit denen man großgeworden ist. Nietzsche hat sich so stark verändert, daß er neue Freunde braucht - aber der einzige, der sich in Gletschereinsamkeit mit ihm vereint, ist seine dichterische Schöpfung Zarathustra.

"Aus hohen Bergen" ist eine der eindrucksvollsten Schilderungen der Isolation dessen, der intellektuell über seine Umgebung hinausgeschritten ist. Nietzsche hat unter dieser Einsamkeit furchtbar gelitten, auch wenn er sich darin gefällt, zu seinem Leiden zu stehen und die Angebote menschlicher Wärme seitens von Menschen, die ihm früher nahegestanden haben, im Namen vornehmer Distanz schroff zurückzuweisen - man denke nur an *Also sprach Zarathustra*. Von dem Universalismus Lulls ist er denkbar weit entfernt; inferioren Geistern seine Wahrheit zu vermitteln ist seine Sache nicht. Und doch bricht immer wieder die Sehnsucht nach Intersubjektivität durch - die alten Freunde müssen durch neue, den Gast der Gäste ersetzt werden, auch wenn es sich dabei nur um eine eigene Setzung handelt. Ja, das Bedürfnis nach einem wirklichen Freund ist bei Nietzsche noch viel heftiger als bei Lull, da dieser Gott als Freund nie verloren hat - er mag Lull nicht ausreichen, aber er ist als absolute Stütze da. Nietzsche hingegen hat Gott "verlernt", und ohne menschliche Freunde und Gott erreicht seine Einsamkeit eine Abgrundtiefe, die ohnehin jedem mittelalterlichen Menschen, aber auch dem in vielem wesensverwandten Kierkegaard noch fremd war. Könnte man ihn aber nicht wenigstens mit Heraklit, seinem antiken Lieblingsphilosophen, vergleichen? Nein, denn Heraklit hatte noch, oder besser: schon, den Logos. Der Logos ist zwar kein persönlicher Gott, aber er ist doch eine Instanz, die den einzelnen transzendiert und mit dem Weltprinzip in Verbindung steht, wenn sie nicht geradezu mit ihm identisch ist. Insofern konnte sich Heraklit auf etwas berufen, das seine Geltungsansprüche zu legitimieren vermochte. Die Pointe der Philosophie Nietzsches ist freilich gerade die Destruktion der abendländischen Logosphilosophie - damit beraubt er sich der Möglichkeit, seine eigenen Thesen zu rechtfertigen, ja seine Sonderstellung als Genie sachlich zu legitimieren. Eine brillante Sprache, der Verweis auf die eigene Außerordentlichkeit, literarische Schöpfungen wie Zarathustra müssen das Fehlen von Argumenten kompensieren. Ja, es entbehrt nicht einer schauerhaften Komik, daß Nietzsche in seiner Selbststilisierung auf jenen zurückgreifen

muß, in dessen Namen er erzogen worden war und der ihm immerhin durch seine Einsamkeit und Isolation vom sozialen Umfeld Vorbild bleiben konnte. *Ecce homo* und der *Antichrist* bleiben nicht nur negativ auf das Christentum bezogen - um Christus zu überwinden, muß Nietzsche ihn imitieren, ja überbieten.

Thomas Mann hat im *Doktor Faustus* bekanntlich Nietzsches Schicksal dichterisch verarbeitet und diesen Zug der Steigerung und Negation des Christentums mit äußerster Meisterschaft herausgestellt. Leverkühn ist, seinen diversen Freunden zum Trotz, zu einer ähnlichen Einsamkeit verdammt wie Nietzsche. Er leidet an ihr ebenso unermesslich, wie er sie in einem unmenschlichen Stolz genießt, weil sie ihm ein Zeichen seiner Auserwähltheit - und Verdammtheit ist. Sein letztes Werk vor dem Zusammenbruch, die Symphonische Kantate "Dr. Fausti Weheklag", stellt die radikalstmögliche Umkehrung von Christi Passion dar, die aber gleichzeitig auf sie bezogen bleibt. (Da es hier nicht um Manns Werk, sondern nur um den Bezug auf Nietzsche geht, sollen die übrigen Kennzeichen von "Dr. Fausti Weheklag" - etwa die Umkehrung des Liedes an die Freude in Beethovens Neunter Symphonie oder der Rückgriff auf Monteverdi - unerwähnt bleiben.) Das Generalthema von Leverkühns Variationenwerk bilden die zwölfsilbigen Worte "Denn ich sterbe als ein böser und guter Christ", und entsprechend ist "darin auch eine Negativität des Religiösen, - womit ich nicht meinen kann: dessen Verneinung. ... Was ich meine, ist eine Umkehrung, eine herbe und stolze Sinnverkehrung, wie wenigstens ich sie zum Beispiel in der "freundlichen Bitt" des Dr. Faustus an die Gesellen der letzten Stunde finde, sie möchten sich zu Bette begeben, mit Ruhe schlafen und sich nichts anfechten lassen. Schwerlich wird man umhinkönnen, im Rahmen der Kantate, diese Weisung als den bewußten und gewollten Revers zu dem "Wachet mit mir!" von Gethsemane zu erkennen."⁵⁹ Weitere Sinnverkehrungen sind der "Johannstrunk" als ein anderes Abendmahl sowie die Interpretation des Angebots der Rettung als der eigentlichen Versuchung, die Leverkühn zurückweist, "weil er die Positivität der Welt, zu der man ihn retten möchte, die Lüge ihrer Gottseligkeit, von ganzer Seele verachtet."⁶⁰ Allerdings wird dieses Bekenntnis zur Negativität bei Leverkühn durch zweierlei aufgehoben: erstens durch das abschließende hohe g eines Cellos in der Kantate, das wie ein Licht in der Nacht steht, zweitens durch das Verhalten Leverkühns selbst, der nicht einsam seinen Zusammenbruch abwartet, sondern, anders als sein Faust, seine Freunde einlädt, denen er eine Lebensbeichte vorträgt, in der er ihnen einerseits bei jeder Gelegenheit seine Verachtung für ihre Normalität zu verstehen gibt, in der er andererseits doch um ihre intersubjektive Anerkennung seines einsamen Lebensweges bittet. Die Differenz zwischen der "Dr. Fausti Weheklag" Leverkühns und dem *Doktor Faustus* Manns besteht in der Erkenntnis der Unausweichlichkeit von Intersubjektivität auch für das isolierte Genie in Manns Roman, und nur in den letzten Zeilen des Romans, die auf die

⁵⁹ Th.Mann: *Doktor Faustus* (Frankfurt, 1980) 489.

⁶⁰ Ebd., 490.

Hoffnung in jenem hohen *g* anspielen, kommen Komposition und Dichtung wieder zur Deckung.

Mit Nietzsche (und, wenn auch in geringerem Maße, mit Kierkegaard, der zwar noch an einem Gottesbegriff festhält, der aber mit der rationalen Theologie der Tradition nicht mehr zu fassen ist) erreicht die Autonomisierung des einzelnen einen vorher undenkbaren Höhepunkt. Das Problem eines jeden genialen Neuerers ist, daß er sich in Widerspruch setzen muß zu den Vorurteilen seiner Zeit, daß er mit dem sozialen Umfeld nicht, oder zumindest nicht vollständig, harmonieren kann. Was gibt ihm die Kraft, den Konflikt durchzustehen, was überzeugt ihn davon, daß er recht hat? Die Berufung auf eine (oder die) Gottheit bzw. auf die Vernunft war in der Tradition der Faktor, der dem Neuerer erlaubte, sich selbst von einem Wahnsinnigen zu unterscheiden. Wenn aber Gott und die Vernunft wegbröckeln, wie kann denn der einzelne wissen, ob er recht hat? Nur der Erfolg kann ihm recht geben, und deswegen geht bei Nietzsche die Wahrheitsfrage in der Machtfrage auf, Begründungsversuche weichen Überredungsstrategien. In einer merkwürdigen Dialektik schlagen Solipsismus und sozialer Machtpositivismus ineinander um. Beim späten Wittgenstein schließlich kann der einzelne gegen die Gruppe *per definitionem* nicht recht haben - es sei denn, es gelingt ihm die Gründung einer neuen Gruppe. Da die Vernunft nicht hinreicht, das Problem der Regelanwendung zu lösen, kann nur die faktische Regelbefolgung der anderen Klarheit darüber verschaffen, ob man die Regel richtig angewandt hat oder nicht: Dies die Pointe des berühmten Privatsprachenarguments.⁶¹ Menschen wie Lull sind in einer Welt, die sich von der Richtigkeit der Wittgensteinschen Position überzeugt haben sollte, nicht mehr möglich - nur Anpasser oder Psychopathen, denen die Mitmenschen gleichgültig geworden sind, sind denkbar. Dieses Resultat ist, um das Mindeste zu sagen, nicht sonderlich erfreulich. An anderer Stelle⁶² habe ich die Position zu verteidigen gesucht, nach der erstens der einzelne wahre Erkenntnis begründen, ja letztbegründen kann, ohne doch deswegen auf den faktischen Konsens der anderen angewiesen zu sein; ein subjektives Gedankenexperiment, daß die betreffende Wahrheit im Prinzip von allen anerkannt werden könnte, ist hinreichend, auch wenn die reale Anerkennung versagt bleibt. Ich habe zweitens eine universalistische Ethik verteidigt, nach der Pflichten gegenüber allen Vernunftwesen bestehen, so etwa die Pflicht, die Erkenntnis der Wahrheit zu fördern und Intersubjektivität zu stiften. Die Verteidigung der Vernunftautonomie auf der einen und des ethischen Universalismus auf der anderen Seite unterscheidet diese Position sowohl von Nietzsche als auch von Wittgenstein; ich habe sie "objektiven Idealismus der Intersubjektivität" genannt. Seine Wahrheit hängt nicht an seiner faktischen Anerkennung. Aber da, wie der *Desconort* zeigt, das Bedürfnis nach Bestätigung durch einen anderen stark ist, auch wenn diese das Geltungsproblem nicht zu lösen vermag, ist es gut zu wissen, daß es Menschen zumindest in der Vergangenheit gegeben hat, die

⁶¹ Vgl. *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt, 1977), 127ff (= I 199ff). Grundlegend dazu: S. A. Kripke: *Wittgenstein on rules and private language* (Cambridge, Mass., 1982).

⁶² *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (München, 1994²). Zu einer Kritik des Privatsprachenarguments vgl. 181ff.

ähnlich gedacht haben. Auf der Grundlage jener beiden Annahmen hat Lull im *Desconort* seine existenzielle Krise überwinden können, ohne sich, wie Nietzsche, von der Pflicht zu universaler Nächstenliebe zu dispensieren oder, wie Wittgenstein, vor der Faktizität der Sitten der anderen zu kapitulieren. Selbstverständliche Grundlage dieser Überzeugungen war die christliche Theologie mit ihrer vollendeten Balance von Monotheismus und Trinitätslehre, und wenn es nicht gelingen sollte, jenen Annahmen auf andere Weise Geltung zu verschaffen, wird man den Zusammenbruch jener Theologie noch schmerzlich bedauern. Denn an der Verbindung von Autonomie und Nächstenliebe hängt die Würde des Menschen.

