

Komparatistik als Humanwissenschaft

Festschrift zum 65. Geburtstag von
Manfred Schmeling

Herausgegeben von Monika Schmitz-Emans,
Claudia Schmitt und Christian Winterhalter

unter Mitarbeit von

Hans-Joachim Backe (Übersetzungen, Layout)
Chloé Chaudet (Übersetzungen, Redaktion)
Alexandra Pflieger (Redaktion)
Anne Rennig (Redaktion)
Philipp Schäfer (Redaktion, Layout)
Silke von Sehlen (Redaktion)

Königshausen & Neumann

Inhalt

Einleitung	11
Introduction (in English).....	23
Introduction (en français).....	35

I Kritisch-reflexive Diskurse über den Menschen. Zu Konvergenzen und Allianzen von Anthropologie, Ethik, Moralistik und Ästhetik

<i>Isabel Capeloa Gil</i> Second Life: Thoughts on Literature and Human(-ism).....	49
<i>Ehrud Ibsch und Douwe Fokkema</i> Ethische Entscheidungsmomente der Humanwissenschaftler/ Literaturwissenschaftler	57
<i>Bernhard Kramann</i> Retour à la Nature mit Hippokrates: Zur französischen Medizin im Jahrhundert der Aufklärung.....	67
<i>Maria Moog-Grünevald</i> Die Ästhetisierung neostoizistischer Ethik: Schiller und die französische Klassik	75
<i>Karlheinz Stierle</i> Friedrich Nietzsche und die klassische Moralistik in Frankreich.....	85

II Literarische Imaginationen des Humanen (A): Zur Spannung zwischen Verstand und Affekt, Reflexion und Empfindung, Sinnlichkeit und Imagination

<i>Maria Manuela Gouveia Delille</i> Drei portugiesische Ophelia-Variationen des 19. und 20. Jahrhunderts: Vom Verfall und Wandel des romantischen Bildes bis zu dessen Entmythisierung in der Moderne.....	95
<i>Manfred Engel</i> Literarische Anthropologie à rebours: Zum poetologischen Innovationspotential des Traumes in der Romantik am Beispiel von Charles Nodiers <i>Smarra</i> und Thomas De Quinceys <i>Dream-Fugue</i>	107

<i>Anke-Marie Lobmeier</i>	
„Gottesvernunft“: Über Thomas Manns <i>Joseph und seine Brüder</i> und über den Vergleich als Methode herauszufinden, was Humanität ist	117
<i>Helmut Meter</i>	
Über das Versagen der Vernunft vor den Affekten. Der Vergleich als Medium anthropologischer Erkenntnis im Hinblick auf zwei Renaissancenovellen (Marguerite de Navarre, <i>L'Heptaméron</i> , 23/Bandello, <i>Novelle</i> , II 24).....	129
<i>Patricia Oster</i>	
Die Verzeitlichung der Gefühle in Texten und Gemälden der französischen Frühaufklärung. Eine Untersuchung zur vergleichenden Medienästhetik.....	139
<i>Gerhard Sauder</i>	
<i>Fräulein von Sternheim</i> im Spiegel: Romance de Mesmons empfindsame Romantheorie.....	159

III Literarische Imaginationen des Humanen (B): Bilder des Menschen im Zeichen der Erfahrung von Animalität, Leiblichkeit, Schmerz, individuellem und kollektivem Leid

<i>Pierre Béhar</i>	
De l'humanisation du divin à la divinisation de l'humain : La Passion selon Avancini	179
<i>John Boening</i>	
Rilke's Panther, Kafka's Ape: Literature and the Human(e) in J. M. Coetzee's <i>The Lives of Animals</i>	189
<i>Alain Montandon</i>	
Anthropologie et douleur : Mirbeau et Kafka	201
<i>Fridrun Rinner</i>	
Die Literatur Mitteleuropas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Reflexion über das Humane.....	211

IV Literarische Imaginationen des Humanen (C): Bilder und Entwürfe des Menschen zwischen Fremdem und Eigenem, Individuum und Gemeinschaft

<i>Maria Teresa Cortez</i>	
Zwischen Kulturen: Joachim Heinrich Campes Reisebericht <i>Vasco de Gama(s) Reise nach Ostindien</i> (1785).....	223
<i>Dorothy M. Figueira</i>	
Merchants, Missionaries, and Miscegenation: Sixteenth-Century Travel Narratives to India.....	233

<i>Dieter Lamping</i>	
Die Politik und das Private. Alltag und Humanität in der politischen Lyrik des späten 20. Jahrhunderts	249

V Vergleichende Textwissenschaften und ihr Selbstverständnis als Humanwissenschaften

<i>Jean Bessière</i>	
Littérature Comparée, Humanisme, Réflexivité, Lieu commun	265
<i>Hendrik Birus</i>	
Michel Foucault – ein ‚Germanist‘?	275
<i>Alberto Gil</i>	
Rhetorik als Humanwissenschaft. Anmerkungen zur rhetorischen Dimension des dialogischen Denkens	283
<i>Rainer Hudemann</i>	
Erinnerungsmuster und Konfliktlösungen. Anmerkungen in deutsch-französisch- luxemburgischer und ukrainisch-polnischer Vergleichsperspektive	295
<i>Hans-Jürgen Lüsebrink</i>	
‚Métropoles-mémoire‘: Literatur und Film als Medien historischer Spurensuche in Berlin und Montréal.....	305
<i>Stéphane Michaud</i>	
Michel Deguy comme un Orient.....	315
<i>Jean-Marie Moura</i>	
Littérature Comparée et Identité.....	325
<i>Fritz Nies</i>	
Drang ins Weite, Blick fürs Ganze: Juristen als Übersetzer	333

VI Sprache und Schrift, Bild und Schweigen als (Selbst-)Darstellungen des Humanen

<i>Gerald Gillespie</i>	
The Ethical Burden of Realism in the Novel: From <i>Uncle Tom's Cabin</i> to <i>I am</i> <i>Charlotte Simmons</i>	343
<i>Jacques Le Rider</i>	
L'art philosophique ou la peinture pure. Réflexions sur le texte et l'image à l'époque du réalisme.....	353
<i>Roland Marti</i>	
‚Proaktive‘ Literaturkritik in ‚kleinen‘ Literaturen.....	367

<i>Monika Schmitz-Emans</i>	
Reflexionen über Präsenz. Poetikvorlesungen als Experimente mit dem Ich und mit der Zeit.....	377
<i>Steven P. Sondrup</i>	
Paradísarheimt and Utopian Aspirations.....	387
<i>Christina Weiss</i>	
Die Leere – das Schweigen – die Stille	397
Die Autorinnen und Autoren	405
Zu Manfred Schmeling	
Vita	409
Verzeichnis der Veröffentlichungen	411

Alberto Gil

Rhetorik als Humanwissenschaft. Anmerkungen zur rhetorischen Dimension des dialogischen Denkens

In neueren Forschungsarbeiten wird zunehmend die Bedeutung einer integralen Sicht der Rhetorik postuliert, die der Multidimensionalität des sprechenden Menschen gerecht wird. Folgende Ansätze können zur Illustration herangezogen werden: Im 1999 erschienenen Band über das *Ethos* des Redners hebt die Herausgeberin, Amossy, die Bedeutung dieses aristotelischen Überzeugungsmittels als Schnittstelle zwischen Pragmatik, Soziologie und Rhetorik hervor.¹ Kienpointner sieht die Aufgabe der Forschung im 21. Jahrhundert darin, eine Rhetorik zu konzipieren, mit der die langjährige Spannung zwischen der auf Erfolg ausgerichteten Instrumentalisierung der Rede und ihrer realitätsfremden Idealisierung gelöst werden kann. Seine Vision zielt vor allem darauf ab, über den jeweiligen Gruppenkonsens hinaus eine universalisierbare Ebene zu finden, in der die Totalität der Rhetorik sichtbar wird.² Bei näherer Betrachtung kann diese globale Sicht letztlich nur eine anthropologische sein. Eine solche Konzeption wird in dem von Kopperschmidt herausgegebenen Sammelwerk *Rhetorische Anthropologie* sichtbar. In seiner eigenen Studie unterstreicht der Herausgeber, dass die Aktualität der Rhetorik in der Aktualität ihrer impliziten Anthropologie liegt, denn rhetorische Praxis ist letztlich Lebenspraxis. Im Gegensatz zur landläufigen Meinung vom Machtmissbrauch der Rhetorik ist Kopperschmidt der Überzeugung, dass der Mensch nicht direkt beeinflussbar ist; daher könne er nicht ohne Weiteres überwältigt werden. Aufgabe der Rhetorik sei vielmehr das „Anschließenkönnen an dessen Überzeugungspotentiale“, um es mit einem Luhmann'schen Begriff auszudrücken.³ Verständigung ist also eine eminent gemeinschaftliche Aufgabe. Diese Gemeinschaftsbildung als Voraussetzung und Wesensbestandteil der Rhetorik macht zum großen Teil ihre Humanität aus.

In diesem Sinne ist es für den Rhetorikinteressierten eine ehrenvolle Aufgabe, an einem Band mitzuwirken, der sich in der Literaturwissenschaft der Wende zum Humanen verpflichtet weiß, um anthropologische Dimensionen der Rhetorik zu fokussieren. Die Freude ist umso größer, als dieses Werk einem geschätzten Kollegen gewidmet ist, dessen Humanität nicht nur in seiner humanistischen Bildung und im Schwerpunkt

¹ Amossy, Ruth (Hg.): *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1999, S. 9–30.

² Kienpointner, Manfred: „Rhetorik im 21. Jahrhundert. Probleme, Positionen und Perspektiven“, in: *RhetOn. Online Zeitschrift für Rhetorik & Wissenstransfer* 2 (2005), Online: URL: http://www.rheton.sbg.ac.at/rhetonue/index.php?option=com_content&task=view&id=71&Itemid=40 (Abruf 02.07.2008).

³ Kopperschmidt, Josef: „Zur Anthropologie des forensischen Menschen. Oder: Wo der ‚homo rhetoricus‘ entdeckt wurde“, in: Kopperschmidt, Josef (Hg.): *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München: Fink, 2000, S. 205–244, hier S. 223.

seiner literarischen Forschung sichtbar wird, sondern nicht zuletzt auch in seiner steten Bereitschaft zur Kooperation, letztlich in seinem Freundschaftssinn. Dem lieben Saarbrücker Kollegen und Freund Manfred Schmeling seien nun die folgenden Ausführungen zur Rhetorik als Humanwissenschaft herzlich zugeeignet.

Der Weg zur Beantwortung der Frage nach der ‚Gemeinschaft‘ als rhetorischer Größe führt im vorliegenden Ansatz von der Suche nach Spuren dieses Begriffs in der klassischen Rhetorik zu einer rhetorisch noch nicht nutzbar gemachten Richtung des Personalismus und der dialogischen Philosophie, in der gerade die Gemeinschaftsbildung als zentrale Dimension des Personenverständnisses sichtbar wird. Die hieraus gewonnenen Erkenntnisse sollen im Sinne der vorliegenden Hommage mit literarischen Beispielen veranschaulicht werden. Schließlich wird nach Möglichkeiten gefahndet, wie in der Rhetorikforschung des 21. Jahrhunderts die anthropologische Sicht erweitert und vertieft werden kann.

‚Gemeinschaft‘ in der klassischen Rhetorik

In der griechisch-römischen Rhetoriktheorie ist der Begriff ‚Gemeinschaft‘ eher implizit präsent und wird nicht eigens thematisiert, denn im Verständnis der öffentlichen Rede vor Gericht überwiegt die pragmatische Ausrichtung auf die Bedürfnisse des Redners, namentlich auf die Gewinnung von Verstand und Gemüt des Richters. Hierbei spielt natürlich die Glaubwürdigkeit des *orator* eine entscheidende Rolle, und eben in diesem Zusammenhang sind Ansätze eines Bewusstseins über die tieferen Dimensionen des Vertrauens – und entsprechend der Gemeinschaftsbildung – zu finden. So sagt Aristoteles, dass dem anständigen Menschen eher Vertrauen geschenkt werde, vor allem dort, wo es in der Sache keine Gewissheit gibt.⁴ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Plato dem Großophisten und Rhetoriklehrer Protagoras in seinem gleichnamigen Dialog den Mythos in den Mund legt, wonach allen Menschen von Zeus zwei Eigenschaften verliehen werden, die ihre Dialogfähigkeit und somit ihr Zusammenleben ermöglichen: δίκη und αἰδώς, d. h. Gerechtigkeit und ‚Scham‘⁵, wobei letzteres ein eminent sozialer Begriff ist, der Ehrfurcht, Ehrgefühl und sogar Mitleid und Gnade impliziert und mit der gemeinschaftstragenden φιλία, Freundschaft, verbunden ist.⁶ Auf diese Begriffe wird noch zurückzukommen sein.

In der Rhetoriktheorie finden sich diese Gedanken einer Gemeinschaftsbildung hauptsächlich in der Lehre über das *exordium*. Hier gilt es nämlich, mit dem Zuhörer so in Beziehung zu treten, dass er sich für die vorzutragenden Argumente empfänglich erweist. In der Exordialtopik spielt also für Aristoteles die Gewinnung der Aufmerksamkeit eine entscheidende Rolle. Im dritten Buch seiner *Rhetorik* zeigt er, dass nicht

⁴ Aristoteles: *Rhétorique*, Bd. 1 u. 2, hg. u. übers. v. Médéric Dufour, Paris: Les Belles Lettres, 21960, 1356 a 5.

⁵ Platon: „Protagoras“, in: Platon: *Werke in acht Bänden, Griechisch u. Deutsch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 42005, S. 83–218, 322 c.

⁶ Ausführlicher hierzu bei Ruhnau, Jürgen, „Scham, Scheu“, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel: Schwabe, 1992, S. 1208–1215, hier S. 1209.

nur Bedeutendes oder Bewunderungswürdiges die Aufmerksamkeit erregen, sondern auch – und das ist Gemeinschaftssinn – die Themen, welche die Zuhörer direkt angehen (τοῖς ἰδίοις).⁷ Cicero greift auf den αἰδώς-Begriff mit seiner Forderung nach *principia verecunda* im *exordium* zurück und zeigt, dass eine gewisse Zurückhaltung förderlich ist, um den Kontakt mit dem Zuhörer herzustellen.⁸ In der Forderung Quintilians, den Zuhörer wohlwollend, aufmerksam und aufnahmebereit zu machen (*benevolum, attentum, docilem*), wird nicht nur die Notwendigkeit zum Ausdruck gebracht, einen wirksamen Redebeginn zu gestalten, sondern auch, sich einen Zugang zum Richter zu verschaffen (*in animum iudicis [...] admittimus*)⁹, d. h. eine Beziehung zu ihm herzustellen.

Es drängt sich nun die Frage auf, welche Rolle bei den Forderungen nach einem guten *exordium* die Haltung des Redners, insbesondere seine Tugenden, spielt. Bekanntlich führt Aristoteles die Ursachen für die Vertrauensbildung auf drei Eigenschaften des Redners zurück: Einsicht, Tugend und Wohlwollen (φρόνησις, ἀρετή, εὐνοία).¹⁰ Letztere Haltung liefert gerade die deutlichsten Hinweise auf den Gemeinschaftsbegriff. Niehues-Pröbsting nennt die εὐνοία einen rhetorisch fundamentalen Affekt, den Aristoteles zusammen mit der Freundschaft anführt und der vor Gericht eine wichtige Rolle spiele, um das Gemüt des Richters zu bewegen. Bei Aristoteles ist also das Wohlwollen mit dem Ethos bzw. der Glaubwürdigkeit des Redners verbunden. Das ciceronianische Pendant, das *conciliare*, ist eher darauf ausgerichtet, die Sympathie des Publikums zu gewinnen.¹¹ Als charakteristisch hierfür lässt sich die Stelle aus *De Oratore* anführen, in der Antonius unterstreicht, das Wichtigste in der Rede sei, den Zuhörer für den Redner zu gewinnen¹² und ihn so zu beeindrucken, dass er sich mehr durch die Affekte als durch die Einsicht lenken lässt.¹³

Im Folgenden sei nun in diesem Kontext auf einige Gedanken Ciceros eingegangen, die m. E. auf modernere Fragen des dialogischen Denkens vorgreifen: Schweinfurth-Walla¹⁴ erörtert ausführlich die Stelle von *De Oratore* II 182, in der Antonius behauptet, die Herzen der Richter ließen sich vor allem durch die Würde, die Taten und den Ruf des Redners und seines Klienten (*dignitate hominis, rebus gestis, existimatione vitae*) gewinnen. Wirkungsvoller sind diese Eigenschaften – so betont Cicero ausdrücklich –, wenn sie wirklich vorhanden sind, schwer vorzutäuschen jedoch, wenn der Redner sie

⁷ Aristoteles: *Rhétorique*, Bd. 3, hg. v. Médéric Dufour u. André Wartelle, Paris: Les Belles Lettres, 1973, 1415 b 1.

⁸ Cicero, Marcus Tullius: *Orator*, Düsseldorf: Artemis & Winkler, 41998, S. 124.

⁹ Quintilianus, Marcus Fabius: *Institutionis oratoriae libri XII / Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, hg. u. übers. v. Helmut Rahn, Bd. 1 (1972), Bd. 2 (1975), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972/1975, IV 1, 5.

¹⁰ Aristoteles: *Rhétorique*, Bd. 2, 1378 a 8.

¹¹ Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Ethos. Zur Rückgewinnung einer rhetorischen Fundamentalkategorie“, in: Kopperschmidt (Hg.): *Rhetorische Anthropologie*, S. 347–349.

¹² „Nihil est enim in dicendo, Catule, maius, quam ut faveat oratori is, qui audiet“. Cicero, Marcus Tullius: *De Oratore / Über den Redner*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam, 42001, II 178.

¹³ „[i]pse [sc. der Zuhörer] sic moveatur, ut impetu quodam animi et perturbatione magis quam iudicio aut consilio regatur“ (Cicero: *De Oratore / Über den Redner*, II 178).

¹⁴ Schweinfurth-Walla, Sigrid: *Studien zu den rhetorischen Überzeugungsmitteln bei Cicero und Aristoteles*, Tübingen: Narr, 1986, S. 169–181.

nicht besitzt: „quae facilius ornari possunt, si modo sunt, quam fingi, si nulla sunt“.¹⁵ Ihre Überzeugungskraft ist in ersterem Fall so stark, dass sanfte Stimme und Zurückhaltung in der Mimik und in der Wortfülle (*lenitas vocis, vultus pudoris significatio, verborum comitas*) das geeignete Instrument der Rede sind, während deren Gegenteil eher suspekt wirkt. Nach Cicero sind also Bescheidenheit, Sanftmut und Großzügigkeit überzeugender als Ungestüm, Streitsucht und Härte in der Rede.¹⁶ Aus dialogisch-rhetorischer Sicht bedeutet diese Haltung, dass zum Wesen der kommunikativen Wirkung eher das Loslassen, das Zurückzutreten, und nicht die gewaltsame Überredung gehört. Es wird daher nachvollziehbar, wenn wenige Abschnitte danach¹⁷ die Du-Bezogenheit des Redners als die Garantie dafür erscheint, die Zuneigung des Zuhörers zu erlangen: „sentimus amorem conciliare, si id iure videamus, quod sit utile ipsis, apud quod agamus, defendere“¹⁸, denn sympathisiert wird nicht mit dem, der seinen Vorteil sucht, sondern mit dem Selbstlosen und Dienstbereiten:

Enitendum est ut ostendas in ea re, quam defendas, aut dignitatem esse aut utilitatem, eumque, cui concilies hunc amorem, significes nihil ad utilitatem suam rettulisse ac nihil omnino fecisse causa sua; invidetur enim commodis hominum ipsorum, studiis autem eorum ceteris commodandi favetur.¹⁹

An dieser Stelle lässt sich nun die eingangs gestellte Frage aufgreifen, ob es in der klassischen Rhetorik Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Zweckmäßigkeit und Idealisierung in der Rede gibt. Eine erste Antwort auf diese Frage findet sich in der aristotelischen Rhetorik mit Gedanken aus der *Nikomachischen Ethik*. Bekanntlich unterscheidet der Stagirit in dieser Schrift drei Arten von Freundschaft, je nachdem ob das als liebenswert Erkannte aus Nützlichkeits-, Vergnügungsgründen oder um seinerwillen geliebt wird.²⁰ Letztere Art ist natürlich die vollkommene Freundschaft, nämlich dem Freund um seiner selbst willen Gutes zu wünschen.²¹ In der Rhetorik geht Aristoteles interessanterweise von diesem selbstlosen Verständnis der Freundschaft aus (ἐκείνου ἔνεκα)²² und unterstreicht ihren Gemeinschaftscharakter: Φίλος δέ ἐστιν ὁ φίλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος²³, was in der *Nikomachischen Ethik* lapidar mit dem Satz ausgedrückt wird: Die Freundschaft besteht aus Gemeinschaft (ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία)²⁴. Die Verbindung mit der Rhetorik findet sich in der Rednereigenschaft der εὐνοία, die letztlich ein Wesensbestandteil der Freundschaft ist, wie es an einer ande-

¹⁵ Cicero: *De Oratore*, II 178.

¹⁶ Cicero: *De Oratore*, II 183.

¹⁷ Cicero: *De Oratore*, II 206/207.

¹⁸ Cicero: *De Oratore*, II 206.

¹⁹ Cicero: *De Oratore*, II 207.

²⁰ Aristotelis: *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ingram Bywater, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1979, 1156 a.

²¹ οἱ δὲ βουλόμενοι τὰγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἔνεκα μάλιστα φίλοι (Aristotelis: *Ethica Nicomachea*, 1156 b 9-10).

²² Aristoteles: *Rhetorique*, Bd. 2, 1380 b 36.

²³ Aristoteles: *Rhetorique*, Bd. 2, 1380 b 36.

²⁴ Aristotelis: *Ethica Nicomachea*, 1159 b 31–32.

ren Stelle derselben Schrift heißt: Erst gegenseitiges Wohlwollen nennt man Freundschaft (εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονηθόσι φιλίαν εἶναι). Es lässt sich daraus schließen, dass durch das Wohlwollen der notwendige Raum – die Gemeinschaft – entsteht, in dem die anderen Mittel der Rhetorik ihre Wirksamkeit entfalten.

Zusammenfassend sei nun die Frage nach der Verbindung von Pragmatismus und Idealisierung der Rede in der Antike so weit beantwortet, dass sich hier deutliche Hinweise auf eine Du-Bezogenheit finden lassen, die im Wesentlichen durch die εὐνοία bzw. *conciliari quam maxime ad benevolentiam*²⁵ gesteuert werden. ‚Gemeinschaft‘ wird zwar nicht als rhetorischer Begriff thematisiert, es werden aber unterschiedliche Ansätze zur Gewinnung der Zuhörer angesprochen. Auf die Frage nach dem Wozu der Gewinnung findet sich die Antwort: Gewinnung für das Gute (Idealisierung), d. h. für das, was dem anderen gewinnbringend ist. Dies ist allerdings nur dem tugendhaften Redner möglich, denn dadurch kann er Dienstbereitschaft an den Tag legen. In diesem Sinne ist es angebracht, die antike Rhetorik ‚Tugendrhetorik‘ zu nennen.

Im Folgenden sei nun auf moderne Ansätze der Gemeinschaftsbildung eingegangen und nach ihrer Nutzbarmachung für die Rhetorik gefragt.

‚Gemeinschaft‘ im dialogischen Denken

Im personalistisch-dialogischen Denken ragt eine metaphysische, im Verständnis der Person verankerte Dimension der Gemeinschaft hervor. Malo bringt es in Bezug auf die Freundschaft wie folgt auf den Punkt: „L’amicizia appartiene all’essenza umana, poiché la persona, per perfezionarsi, cioè per diventare ciò che è, ha bisogno di amici“²⁶. Und so definiert Spaemann den rhetorisch so relevanten Begriff der εὐνοία, des Wohlwollens, als das „Aussein auf das, was für den Anderen das Zuträgliche ist, also das, was dessen Aussein-auf erfüllt“, und zwar als eine teleologische Wirklichkeit.²⁷ M. a. W., die Gemeinschaft ist eine der Person inhärente Dimension, und die Verwirklichung des Personenseins hängt wesentlich mit dem Gelingen ihrer Gemeinschaftsbildung zusammen. In Ernst Jüngers *Auf den Marmorklippen* findet sich eine Stelle, an der thematisiert wird, wie die Anerkennung des anderen zu seiner menschlichen Entfaltung beiträgt:

Freilich bedurfte es, die Dinge so ins Lot zu bringen, der Unbefangenheit, die Bruder Otho eigentümlich war. Sein Grundsatz war es, die Menschen, die sich uns näherten, wie seltene Funde zu behandeln, die man auf einer Wanderung entdeckt. Er nannte die Menschen gern die Optimaten, um anzudeuten, daß alle zum eingeborenen Adel dieser Welt zu zählen sind, und daß ein jeder von ihnen uns das Höchste spenden kann. Er erfaßte sie als Gefäße des Wunderbaren und

²⁵ Cicero: *De Oratore*, II 182.

²⁶ „Die Freundschaft gehört zum Wesen des Menschseins, denn die Person, um sich zu vervollkommen, d. h. um zu werden, was sie ist, braucht Freunde“. Malo, Antonio: „L’amicizia come necessità essenziale delle persone“, in: *XIII Convegno di studio sulla necessità dell’amicizia*. Università della Santa Croce, Roma 24–25 febbraio 2007. Roma: Armando [in Vorbereitung].

²⁷ Spaemann, Robert: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, S. 129–130.

erkannte ihnen als hohen Bildern Fürsten-Rechte zu. Und wirklich sah ich alle, die ihm nahe kamen, sich entfalten wie Pflanzen, die aus dem Winterschlaf erwachen – nicht daß sie besser wurden, doch sie wurden mehr sie selbst.²⁸

Im Folgenden sollen nun unterschiedliche mit unserer Fragestellung eng verwandte Ansätze näher betrachtet werden. Diese sollen als Denkanstöße dienen, um die Rhetorikforschung durch den Aspekt der Gemeinschaft zu bereichern. Im dialogischen Denken ist das Werk von Martin Buber als klassisch zu bezeichnen. Wie Casper zusammenfasst, unterscheidet Buber zwei Formen des In-der-Welt-Seins: die Erfahrung (eine Ich-Es-Beziehung) und die Begegnung (eine Ich-Du-Beziehung).²⁹ Die personale Dimension der Begegnung wird in der Aussage deutlich: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du“.³⁰ Diese Beziehung ist für Buber eine „Kategorie des Wesens“, „das *eingeborene Du*“³¹, wobei kein Ding sich anders „als in der wechselwirkenden Kraft des Gegenüber“³² erschließe. Von Begegnung allerdings, Gemeinschaft im eigentlichen Sinne, lässt sich nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit sprechen.³³ An die Stelle des automatisierten Staates als Zusammenkoppelung von wesensfremden Bürgern setzt Buber den Begriff der „Liebesgemeinde“. Sie bestehe nicht aus Gefühlen, sondern darin, dass die Menschen „zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und daß sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen“.³⁴

Auf die berechtigte Frage, wie nun diese Ich-Du-Beziehung gelingen kann, antwortet Buber mit der Kategorie der „*personalen Vergegenwärtigung*“³⁵. Es handelt sich darum, des anderen in der Gesamtheit seiner Person innezuwerden und ihn in seiner einmaligen Lebendigkeit zu bejahen. Hierfür verwendet Buber den Begriff des „*Genossen*“, „d. h. der Mensch nicht im allgemeinen, sondern der mir jeweils lebensmäßig begegnende Mensch“.³⁶ In der spanischen Tradition des von Buber angestoßenen Prinzips der Begegnung (*el encuentro*) macht Laín Entralgo auf die doppelte Dimension der personalen Beziehung aufmerksam: Es handelt sich einerseits um die Suche nach dem Gut des Anderen, andererseits aber um die Anerkennung seiner Autonomie.³⁷

Es lässt sich also festhalten, dass die Prinzipien der Gemeinschaftsbildung im dialogischen Denken Bubers auf die interpersonale Begegnung in der Ganzheit der Person zurückzuführen sind. Hieraus lässt sich für die Rhetorik schließen, dass gelungene Kommunikation über die in der rhetorischen Situation zu erstellende Beziehung hin-

²⁸ Jünger, Ernst: *Auf den Marmorklippen*, Pfullingen: Neske, 1949, S. 25.

²⁹ Casper, Bernhard: *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg: Alber, 2002, S. 270–271.

³⁰ Buber, Martin: *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam, 2004, S. 12.

³¹ Buber: *Ich und Du*, S. 27. Kursiv im Original.

³² Buber: *Ich und Du*, S. 26.

³³ Vgl. Buber: *Ich und Du*, S. 16.

³⁴ Buber: *Ich und Du*, S. 43. Für den Staat, der Gemeinschaft sein will, verlangt Buber „nicht Bündelung, sondern Verbindung“ (Buber, Martin: *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 192006, S. 237).

³⁵ Buber: *Das dialogische Prinzip*, S. 284. Vgl. dazu auch S. 293–294.

³⁶ Buber: *Das dialogische Prinzip*, S. 217.

³⁷ Laín Entralgo, Pedro: *Teoría y realidad del otro*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, S. 592.

ausgeht und auf die grundsätzliche Einstellung des Senders zum Empfänger auszuweiten ist. Hierbei taucht allerdings das Problem auf, wie sich Hingabe an den anderen, d. h. die Suche nach seinem Gut, mit der gleichzeitigen Entlassung des Gegenübers in seine Selbstständigkeit vereinbaren lässt. Zur Lösung des Problems tragen manche Gedanken Guardinis bei, der ebenfalls in das personalistisch-dialogische Denken einzuordnen ist. Ausgangspunkt bildet sein Personenverständnis, wonach der Mensch „wesentlich im Dialog“ steht, da „geistiges Leben sich wesentlich in der Sprache vollzieht“.³⁸ Anders ausgedrückt: Das Personensein lässt sich nur relational, namentlich interpersonal, vollziehen und nicht aus sich selbst heraus. Diese auf Vollendung hin konzipierte Beziehung kommt aber im Sinne der Gemeinschaftsbildung nur zustande, wenn ebenfalls das Zurücktreten einkalkuliert ist. Die Person lässt sich nämlich nicht besitzen und schon gar nicht handhabbar machen. Guardini formuliert es so:

Zum Du wird mir der andere erst dann, wenn die einfache Subjekt-Objekt-Beziehung aufhört. Der erste Schritt zum Du ist jene Bewegung, welche „die Hände wegnimmt“ und den Raum freigibt, worin die Selbstzweckdienlichkeit der Person zur Geltung kommen kann.³⁹

Nur durch diese Haltung des Loslassens kann der Raum entstehen, in dem Kommunikation möglich ist. Rilke hat diese notwendige Entsagung in seinem *Buch von der Pilgerschaft (Das Stunden-Buch)* meisterhaft ausgedrückt:

Du mußt nicht bangen, Gott. Sie sagen: mein
zu allen Dingen, die geduldig sind.
Sie sind wie Wind, der an die Zweige streift
und sagt: mein Baum.
Sie merken kaum,
wie alles glüht, was ihre Hand ergreift, –
so daß sie's auch an seinem letzten Saum
nicht halten könnten ohne zu verbrennen.
[...]
So sagen sie: mein Leben, meine Frau,
mein Hund, mein Kind, und wissen doch genau,
daß alles: Leben, Frau und Hund und Kind
fremde Gebilde sind, daran sie blind
mit ihren ausgestreckten Händen stoßen.⁴⁰

Diese Konstante der besitzlosen Liebe im Werk Rilkes⁴¹ ist einerseits eine Warnung vor der Zerstörung der Beziehung durch die Beanspruchung des anderen als Eigentum,

³⁸ Guardini, Romano: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg: Werkbund-Verlag, 1939, S. 156–157.

³⁹ Guardini: *Welt und Person*, S. 153.

⁴⁰ Rilke, Rainer Maria: *Werke*, Bd. 1: *Gedicht-Zyklen*, Frankfurt/M.: Insel, 1980, S. 93–94.

⁴¹ Auf den möglichen Zusammenhang mit seiner gescheiterten Ehe soll hier nicht eingegangen werden, sondern auf die Aspekte, die für die hier fokussierte Dimension der Gemeinschaft relevant sind. Zum

andererseits aber eine Reflexion über das Wesen der Liebe, die Wernick in ihrem Kommentar zu diesem Gedicht in den Zusammenhang der raumgewährenden Ich-Du-Relation stellt. Es handele sich um eine Liebe der Distanz, „welche die Souveränität des Ich und des Du gleichermaßen auf der Basis der Ehrfurcht und der Ehrerbietung bewahrt“.⁴²

Guardini hat in einer kleinen Abhandlung eigens über die Gemeinschaft reflektiert.⁴³ Dieser Schrift lassen sich für die Rhetorik wertvolle Ergänzungen entnehmen. Nach Guardini ist für die Gemeinschaftsbildung entscheidend, die Beziehung zum anderen nicht von seiner Verständlichkeit her abhängig zu machen, sondern ihn in seiner Fremdheit anzuerkennen:

So heißt denn mögliche Gemeinschaft im Letzten: Daß ich über die Fremde hin den anderen anerkenne. Daß ich ihn freigebe in die Freiheit seines Eigenseins, was aber zugleich bedeutet: In sein Geheimnis und seine Undurchdringbarkeit. Und dass ich, wenn ich einmal die Treue geschenkt, sie ihm wahre, und ihm vertraue, über die Fremde hin.⁴⁴

Das Verstehen des anderen weist somit tiefere Dimensionen auf. Nicht auf das Durchschauen des anderen ist nämlich seine Anerkennung zurückzuführen, sondern auf das Wagnis des Vertrauens.⁴⁵ In diesem Sinne öffnet sich eine neue Seite der „Sympathie“. Ein Vergleich mit einer bekannten Stelle aus Thomas Manns *Der Tod in Venedig*, in der über den Erfolg von Geistesprodukten sinniert wird, macht diese neuen rhetorisch relevanten Aspekte der „Sympathie“ deutlich. Bei Thomas Mann handelt es sich – im klassischen Sinne – um eine Geistesverwandtschaft, auf deren Basis Übereinstimmung erfolgt:

Damit ein bedeutendes Geistesprodukt auf der Stelle eine breite und tiefe Wirkung zu üben vermöge, muß eine tiefe Verwandtschaft, ja Übereinstimmung zwischen dem persönlichen Schicksal seines Urhebers und dem allgemeinen des mitlebenden Geschlechtes bestehen. Die Menschen wissen nicht, warum sie einem Kunstwerk Ruhm bereiten. Weit entfernt von Kennerschaft, glauben sie hundert Vorzüge daran zu entdecken, um so viel Teilnahme zu rechtfertigen; aber der eigentliche Grund ihres Beifalls ist ein Unwägbares, ist Sympathie.⁴⁶

Im dialogischen Denken Guardinis tritt jedoch der Aspekt des „verstehenden Mitvollzugs“ in den Vordergrund, womit eine Öffnung auf den anderen als immerwährender Prozess gemeint ist:

Bezug dieses Gedichtes auf die Biographie Rilkes vgl. Leppmann, Wolfgang: *Rainer Maria Rilke. Leben und Werk*, München: Heyne, 1981, S. 177–179.

⁴² Wernick, Eva: *Die Religiosität des Stundenbuches von Rilke. Ein Vortrag*, Berlin: de Gruyter, 1926, (Studien zur Geistesgeschichte und Kultur; 1), S. 42.

⁴³ Guardini, Romano: *Vom Sinn der Gemeinschaft*, Zürich: Arche, 1950.

⁴⁴ Guardini: *Vom Sinn der Gemeinschaft*, S. 35–36.

⁴⁵ Guardini: *Vom Sinn der Gemeinschaft*, S. 36.

⁴⁶ Mann, Thomas: *Der Tod in Venedig*, Berlin: Fischer, 1916, S. 23.

Darin bewegt ein Ich sich auf das andere zu. Es blickt von sich weg, auf das andere hin. Es trägt sich jenem entgegen; öffnet sich ihm. So kann jenes, wenn es die Bewegung erwidert, im Herkommen dieses sich öffnende Ich mitvollziehen und darin verstehen – und wird ebendarin offen für das erste, und macht ihm den verstehenden Mitvollzug möglich. Das ist die συμπάθεια, die Liebe, in einer ihrer vielen Gestalten und Grade ...⁴⁷

Hier tun sich dem Betrachter Dimensionen des Lebendigen auf. *Sympathie* und das damit verbundene Vertrauen sind keine statischen Positionen, sondern immer aufs Neue zu gewinnenden Einstellungen. Vom rhetorischen Standpunkt her setzt die Gemeinschaftsbildung voraus, dass der Redner seine Haltung zum anderen immer wieder überprüft, um die Beziehung zu ihm (bzw. zu den anderen) in rechter Weise aufrechtzuerhalten und zu verbessern.

Die Gedanken des dialogischen Denkens in Bezug auf Gemeinschaftsbildung lassen sich nun wie folgt zusammenfassen: Gemeinschaft ist im Wesen des Personenseins verankert. Je mehr die Gemeinschaft optimiert wird, desto mehr kommt die Person zur Entfaltung. Hierfür ist die Herausstellung einer gemeinsamen Mitte und ein beiderseitiger Austausch notwendig, dem sowohl Hingabe (gerade auch bei Erkenntnis der Fremdheit) als auch das Loslassen des anderen in sein Eigensein angehören. So entsteht Sympathie im eigentlichen Sinne, d. h. als lebendig verstehender Mitvollzug.

Zur rhetorischen Dimension der ‚Gemeinschaft‘

Die hier vorgetragenen Gedanken zur Gemeinschaft werden nun in ihrer rhetorischen Anwendung näher betrachtet. Um diese Anwendung zu veranschaulichen, soll ein Satz aus Guardinis Abhandlung zur Gemeinschaft gewählt werden. Er spricht von der dialogischen Bedeutung des Augenkontakts als Konstituierung des Du in einer Begegnung: „Wenn ich einem Menschen gegenüber trete und das Du sich konstituieren soll, so sucht zunächst Auge das Auge. Da wird die Bahn geschaffen, aus dem Woher ins Wohin, und Richtung genommen“.⁴⁸ Die rhetorisch tiefere Dimension dieser Überlegung lässt sich so konkretisieren: Die Erfassung des anderen mittels Augenkontakt, d. h. seine Einbeziehung in die Rede, erzielt eine größere Wirkung, wenn die Einstellung des Redners beim Anschauen der Zuhörer zugleich deren Annahme und Freigabe umfasst. Daraus folgt, dass die Haltung des Redners zu seinem Gegenüber bereits als rhetorische Technik im weiten Sinne des Wortes zu verstehen ist. Rhetorische Forschung ist dann auch, über die Grenzen der vorgetragenen Rede hinaus rhetorisch wirksame Elemente näher zu analysieren.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, in diesem Sinne eine Erweiterung der rhetorischen Perspektiven vorzunehmen, um weiterführende Forschungsbereiche zu erschließen. Der eingeschränkte Rahmen der vorliegenden Studie

⁴⁷ Guardini: *Vom Sinn der Gemeinschaft*, S. 43.

⁴⁸ Guardini: *Vom Sinn der Gemeinschaft*, S. 44.

erlaubt es lediglich, in zwei Bereichen Anstöße zu geben: die Einstellung des Redners im Kontext der Rede und sein konkretes Tun innerhalb der Rede.

Zur Einstellung des Redners sei auf die Folgen dieser Verbindung zwischen Sich-Schenken und Loslassen für die Rhetorik eingegangen. Die beste Ausdrucksform dieser Verbindung ist das Schweigen und das innere Zuhören, was im Paradoxon mündet: gut zu reden heißt, richtig zu schweigen. Guardini formuliert es so: „Nur wer recht schweigen kann, kann recht sprechen. Voll und klar wird das Wort nur, wenn es aus der Stille kommt“⁴⁹. Der Grund hierfür liegt nicht nur darin, dass in der inneren Sammlung die Reflexion ermöglicht und Durchdachtes mitgeteilt wird, sondern auch darin, dass in der Stille der andere und seine Argumente vom Redner ohne feindschaftliche Gesinnung bedacht werden können, was unnötige und vor allem unwirksame Wortgefechte zu vermeiden hilft. In seinen Wiener Vorlesungen von 1812, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit*, die Curtius die „wundervolle[n]“ genannt hat⁵⁰, geht Adam Müller gerade auf diesen Aspekt ein und schreibt dem Redner vor, den Gegner gut zu verstehen, wenn er sich bei ihm verständlich machen will. Hierfür findet Müller die schöne Formulierung:

Die Beredsamkeit will ergreifen, aber durch Reiz, durch Motive, die in der Brust dessen liegen, auf den sie es absehen: sie will ihre Beute nicht tot haben wie der gemeine Eroberer, aber im vollen Sinne des Wortes lebendig. Sie will eine freie Seele bezaubern und beherrschen; sie will ihren Gegner nur zwingen und reizen, niederzuknien vor der Wahrheit, die größer ist als sie beide. [...] *Jede wahre Rede ist also Gespräch*: in dem Munde des einen Redners sprechen notwendig zwei, er und sein Gegner.⁵¹

Die notwendige Einstellung hierfür nennt Müller „*die Kunst des Innewerdens fremder Naturen*“, welche ihm dann die Kunst des „*Eindringens*“ in diese fremden Naturen mittels Rede ermöglichen wird. Daher schließt er mit dem Satz: „niemand kann größerer Redner sein als Hörer“.⁵²

Als konkretes Tun innerhalb der Rede soll hier der traditionelle Begriff des *πρόξιον* (lat. *decorum*), d. h. das Angemessene, in seiner bisher weniger beachteten sozialen Dimension fokussiert werden.⁵³ Klassisch wird die Angemessenheit der Rede in ihren vielfältigen Relationen beurteilt, d. h. in Bezug auf Redner, Gegenstand, Publikum, Ort und Zeit.⁵⁴ In Anbetracht der gestellten Frage soll hier die gemeinschaftsbildende Angemessenheit in den Beziehungen Redner-Publikum Beachtung finden. Erinnerung sei daran, dass dem *decorum* sowohl ein ethisches als auch ein ästhetisches Prinzip zugrunde liegt. Cicero (*De Officiis*, I 93–94) bringt es mit der *temperantia*, mit der Kar-

⁴⁹ Guardini, Romano: *Briefe über Selbstbildung*, Mainz: Grünewald, 1968, S. 131.

⁵⁰ Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern: Francke, 1948, S. 70.

⁵¹ Müller, Adam: *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, mit einem Essay u. einem Nachwort von Walter Jens, Frankfurt/M.: Insel, 1967, S. 46–47 (Hervorhebung im Original).

⁵² Müller: *Zwölf Reden über die Beredsamkeit*, S. 64.

⁵³ Walter Jens bedauert, dass diese rhetorische Größe hauptsächlich stilistisch studiert und nur selten in ihren sozialen und gar psychologischen Aspekten erläutert wird. Vgl. Jens, Walter: „Von deutscher Rede“, in: Müller: *Zwölf Reden über die Beredsamkeit*, S. 19.

⁵⁴ Fuhrmann, Manfred: *Die antike Rhetorik*, München/Zürich: Artemis, 1984, S. 118–123.

dinaltugend des Maßhaltens, in Verbindung.⁵⁵ Andererseits ist die primäre Bedeutung von *decorum* ‚schön‘, denn das Angemessene resultiert gerade aus der Harmonie der Teile mit dem Ganzen dank der Berücksichtigung des rechten Maßes.⁵⁶ Pohlenz betont seinerseits, dass das klassische Verständnis des *πρέπον* eine sich außerhalb des rationalen Denkens befindliche Größe ist, die nur durch die *αἴσθησις*, eine letztlich irrationale ‚Einführung‘, zu ermessen sei.⁵⁷ Eine harmonische Rede ist entsprechend jene, in der der Redner die Extreme der Arroganz und des Servilismus meidet. Die Art, wie im *exordium* die Autorität des Redners zum Ausdruck kommen soll, ist weder eine belehrende, die gnädig das Wissen von oben herabreicht, noch eine, die dem Hörer nach dem Mund redet. Nach Pieper ist diese sophistische Haltung der Schmeichelei jene, die im platonisch-sokratischen Sinne das Wort verdirbt, denn dadurch, dass es immer mehr bezweckt und immer weniger besagt, verliert die Sprache ihren Mitteilungscharakter.⁵⁸ Das *decorum* ist in diesem Falle die maßvolle Diensthaltung des Redners, dem Hörer seine Argumente zur Disposition zu stellen. Die aus der eigenen Reflexion des Hörers entstandene Bejahung ist der wirksame Erfolg der Rhetorik. Gemeinschaftlich gesehen lässt sich hinzufügen, dass dieser Reflexionsraum des Hörers ihm die Möglichkeit verschafft, eigene Vorstellungen einzubringen, die den Inhalt der Mitteilung bereichern können. Wahre Gemeinschaft entsteht dann, wenn Sender und Empfänger der Nachricht sich addieren und die Sache in ihrer Qualität gemeinsam verbessern.

Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Rhetorik als Humanwissenschaft bezweckt zu erforschen, wie das personale Prinzip, in seiner Vollendung durch die Gemeinschaft, das notwendige Vertrauen schafft, von dem die Rhetorik lebt. Im bekannten Diktum Blumenbergs „Rhetorik schafft Institutionen, wo Evidenzen fehlen“⁵⁹, das Bolz mit dem nicht weniger lapidaren Satz konkretisiert: „Wo es Optionen gibt, gibt es Rhetorik“⁶⁰, wird diese Notwendigkeit implizit verstanden. Das zur Wirksamkeit der Rede erforderliche Vertrauen lässt sich aber nicht auf die Anwendung konkreter Techniken oder standardisierter Sätze im Rahmen der *captatio benevolentiae* reduzieren. Vertrauen gründet in der Person, vor allem in ihrer Fähigkeit, Gemeinschaft zu bilden und zu erhalten.

⁵⁵ Asmuth, Bernhard: „Angemessenheit“, in: Ueding, Gert (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Tübingen: Niemeyer, 1992, S. 579–604 (bes. S. 586).

⁵⁶ Pohlenz, Max: „Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes“, in: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* (1933), Heft 1, S. 53–92 (bes. S. 74).

⁵⁷ Vgl. Pohlenz: „Τὸ πρέπον. Ein Beitrag“, S. 65 u. 77.

⁵⁸ Pieper, Josef: *Mißbrauch der Sprache, Mißbrauch der Macht*, Ostfildern: Schwabenverlag, 1985, S. 18–19.

⁵⁹ Blumenberg, Hans: „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, in: Kopperschmidt (Hg.): *Rhetorische Anthropologie*, S. 67–88, hier S. 71.

⁶⁰ Bolz, Norbert: „Das Gesicht der Welt. Hans Blumenbergs Aufhebung der Philosophie in Rhetorik“, in: Kopperschmidt (Hg.): *Rhetorische Anthropologie*, S. 89–98, hier S. 94.