

Walter Sparr

DAS CHARISMA DER FREUNDSCHAFT, ODER:
WODURCH EINE FEIER ZUM FEST WERDEN KANN

Abstract

Through an interpretation of Friedrich Hölderlin's hymn, Friedensfeier, firstly, the essay formulates the hypothesis that it is the spirit of friendship that transforms a celebration, which one can deliberately plan and stage, into a festival, for which friends can hope but whose splendor and happiness they cannot produce. Secondly, the essay clarifies the semantic profiles and the modern variation in the relation between ritual ceremonies, which are often instrumentalized by social interests, and festivals, whose emergence is intermingled for example with affective excitement. Thirdly, the essay criticizes definitions of the "essence" of festivals (for example, excess vs. reflection) and religious-utopian attempts at merging festivals and everydayness. Fourthly, even phenomenological definitions of festivals as "the other of everydayness" do not get to the cultural difference between celebrations and festivals. Such a distinction becomes however describable in an ideal-typical manner if one analyzes the charismatic genesis of non-everyday cultural practices. Fifthly, the essay identifies the charismatic moment of friendship and justifies the thesis that friends respect the difference between feasible ceremonies and contingent festivity transcending ceremonial style – friends are as well willing to open up to this creative transformation. Finally, the essay reflects on some implications of the thesis in terms of philosophy of religion and theology. Against Christian suspicions of festive exuberance, the essay highlights the eschatological legitimacy of Hölderlin's entanglement of festivals and friendship. A happy festival among friends is the promise of an epiphany of the divine, a performative sign of God's kingdom, which in fact is a kingdom of friendship.

I.

Drum hab ich heute das Fest, und abendlich in der Stille
Blüht rings der Geist und wäre auch silbergrau mir die Loke,
Doch würd ich rathen, daß wir sorgten ihr Freunde
Für Gastmahl und Gesang, und Kränze genug und Töne
Bei solcher Zeit unsterblichen Jünglingen gleich.

Unter Friedrich Hölderlins Entwürfen zur *Friedensfeier* aus dem Jahr 1801 finden sich diese Verse, die ein Fest auf eigenartig doppelte Weise ansprechen. Einerseits fehlt diesem Fest gar nichts, auch durch die silbergraue Locke des Alters wird die blühende Gegenwart des Geistes nicht gemindert. Andererseits rät ‚Ich‘ sich und seinen Freunden, Vorkehrungen für das Fest zu treffen, ein Gastmahl mit Gesang und Schmuck zu

arrangieren. In der Sorge dafür verhalten sich die Freunde in der Zeit des Festes „unsterblichen Jünglingen gleich“¹.

Hölderlins hymnische Inszenierung eines Festtages skizziert hier eine, wenn man so sagen will, phänomenologische Konstellation, die vom Fest, der Gegenwart des blühenden Geistes, die Inszenierung der Feier unterscheidet und doch beides verknüpft durch die anwesenden Freunde – Freunde, die in ihrer realen Arbeit zugleich metaphorisch, ‚übertragend‘, von Belang sind. Denn sie sind es, die den Übergang einer regulär und rhythmisch inszenierten Feier in ein geschenktes Fest zwar nicht verbürgen aber doch als möglich und besser: erhoffbar aufscheinen lassen. Es ist, so scheint mir, von Hölderlin nicht nur angedeutet, dass ein Fest mehr und anderes ist als die Summe dessen, was man für eine stilvolle Feier tun und einrichten kann. Angedeutet wird auch, dass es der *Geist der Freundschaft* ist, der, wenn er denn die Vorkehrungen und Umstände der Feier durchdringt, die Emergenz der spielerisch-ernsten Fülle eines Festes in der Feier möglich macht – eines Festtages, der dann auch die irdischen Bedingungen der Feier transzendiert und zum unsterblichen Gleichnis erhebt.

Was gibt die Konstellation, die Hölderlin in der *Friedensfeier* andeutet, der philosophischen Reflexion des Festlichen zu denken? Seit der ‚Wiederkehr der Feste‘ schon zu Zeiten der Diagnose bürgerlicher Nostalgie oder medialer ‚Streufeste‘ durch die Gruppe „Poetik und Hermeneutik“² und der ‚Wiederkehr der Freundschaft‘ im Gefolge der Voten von Michel Foucault und Jacques Derrida³ scheint das nicht aussichtslos. Über jene Konstellation möchte ich dem Jubilar einige kulturwissenschaftliche Gedanken widmen und dabei nicht aus dem Auge verlieren, dass Hölderlins Hymne auch eine religionsphilosophische Aufgabe stellt. Als Theologe möchte ich schließlich, ohne die Komplexität des Gesangs der Epiphanie des Göttlichen verkürzen zu wollen, den „Fürst des Festes“ in Christus ver- und angekündigt sehen. Daher argumentiere ich für die Annahme, dass ein Fest, wenn es den Freunden denn geschenkt wird, ein Vorschein des Reiches Gottes sein kann. Dieses, das nach christlicher Tradition als ein „ewiges Fest“ erhofft wird, ist nämlich ein Reich der Freundschaft.

II.

Die terminologische Unterscheidung von „Feier“ und „Fest“, die ich soeben stark gemacht habe, ist in Hölderlins Dichtung nicht als solche formuliert; auch der heutige Sprachgebrauch im Deutschen unterscheidet nicht eindeutig. So sagt man

¹ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier. Erster Versentwurf*, in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 Bde., hrsg. M. Knaupp, Hanser, München-Wien 1992f., Bd. 1, S. 359, Z. 14-18. Zur zeitgenössischen Interpretation der so genannten Christushymnen vgl. J. KREUZER (Hrsg.), *Hölderlin Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar 2002, S. 363-378. Zum geschichtlichen Kontext vgl. W. MÜLLER, Art. *Friedensfeier*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, 16 Bde., Metzler, Stuttgart-Weimar 2005ff., Bd. 3, S. 21-24.

² W. HAUG-R. WARNING (Hrsg.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik, XIV), Fink, München 1989; vgl. aber die „kleine Philosophie des Festes“ von Odo Marquard, ebd. S. 684-691; sowie bereits G.-K. KALTENBRUNNER (Hrsg.), *Grund zum Feiern. Abschaffung und Wiederkehr der Feste*, Herder, Freiburg 1981.

³ Vgl. H. KÖNIG, *Freundschaft*, in „Merkur“, 773/774 (2013), S. 893-904.

Geburtstagsfest oder Geburtstagsfeier, Weihnachtsfeier oder Weihnachtsfest und signalisiert allenfalls eine besonders hohe, nicht nur praktisch, sondern auch affektiv motivierte Einschätzung, wenn man „festlich“ assoziiert. Immerhin entbehrt die Unterscheidung nicht jeglicher sprachlichen Begründung. Beide deutschen Wörter sind zwar dem Lateinischen entlehnt, *feriae* und (*dies*) *festus*, die ihrerseits stammverwandte Wörter sind; aber dennoch unterscheiden sie zwei Aspekte der Unterbrechung des Alltags: den Aspekt der Enthaltung oder Freiheit von der Sorge um und Arbeit für die profanen Bedürfnisse und den Aspekt der Zuwendung zum Göttlichen in Opfern, Festessen und Festspielen. Das Adjektiv *festus* meint nicht nur die Qualität dieser Zuwendung, sondern bezieht sich zuerst auf die Anwesenheit des Gottes, die den Tag zur „heiligen Zeit“ macht⁴. Dem entsprechend gibt es auch noch im Deutschen ein Verbum „feiern“, nicht aber ein Verbum „festen“ – man muss sagen „ein Fest feiern“. Dies lässt den Sinn dafür erkennen, dass man für ein gelingendes Fest sehr viel tun kann und muss, dass damit aber nicht schon sichergestellt ist, dass die Feier wirklich ein „Fest“ wird. Zwar belohnt dessen Festlichkeit gleichsam die Mühen der praktischen, oft sehr regelhaften Vorkehrungen, übersteigt und überglänzt diese Mühen jedoch weit, wie es die affektive Erregung⁵ der Feiernden laut oder still bezeugt und wie es später ihre Erinnerungen und Erzählungen aufbewahren werden.

Die Unterscheidung von Feier und Fest hat nicht nur einen semantischen Anhalt, sondern stellt auch ein kultur- und speziell religionsgeschichtliches Datum dar. Die vorneuzeitliche, staatskirchlich fixierte Verflechtung des religiösen Kults und des kulturellen Lebens überformte sämtliche lebensgeschichtlichen, jahreszeitlichen und gesellschaftlichen Anlässe zu irdischen Feiern mit heilsgeschichtlichem Sinn und Gewicht, so dass man von einer prozeduralen, vielleicht sogar von einer quasi liturgischen Einheit von feierlichen Vollzügen und festlichen Erfahrungen sprechen kann. Doch wurde dadurch der Unterschied zwischen irdischer und himmlischer Perspektive nicht aufgehoben, wie man an vielen Maßnahmen der Kirchenzucht, aber auch an den närrisch-karnevalesken Inszenierungen einer ‚verkehrten Welt‘ ablesen kann. In der Neuzeit allerdings wurde die Konstellation von Ritual-Feierlichem und Affektiv-Festlichem allmählich unterlaufen. Dies wohl weniger durch die Lösung des kulturellen Lebens aus dem religiösen Deutungshorizont als vielmehr durch exzessive Inszenierung der höfischen und kirchlichen Feiern mit dem Ziel überwältigender Wirkung. Im Hintergrund stand nun die Annahme, Festlichkeit sei machbar; der Preis der Theatralik war, dass die affektive Anteilnahme am glanzvollen Fest sich selbst als ‚gemacht‘ erkennen musste. Diese Ambivalenz zeigte sich übrigens nicht erst in der Aufklärung, etwa in Jean-Jacques Rousseaus instrumentalistischer Reduktion der Feste, sondern schon in der barocken Festkultur, gerade wegen ihrer pompösen (und in hohem Maße synkretistischen) religiösen Orchestrierung auch der Feste politischer Herrschaft⁶.

⁴ Vgl. CH. AUFFARTH, Art. *Fest, Festkultur. III: Griechenland*, in *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 12 Bde., Metzler, Stuttgart-Weimar 1996ff., Bd. 4, Kol. 486-493.

⁵ Als *éffervescence collective* wurde das zuerst benannt von É. DURKHEIM, *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris 1912; dt. Übersetzung L. Schmidts, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, S. 514f.

⁶ R. ALEWYN-K. SÄLZLE, *Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste in Dokument und Deutung*, Beck, München 1985²; W. BEHRINGER, Art. *Fest*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3, S. 915-921.

Wegen der Auflösung des bislang (religions-)kulturell fundierten Zusammenhangs von Feier und Fest trennen sich seither drei Formen des Feierns: die politische Feier, das so genannte Volksfest und die Feiern/Feste in intermediären Institutionen und informellen Assoziationen⁷. Die Instrumentalisierung politischer Feiern teils zur Erzeugung besinnungsloser Ekstase, teils zur Beschweigung trister Lebensverhältnisse zu vermeiden, ist ein selten gelingendes Kunststück; die ökonomische Kolonialisierung der öffentlichen Lustbarkeiten ist notorisch; auch in Familien- und Vereinsfeiern, selbst in kirchlichen Festen nimmt das Geld als Medium der Korrelation von Dingen und Sinn eine zunehmend wichtige Rolle ein. Sagen also Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zurecht, dass das Fest in der Moderne zur Funktion ökonomisch-politischer Interessen pervertiert worden sei⁸? Aber vielleicht gibt es Gründe anzunehmen, dass das in gleicher Weise nicht immer und überall gilt.

III.

Die neueren wissenschaftlichen Theorien des Festes haben eine plausible Konstellation von Feier und Fest nicht wieder erreicht. Das liegt daran, dass sie den Unterschied beider zum *Alltag* nur abstrakt wahrnehmen und das ‚Wesen‘ des Festes ohne Rücksicht auf die konkret *Feiernden* bestimmen. Auf der einen Seite fassten Émile Durkheim, Roger Caillois und viele andere jedes Fest, auch das profane, als kurzzeitigen, moralisch und affektiv exzessiven Ausbruch aus dem Alltag auf, der „die Individuen einander näher, Massen in Bewegung (bringt)“⁹. Dies steht sichtlich auch in der Nachwirkung der Moral- und Kulturkritik Friedrich Nietzsches, der angesichts der faden „modernen Feststimmung“ neue, d.h. heidnische Feste forderte, und im Gefolge Sigmund Freuds, der das „Wesen des Festes“ bestimmte als „ein gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes“¹⁰. Auf der anderen Seite der Alternative versteht der Religionsphänomenologe Karl Kerényi, Hölderlins „abendlich in der Stille“ im Hintergrund, das Fest als „Ruhe, welche Lebensintensität und Kontemplation in sich vereinigt“, und das selbst dann, wenn sich „Ausgelassenheit“ einstellt. Ähnlich gegen die Bestimmung „Exzess“ gewandt, hält der Religionsphilosoph Josef Pieper die „schlechthin universale Zustimmung [zur] Welt im ganzen“ für den „einzig tragende(n)

⁷ Eine erhellende kultursoziologische Analyse v.a. der politischen Feier des 19. und 20. Jahrhunderts liegt vor in W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1987, Kap. IV. Vgl. auch die einschlägigen Beiträge in U. SCHULTZ (Hrsg.), *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck, München 1988.

⁸ M. HORKHEIMER-TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a.M. 1969, S. 95f.

⁹ É. DURKHEIM, *Le formes élémentaires de la vie religieuse*; R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré. Édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré* (1950), Gallimard, Paris 1983; J.-J. WUNENBURGER, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Delarge 1977.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*, in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967ff., Abt. V, Bd. 1, S. 214f., 325f. (Aph. 271, 551); ID., *Also sprach Zarathustra*, in ID., *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. VI, Bd. 1, S. 389f. (IV, *Das Eselsfest*, 3); S. FREUD, *Totem und Tabu* (1913), in ID., *Gesammelte Werke*, 19 Bde., hrsg. A. Freud, M. Bonaparte, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Osakower, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1940ff., Bd. IX, S. 424-430, hier S. 425.

Grund des Festes“, weil im Fest „für den Feiernden die größere Wirklichkeit gewahrbar und betretbar wird, die das werktägliche Dasein der Arbeitswelt relativiert, indem sie es trägt“¹¹.

Die nun aufgestellte Alternative von bloß eskapistischem Exzess aus dem Alltag und bloß affirmativer Kontemplation der Welt motivierte fatalerweise theologische Versuche, Fest und alltägliche Welt ineinander zu schieben und eine „messianische“ Festtheorie zu entwickeln, die eine praktisch-politische Forderung des, wie Ernst Bloch formulierte, „festlichen Alltags“ begründete. Diese Versuche standen bewusst im Gefolge des historisch-materialistisch und durch Bloch messianisch revidierten Chiliasmus Hegels; sie schienen ja von soziologischen Analysen moderner Festformen als Medien politischer und ökonomischer Herrschaft des Kapitalismus ins Recht gesetzt. Sie konnten sich aber auch auf die bereits altkirchliche Auffassung stützen, wonach der auferstandene Christus das Leben zu einem beständigen Fest mache. Die angezielte Konvergenz von Fest und Alltag wurde teils einer ästhetisch bewussten und auf die Fantasie bauenden Spiritualität¹², d.h. Gesang, Lachen, Spiel und Tanz, teils dem politisch-revolutionären Kampf für die Befreiung von Repression und für soziale Gerechtigkeit anvertraut. So oder so, gerade das gelungene Fest hatte nun einen offenen Ausgang, denn es machte den strukturell ‚ungelungenen‘ Alltag unerträglich: „Alltag soll ‚Sonntag‘ werden und zwar so, daß Sonntag ‚Alltag‘, die gewöhnliche Situation, Reich Gottes wird“¹³.

Im Gegensatz zu dieser chiliastischen Wendung christlicher Eschatologie scheint mir eine plausible Konstellation von Fest und Feier erst möglich auf der Grundlage einer (kultur- und speziell sozial-)anthropologischen Beschreibung der fraglichen Praxis; statt normativer Postulate ist eine möglichst nüchtern deskriptive Bestimmung des feierlichen und festlichen *Handelns* in der Perspektive der *Handelnden* vonnöten. Allerdings liegt auch einem solchen Vorhaben eine Annahme zugrunde, die sich nur näherungsweise empirisch bewahrheiten lässt: die Annahme, dass Festliches und der Alltag sich nicht aufeinander zurückführen lassen, dass zwischen dem *Fest* und dem *Alltag* vielmehr eine kategoriale Differenz besteht. Die Annahme lässt sich phänomenologisch verifizieren und wenigstens idealtypisch im Begriff erfassen. Denn auch die ethnologische Forschung hat bislang keine Gesellschaft gefunden, in der das individuelle und kollektive Handeln von dem Unterschied zwischen Alltag und Feier oder Fest *nicht* mitbestimmt wäre. Zurecht hat daher Jan Assmann das Fest kulturell universal als „das Andere des Alltags“ beschrieben, als „Inbegriff all dessen, was eine Kultur im Interesse ihres

¹¹ K. KERÉNYI, *Antike Religion*, Langen Müller, München-Wien 1971, S. 43-67, hier 62; J. PIEPER, *Über das Phänomen des Festes*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1963; ID., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Kösel, München 1963, hier S. 46, 69. In der Gegenüberstellung beider Auffassungen folge ich W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, S. 37-41.

¹² Vgl. etwa R. SCHÜTZ, *Ein Fest ohne Ende*, Mohn, Gütersloh 1973.

¹³ G.M. MARTIN, *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes*, Kohlhammer, Stuttgart 1973, S. 49. Den ästhetischen und den ethisch-politischen Aspekt verknüpften H. COX, *The Feast of the Fools. A theological Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard University Press, Cambridge 1969 (dt. Übersetzung W. Simpfendorfer, *Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe*, Mohn, Gütersloh 1977) und J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Eine messianische Ekklesiologie*, Kaiser, München 1975, bes. III, § 5 und IV, §§ 4f.

alltäglichen Funktionierens ausblenden muß“: Er stellt Inszenierung, Fülle und Besinnung oder Erregung (oft beides) des Festes gegen die Kontingenz, die Knappheit und die routinierte Banalität des Alltags, in dem alles synchron eingerichtet werden muss¹⁴. Denn der Mensch jeder Kultur lebt in zwei Zeiten: im Alltag, der seine Transparenz und Konsistenz vor allem dem kommunikativen Gedächtnis verdankt, und in der „anderen Zeit“, die vom kulturellen Gedächtnis konstituiert wird, das Ungleichzeitigkeit vergegenwärtigt. Neben andern Objektivationen und symbolischen Formen ist eben das Fest das ursprünglichste Medium kultureller Erinnerung, d.h. der Reproduktion des gemeinsamen kulturellen Sinns, der sich artikuliert in gemeinsamer Sprache, gemeinsamem Wissen und gemeinsamer Erinnerung: „Und es ist die ‚andere Zeit‘, die im Fest vergegenwärtigt, d.h. zur Gegenwart gemacht wird“¹⁵.

IV.

So überzeugend diese Begründung der Differenz von Fest und Alltag als irreduzibler Formen kultureller Praxis gewiss ist, so wenig reicht sie für die Unterscheidung von Fest und Feier zu. Ihr Interesse gilt der kulturellen „Orientierung im Großen“, d.h. der „Gruppenidentität“, die über die Generationenfolge hinweg durch „zeremonielle Kommunikation“ eines kulturellen Gedächtnisses je neu stabilisiert wird; die konkreten Feiernden bleiben unbeachtet¹⁶. Das ist der Fall auch in Odo Marquards Interpretation des Festes als ein „Moratorium des Alltags“. Gegen die Extreme eines totalen Alltags und eines totalen Festes (auch die Flucht aus dem Alltag in den Krieg, mit Manès Sperber, und die ins „alternative Leben“) plädiert sie für „mehr Mut zum Alltag und mehr Mut zum Sonntag“. Unter „Sonntag“ rubriziert Marquard nicht nur religiöse Feste, sondern auch die halb- oder nichtreligiösen „zweitbesten Feste“: den ästhetischen Umgang mit Kunstwerken, die Kultur der Naturverhältnisse etwa in Gärten, oder Parks, ja den Sport, den Urlaub oder den Schlaf. So kommen erstaunlich viele Feiernde in den Blick; allerdings thematisiert auch Marquard sie nicht als solche. Seine „weitherzige“ Philosophie des Festes hat einfach für alle Lebensformen, für die genießende, die praktische und die fromm-beschauliche Form, Feste parat, die das Alltagsleben „ergänzen“. Denn „die Menschen sind – unvermeidlich – feiernde und also festliche Lebewesen“¹⁷.

¹⁴ J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in J. ASSMANN-TH. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1991, S. 13-30, hier S. 13. Ergänzt wird diese Kontrastierung um Phänomene der Vergebung, der Menschenwürde u.a. bei M.A.C. OTTO, *Das Fest. Zu einer Phänomenologie der Ausnahme*, Alber, Freiburg 2000.

¹⁵ Ebd., S. 25.

¹⁶ Ebd. S. 21f., 25. Erwähnt werden nur diejenigen, die zum Feiern unfähig sind, wie Gnostiker oder Puritaner, vgl. A. ASSMANN, *Das Puritanische Fest*, in J. ASSMANN-TH. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, S. 169-180, sowie A. ASSMANN, *Festen und Fasten. Zur Kulturgeschichte und Krise des bürgerlichen Festes*, in W. HAUG-R. WARNING (Hrsg.), *Das Fest*, S. 227-246.

¹⁷ O. MARQUARD, *Kleine Philosophie des Festes*, in U. SCHULTZ (Hrsg.), *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, S. 413-420, hier S. 419, 414.

Ob dieser Schluss vom „feiernd“ auf „festlich“ den zu beschreibenden Phänomenen gerecht wird, kann man freilich bezweifeln. Man sollte es auch bezweifeln angesichts der seit langem in vielen Varianten, freilich meist nur in rhapsodischer Form mitgeteilten (und nur selten der terminologischen Unterscheidung von „Feier“ und „Fest“ zugeordneten) Beobachtungen zum Unterschied zwischen zwei ungleichartigen Momenten oder Polen der außeralltäglichen, den alltäglichen Zeitfluss unterbrechenden kulturellen Praxis. Wohl als erster hat Otto F. Bollnow in einer Anthropologie des Festes versucht, diese phänomenologisch zu differenzieren und terminologisch zu fixieren. Seine Beobachtungen besagen im Kern: (1) Eine Feier kann man anlassbedingt ansetzen, gestalten und gezielt durchführen; ein Fest kann man jedoch nicht organisieren, es begegnet, und man kann sich ihm nur hingeben. (2) Eine Feier mutet durch ihren demonstrativen, Anfang und Ende markierenden Vollzug ernst, schwer, bedeutungsvoll an; ein Fest mutet auch in seiner äußeren Erscheinungsform leicht, gelöst, frei an und hat nicht unbedingt feste Zeitgrenzen. (3) Eine Feier ist immer auf ein konkretes geschichtliches Ereignis bezogen; ein Fest bringt gesteigerte Lebensfreude zum Ausdruck und verdankt sich „reiner Erfahrung des Göttlichen“¹⁸.

Trotz vieler schätzbaren Einzelbeobachtungen bleibt Bollnows Anthropologie des Festes gerade anthropologisch, nämlich im Blick auf die beteiligten Menschen, unterbestimmt. Die Teilnehmer der Feier wollen und machen diese Feier, die Teilnehmer des Festes geben sich dem ihnen begegnenden Fest hin – aber wie hängt beides zusammen, wenn es dieselben Menschen sind? Die Dissoziation von aktivem Feierverhalten und passivem Festerleben spiegelt eine essentialistische, um nicht zu sagen: metaphysische Disjunktion von Feier und Fest. Die durchgehende Leitunterscheidung von Irdischem und Göttlichem, von Machbarem und Mythischem („das natürlich-vorgeschichtliche Dasein“)¹⁹ lässt sich empirisch aber nicht bewahrheiten; viele der einer „Feier“ zugeschriebenen Elemente sind auch am „Fest“ zu beobachten und umgekehrt. Insbesondere kann man nicht unterstellen, dass eine politische Feier sich nur auf Irdisch-Geschichtliches beziehe – die Selbstfeiern des Totalitarismus inszenierten im Gegenteil stets dessen überzeitlichen, oft explizit sakralen Anspruch und forderten gläubige, bedingungslose Hingabe der Teilnehmer. Auch als Theologe muss man der kulturwissenschaftlichen Kritik an der Erschleichung religiöser Normativität im Begriff des ‚wahren‘ Festes zustimmen²⁰.

Um sich vor einer solchen Erschleichung zu bewahren, empfiehlt es sich, sich analytisch auf die an Feiern und Festen teilnehmenden Menschen und ihr *Verhalten* zu beschränken, also so zu verfahren, wie es die Soziologie im Gefolge Max Webers tut. Das begründet zwar nur idealtypische Begriffe von „Fest“ und „Feier“, die aber, weil handlungsanalytisch induziert, die an dem Geschehen beteiligten Menschen fokussieren. Auch der Weber'sche Ansatz unterstellt die Zweidimensionalität menschlichen Handelns

¹⁸ O.F. BOLLNOW, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln 1955, 1979⁴, hier 232; auch in ID., *Schriften*, 12 Bde., Königshausen & Neumann, Würzburg 2009ff., Bd. 5.

¹⁹ Ebd., S. 226.

²⁰ Vgl. W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, S. 47ff.; bezogen auf Bollnows Programmbegriff „neue Geborgenheit“ vgl. U. WEHNER, *Pädagogik im Kontext von Existenzphilosophie*, Würzburg 2002, S. 86-160, bes. 155ff.

und Gestaltens als existenzielle Dialektik von „Alltäglichem“ und „Außeralltäglichem“. Aber er nimmt das Außeralltägliche nicht erst in seinen sozialen Gestaltungen oder Institutionen in den Blick, sondern schon in ihrer Genese aus einem überraschend auftretenden, dann aber schöpferisch umgestaltenden Sprach- und Handlungsvermögen, das Weber bekanntlich „Charisma“ nennt²¹. Dann kann man Feier und Fest als unterschiedliche, aber nicht völlig disparate Formen der sozialen (kommunikativen, ästhetischen, ethischen) Gestaltwerdung von Charisma beschreiben. Weil charismatische Erscheinungen Prozessen der Veralltäglichung unterliegen, kann man auch bei Feiern und Festen die historischen Veränderungen beschreiben, die sie relativ zum Alltag und relativ zueinander erfahren. In dieser Perspektive werden Feier und Fest in ihren Unterschieden, aber auch in ihrem Zusammenhang und in ihrer Veränderlichkeit aufgrund der Dialektik von Charisma und Alltag transparent²². Nun lässt sich auch die Frage stellen, wie Feiern und Fest sich unterscheiden oder auch zusammengehören kraft des Verhaltens oder des Habitus von Menschen, die an beiden beteiligt sind.

V.

Es gibt ein habituelles Verhalten, das die Gestaltung des Außeralltäglichen insgesamt und auch den Umgang mit der Differenz von Feier und Fest braucht. Es ist die *Freundschaft*, das praktische und affektive Verhalten von Freunden und Freundinnen gegenüber Freunden und Freundinnen. Freund oder Freundin sein zu können und zu wollen, ist ein *Charisma*. Gewiss ist es wahr, dass habituell gewordene Freundschaft im Prozess der Gewöhnung oder Veralltäglichung, dem sie ja unvermeidlich unterliegt, sich zur bloßen Konvention entleeren kann, so dass man von charismatischer Kraft nichts mehr spürt. Dann wird es notwendig, die Freundschaft neu zu inspirieren und neuerlich zu gestalten – aber das gelingt keineswegs kraft bloßer Absicht und vorhandenem Vermögen. So ist auch noch diese Situation ein Hinweis darauf, dass Freundschaft aus einem charismatischen Impuls entsteht und aus dessen, freilich nie zu erzwingenden Aktivitäten lebendig bleibt.

Allerdings sind die Phänomene der Freundschaft nicht unter einen Begriff zu bringen. Man kann sie als universale Vergesellschaftungsform identifizieren, muss deren konkrete Praxis aber als vielfach bedingte partikulare akzeptieren. Die alteuropäischen Muster, die lange Zeit zum Bildungskanon gehörten²³, haben soziale, mentale und religiöse Voraussetzungen, die es nicht leicht machen, sie unter den veränderten Umständen zur

²¹ Besonders klar in M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen 1921, 1976⁵, Teil I.

²² W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, definiert „Feier“ als Sinn zuschreibende *Reflexion* der alltäglichen Wirklichkeit, „Fest“ als ihre *Aufhebung*, d.h. als Institutionalisierung der wertrationalen Handelns bzw. des emotionalen Handelns (S. 52-74). Versteht man „Aufhebung“ wirklich im Hegel’schen Sinne, dann könnte man deutlicher die Überlappungen und, vom Fest her, ex post gesehen, gleitenden Übergänge zum Fest wahrnehmen; auch J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch*, S. 18 Anm. 21 übergeht das.

²³ Das waren bis ins 18. Jahrhundert Platons *Lysis*, *Phaidros*, *Symposion*, Aristoteles’ *Nikomachische Ethik* und Ciceros *Laelius de amicitia*; zum sozialgeschichtlichen Kontext und zur philosophischen Reflexion vgl. H.-J. GEHRKE-V. VON REIBNITZ, Art. *Freundschaft*, in *Der Neue Pauly*, Bd. 4, Kol. 669-674.

Geltung zu bringen, wie sie christlich-mittelalterliche und erst recht die neuzeitliche Welt etabliert hat. Das kann man bei Augustinus, Thomas von Aquin und Franz von Assisi beobachten, und zu einer noch tiefer reichenden Transformation des Freundschaftskonzeptes sahen sich der Humanismus und die Aufklärung veranlasst, wie zahlreiche Autoren von Erasmus und Michel de Montaigne bis zu Immanuel Kant, Friedrich Schiller oder Friedrich Schlegel bezeugen²⁴. Erneut komplexer ist die Lage seit dem Verblässen der Ikone „Persönlichkeit“, die, identisch mit sich selbst, stets wird, was sie ist, und ihrer autonomen Entscheidung zur Gegenseitigkeit einer Freundschaft gewiss ist. Angesichts der sozioökonomischen Zwänge zum Leben in Rollen scheint so etwas wie beständige und treue Freundschaft zwischen Freien und Gleichen nur geringe Chancen zu haben. Sind Freundschaften also seltener geworden²⁵?

Orientierung sollte man nun vielleicht weniger bei philosophischen und soziologischen oder psychologischen Theorien erhoffen als von den *Erzählungen* gelebter Freundschaft und von den literarischen Imaginationen von Freundschaft. Davon gibt es viele und vielsagende, nicht nur aus der Zeit der intensiven Pflege und des Kultes empfindsamer und romantischer Freundschaften im Zuge der Individualisierungsprozesse, die sich in der europäischen Moderne seit 1750 entwickelten. Über die Freundschaft als ein besonderes Medium der Vergesellschaftung und damit über die Beziehung von Einzelnen und Gruppen vis-à-vis sozialer, politischer und religiöser Strukturen (Verwandtschaft, Stand, Kirche) lässt sich allerdings in der autobiographischen und der schönen Literatur gerade jener Zeit unerhört viel für heute lernen. Aber auch viele gegenwärtige Zeugnisse gelebter und bedachter Freundschaft, ihrer Verheißungen und Enttäuschungen²⁶, lassen erkennen, was schon im *Nathan* Lessings, in Christoph M. Wielands *Geschichte des Agathon*, in Jean Pauls *Titan* und selbst in Goethes *Wilhelm Meister* zutage tritt: Keine Freundschaft, die eine konkrete Form der Freiheit des Geistes ist, basiert nur auf (im)materiellem Gabentausch²⁷. Auch nicht die Übereinstimmung vitaler Interessen, nicht die moralischer Werte und Handlungsziele genügen, nicht einmal gegenseitige Sympathie und affektiver Gleichklang. Es ist das *Charisma* von Personen, das Freundschaft zwischen ihnen in Gang bringt und das, wenn es weniger wird, eine (hoch zu lobende) ethische Loyalität, wenn es ganz eingeschlafen ist, eine (auch nicht zu verachtende) utilitaristische Zweckgemeinschaft übrig lässt.

²⁴ Vgl. A. RAPSCH, *Soziologie der Freundschaft. Historische und gesellschaftliche Bedeutung von Homer bis heute*, Ibidem Verlag, Stuttgart 2004; W.E.J. WEBER, Art. *Amicitia*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 1, S. 297-300; zur Begriffsgeschichte vgl. A. MÜLLER-A. NITSCHKE-CH. SEIDEL, Art. *Freundschaft*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1971ff., Bd. 2, Kol. 1105-1114.

²⁵ So der Befund seit G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in ID., *Gesamtangabe*, 24 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989ff., Bd. 11.

²⁶ R. RIESS (Hrsg.), *Freundschaft*, Lambert Schneider, Darmstadt 2014. In seinem experientiellen und literarischen Reichtum überbietet dieses Buch auch die interessanten Erkundungen in K. MÜNCHBERG-CH. REIDENBACH (Hrsg.), *Freundschaft. Theorien und Poetiken*, Fink, München 2012. P. BUBMANN-B. SILL (Hrsg.), *Christliche Lebenskunst*, Pustet, Regensburg 2008, präsentiert zwar viele Aspekte des Festlichen, verzichtet aber auf eine Reflexion auf die Beziehung zwischen (alltäglicher) Lebenskunst und Fest.

²⁷ Vgl. den hyperbolischen, aber auf seine Weise richtigen Titel von J. DUVIGNAUD, *Le don du rien. Essay d'anthropologie de la fête*, Stock, Paris 1977.

Es ist nun, meine ich, das *charismatische* Moment von Freundschaft, das Grenze zwischen Feier und Fest zugleich zieht und – kontingent – überschreitet. Der charismatische Faktor in der psychosozialen, Individuen und Gesellschaft vernetzenden Ökonomie außeralltäglicher kultureller Praktiken ist in keiner geplanten und rituell realisierten *Feier* ganz abwesend, weil mit einer solchen Begehung, wenn sie nicht zynisch unterlaufen wird, die „charismatische Grundlage des Alltags bewußt erhalten wird“. In dem davon unterschiedenen *Fest* „(wird) ein begrenzter Zeitraum offengehalten für ein neues Aufbrechen des Charismatischen“²⁸. Diesen idealtypischen Kontrast von Feier und Fest sollte man aber nicht essentialistisch verfestigen. Denn ein Fest emergiert oft anlässlich einer zeremoniellen Feier; für diese kann man viele Vorbereitungen treffen, den Umschlag ins Fest, das den Stil der Feier relativiert und in einer Authentizität transzendiert, kann man nicht willkürlich herbeiführen. Auch gibt es Feste, die außerhalb von rituellen Gelegenheiten auftreten, aber offenbar hinreichend günstige äußere und innere Umstände dafür vorfinden. Vielleicht sollte man den Unterschied von Fest und Feier daher auch asymmetrisch formulieren und „die Feier“ und „das Festliche“ sagen.

VI.

Man mag überrascht sein, dass ein Theologe meint, dass die Emergenz eines Festes am Ort einer Feier oder in hinreichend günstigen sonstigen Umständen sich dem Charisma von Menschen, Freund im emphatischen Sinne sein zu können, verdankt; dass er also nicht, wie manche Philosophen, ohne weiteres Heiliges und Göttliches als Ursache von Festlichkeit veranschlagt. Philosophisch kann man jedoch, auch wenn man im Festakt einer Kultur deren „Selbsttranszendierung“ sieht²⁹, nur vom *Auftreten* von Festlichkeit, aber nur im Blick auf positive Religion kann man so vom festbegründenden *Eintreten* des Göttlichen in der Welt sprechen. Nicht ohne Grund weist Hölderlin vor den zitierten Versen des Entwurfes der *Friedensfeier* auf die abgründige Differenz zwischen dem schöpferischen Charisma der Freundschaft und dem Eintreten des göttlichen ‚Charisma‘ hin:

Denn manches mag ein Weiser oder
Der treuanblikenden Freunde einer erhellen, wenn aber
Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer
Kömt allerneuernde Klarheit³⁰.

Das Plädoyer des *Theologen* für die Freundschaft als charismatische Inspiration des Festes in seiner transzendierenden Bedeutung mag dennoch überraschen. In der Tat sind die christlichen Vorbehalte gegen nicht wenige Formen der Freundschaft notorisch und

²⁸ W. GEBHARDT, *Fest, Feier und Alltag*, S. 74; vgl. auch S. 16f. u.ö.

²⁹ „Kultur zeugt sich fort, indem sie zeitweise in festlichen Akten der Selbsttranszendierung, ja Selbstzerstörung aus sich heraustritt, um sich aus diesem Außen heraus aufs neue zu instituieren. Die Feste dramatisieren den kulturellen Charakter der Wirklichkeit, indem sie in der Inszenierung des Anderen ihr Auch-anders-Möglichsein aufzeigen.“ So, allerdings ohne Feier und Fest im obigen Sinne zu unterscheiden, J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch*, S. 27.

³⁰ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier. Erster Versentwurf*, Z. 10-13.

wurzeln tief. Die im Alten Testament anrührend dargestellten Freundschaften unter Männern und unter Frauen, auch die Auszeichnung von Freundschaft als der Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern (*Job* 15) haben dies nicht verhindert. Die Gründe dafür lagen nicht nur in der heidnischen Umwelt, sondern schon früh auch in der sozialen Applikation der christlichen „Gottesfreundschaft“ durch gnostische und spiritualistische Gruppen, die sich, stets auch hierarchiekritisch, etwa als *Society of friends* etablierten. Dazu kam die sozialetische Skepsis der Staatskirchen gegen freie freundschaftliche Beziehungen, die psychosoziale Stabilität zuungunsten der Verpflichtung auf institutionelle Loyalität und konventionelle Konformität aufbauten. Fatal wirkte sich nicht zuletzt die moralische Verdächtigung des erotischen Aspekts von Freundschaft aus. Speziell im restaurativen Protestantismus³¹ hat eine abstrakte Alternative von Agape und Eros, verstanden als selbstlose Nächstenliebe und selbstsüchtiges Begehren, zu einem fast völligen Ausfall der Reflexion auf Freundschaft und Fest geführt³².

Alle diese Vorbehalte fußen nur zu geringem Teil auf theologischen Argumenten. Die *Loci*, an denen man solche suchen muss, sind nicht nur die Ethik in ihrem weisheitlichen (als Tugend- und Sozialetik philosophisch auch verifizierbaren) Aspekt, sondern, in vielem modifizierend, die Eschatologie³³. Die im Christusglauben begründete Ewigkeitshoffnung schließt prominent zwei Bilder ein, die den zeitlich-irdischen Umgang mit Freundschaft und erhoffter Festlichkeit prägen (sollten). Die eine, wohlbekannte Metapher ist der *ewige Sabbat*, d.h. die Versöhnung der Dialektik von alltäglicher Arbeit und außeralltäglichem Feiern und der kategorialen Differenz zwischen gemachter Feier und geschenktem Fest. Die andere Metapher ist das *Reich Gottes*, freilich nicht missverstanden als Durchsetzung der Herrschaft Gottes über Feinde (die es gar nicht mehr geben wird) und über unendlich gehorsame Menschenschöpfe (die in der Liebe Gottes frei leben). Vielmehr stellt sie ein *Reich der Freundschaft* vor Augen, in dem die ‚Reichsgenossen‘ untereinander freie und gleiche Freunde sind und deren gegenseitige Attraktivität nicht dem Mangel, sondern der individualisierten Fülle entspringt³⁴. Die feierliche Gestaltung des Außeralltäglichen durch Christenmenschen und ihre Erwartung des Festlichen kann sich als Vorschein des Reiches Gottes verstehen, der transzendenten Zeit der individuell und universal geglückten Einheit von Freiheit und Liebe.

³¹ Zur Differenz der konfessionellen Festkultur in der Neuzeit vgl. B. KRANEMANN, Art. *Fest. 2: Das katholische Fest*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 3, S. 921-925, und V. LEPPIN, Art. *Fest. 3: Das evangelische Fest*, ebd. Kol. 925-929.

³² W. SPARN, „*Und schweigend umarmt ihn der treue Freund...*“. *Über christliche Vorbehalte gegen Freundschaft*, in „*Reformatio*“, 48 (1999), S. 136-145. Noch eine der jüngsten Ethiken (W. HÄRLE, *Ethik*, de Gruyter, Berlin-New York 2011) ist zwar *Amicis* gewidmet, widmet der Freundschaft und der Feier bzw. dem Fest jedoch keine besondere Aufmerksamkeit.

³³ Das hat als erster (wieder) herausgestellt J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, III, § 5 (*Die Herrlichkeit Jesu und das „Fest ohne Ende“*), § 6 (*In der Freundschaft Jesu*).

³⁴ Die ältere Dogmatik hat sich nicht nur klar für die Freundschaft der Seligen als *mutuus amor, mutuus honor, maximum gaudium, suavissimum colloquium* ausgesprochen, sondern hat auch die in dieser Festlichkeit nötige *inaequalitas* reflektiert, z.B. J. GERHARD, *Loci theologici* (1610-1625), loc. XXI.

Die Antizipation des Reiches Gottes – „da Herrschaft nirgend ist zu sehn bei Geistern und Menschen“³⁵ – in der Erwartung des Festes unter Freunden wäre jedoch eine bloße Utopie des „ewigen Festes“ und „unendlicher Freundschaft“, wenn sie sich nicht auch in sich selbst reflektierte, d.h. die eschatologische Differenz zwischen Fest und Feier in ihre Feierpraxis aufnähme. Für die angemessene Wahrnehmung der Ungleichzeitigkeit, die ein Fest auf erträgliche Weise in einem Jetzt herstellt³⁶, ist Hölderlins Arbeit an der *Friedensfeier* (auch theologisch) vorbildlich. Die Reinschrift nimmt das anfänglich vermeinte Erkennen des „Da“ der „Freundesgestalt“ zurück auf das eher stille, sehnsüchtige „Ahnen“ seiner Epiphanie „zum Abend der Zeit“ – ein Ahnen, das den „Unvergeßlichen“ noch nicht sieht, ihn aber zum Fest einladen und rufen darf, „...daß wir des Abends / Mit den Freunden dich nennen, und singen / Von den Hohen...“³⁷. Denn das Fest ist ein *Zeichen*, dessen „goldenes Licht“ performativ ein „Versprechen“ in sich trägt – ein *Versprechen*, auf das das Fest besinnt, weil es einstweilen von allem je begegnenden Göttlichen bekräftigt wird:

Zuletzt ist aber doch, ihr heiligen Mächte, für euch
Das Liebeszeichen, das Zeugniß
Daß ihrs noch seiet, der Festtag³⁸.

Es ist auch Hölderlins schmerzliche und zugleich zuversichtliche Verbindung von Erinnerung und Hoffnung, wie sie im charismatisch inspirierten Fest unter Freunden unsterbliche Gestalt gewinnt, die mit dem Umstand versöhnt, dass auch dieses Fest das irdische Schicksal nur „eine Weile“ ausgleicht³⁹ und die irdischen Freunde ins ernste Tagwerk weitergehen müssen. In dem kurz vor der *Friedensfeier* verfassten Gedicht an den Freund Christian Landauer heißt es:

Sei froh! Du hast das gute Loos erkoren,
Denn tief und treu ward eine Seele dir;
Der Freunde Freund zu seyn, bist du geboren,
Diß zeugen dir am Feste wir.

Und sieh! Aus Freude sagen wir von Sorgen;
Wie dunkler Wein, erfreut auch ernster Sang;
Das Fest verhallt, und jedes gehet morgen
Auf schmaler Erde seinen Gang⁴⁰.

³⁵ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier* [Reinschrift], in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1, S. 362, Z. 28.

³⁶ Vgl. J. ASSMANN, *Der zweidimensionale Mensch*, S. 18f.

³⁷ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier. Erster Versentwurf*, Z. 58-60.

³⁸ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier* [Reinschrift], S. 364, Z. 100-103; vgl. die Strophen 8-10 (Z. 91-124). Theologisch untadelig ist der Umgang mit der Frage nach dem „Fürst des Festes“ bei Bart Philipsen in J. KREUZER (Hrsg.), *Hölderlin Handbuch*, S. 367-371, bes. S. 368f.

³⁹ „Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter/Es feiern die Lebenden all,/Und ausgeglichen/Ist eine Weile das Schicksaal.“ (F. HÖLDERLIN, *Der Rhein*, in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1, S. 342-348, Z. 180-183).

⁴⁰ F. HÖLDERLIN, *An Landauer* (1801), in ID., *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1, S. 328, Z. 1-4, 21-24.