

## HEILIGE RÄUME

### *Der Tempelherr* von Ferdinand Schmalz

*dass diese tempel aber nur ein anfang seien,  
der versuch, ein zentrales geheimnis,  
eine unverfügbarkeit, ein heiligtum zu schaffen,  
von dem aus weiter gebaut werden könne.  
dass, wenn wir die gesellschaft neu denken wollen,  
man irgendwo ja anfangen müsse.  
dass für ihn dieser anfang hieße  
einen tempel zu bauen.*

Eine Tempelanlage, wild ineinander verbaut und verschachtelt; ein Labyrinth aus Säulen, Gängen, Tunneln und tieferer Bedeutung. Was Heinar, der titelgebende „Tempelherr“ in Ferdinand Schmalz' philosophisch aufgeladenem Stück, da draußen auf dem Land errichtet, bleibt für uns Zuschauer ein Rätsel. Gemeinsam mit den Figuren des Stücks Petra, Kurt, Markus, Christina und Thomas stehen wir ratlos vor diesem Bau, in dessen Eingeweiden Heinar schon längst den Tod gefunden hat. Die Figuren sind seine Nachfahren und Erben. Sie wollen verstehen, was passiert ist – und wir, das Publikum, begleiten sie auf diesem Weg.

Ferdinand Schmalz hat aus dem Akt des Interpretierens selbst ein Stück gemacht. Nach Heinars Ableben versammeln sich die Übriggebliebenen am Ort des Geschehens, „um diese Bruchstücke eins nach dem anderen aufzusammeln, woraus sich hoffentlich ein Ganzes dann ergibt.“ Wie Archäologen also betreten Petra, Heinars Exfrau, ihr Vater Kurt, Heinars Jugendfreund Markus sowie das befreundete Pärchen Christina und Thomas die Ruinen des Tempels. Sie rekonstruieren das Geschehen, lassen die Vergangenheit aufleben, kommentieren und bewerten sie. Daraus entsteht eine ungewöhnliche Erzählung, eine Mischung aus Mauerschau und Langgedicht, in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit- und ineinander verschränken. Der Text verdeutlicht die Überlagerung von Zeitebenen durch eine Bremse, die in gottähnlicher Position über der Lichtung kreist:

*und von der lichtung  
schraubt eine bremse sich  
in richtung abendhimmel,  
um dort oben,  
schon weit über der lichtung droben  
nochmal hinunter dann zu blicken.  
blickt mit ihren facettenaugen runter,  
die die wirklichkeit gebrochen,  
schon zerbrochen sehen.  
sieht nicht nur jetzt den raum gespalten,  
sondern auch die zeit.*

*sieht diesen baugrund vor der grundsteinlegung  
und nach dem baubeginn.  
sieht alle phasen zusammenfallen,  
sieht die vergangenheit,  
die gegenwart  
und zukunft ineinanderstürzen.*

Die Bremse sieht die Zeit als eine Dimension, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereint. Dieser Blick, suggeriert der Autor, möge auch von uns eingenommen werden: Obwohl wir mitten im Geschehen sind – wir stehen mit den Figuren auf der Lichtung und vollziehen das Geschehen nach –, stehen wir auch über den Ereignissen: Als Interpretierende verlassen wir das chronologische Geschehen und fragen, was das Ganze soll. Die Bremse ermöglicht mit ihren Facettenaugen eine Draufsicht, die die Fesseln der Gegenwart überwindet. Doch nicht nur das: In der philosophischen Tradition steht die Bremse für niemand geringeren als Sokrates, den ewigen Störer, der auf dem athenischen Marktplatz seine Mitmenschen mit seiner Fragerei in den Wahnsinn treibt und „der lahmen Stute [Athen] in die Flanken beißt“ – diese Beschreibung des aufrührerischen Philosophen stammt aus der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* von Friedrich Nietzsche. Die Bremse lässt die Vergangenheit nicht ruhen. Sie stellt die unbequemen Fragen.

In der genannten Passage wird aber nicht nur die sokratische Tradition der „Philosophie als Intervention“ aufgerufen, sondern auch die Existenzphilosophie von Martin Heidegger. Darauf verweist schon die Lichtung, auf deren Grund Heinar seinen Tempel baut – ein Begriff, der im Stück immer wieder genannt wird. „Lichtung“ ist bei Heidegger eine zentrale Metapher für Wahrheit. Wahrheit ist, so Heidegger, ein Ort, an dem sich das Sein als Unverborgenes (vom griechischen Wort für Wahrheit „a-letheia“, das „Nicht-Verborgene“) zeigt. Auf der Lichtung erkennen wir das Sein, wie es ist, indem wir gleichzeitig erkennen, was uns verborgen bleibt, was sich im Dunkeln außerhalb der Lichtung befindet. Eine Lichtung ermöglicht uns die Erkenntnis von Wahrheit – und wir wollen sie erkennen, gemeinsam mit den Figuren des Stücks, angestachelt von einer flankenbeißenden Bremse.

Wilde Tempelbauten, eine sokratische Bremse, die heideggersche Lichtung – Ferdinand Schmalz führt uns in ein Gewirr von philosophischen Zitaten und Bezügen. Doch wohin führt der Bremsenblick? Welche Interpretation des Geschehens wird nahelegt?

## I.

Heinar hat ein Grundstück auf dem Land gekauft. Auf diesem Grund, dieser Lichtung, möchte er ein Haus bauen: Für sich, für seine Frau Petra, für ihr ungeborenes Kind Karli. Ein Eigenheimprojekt. „Wir ziehen aufs Land“, schwärmt Petra hoffnungsfroh, „das ist der Baubeginn für ein neues Leben“. Der Bau des Eigenheims markiert den Beginn von etwas Neuem, eines neuen Lebensabschnitts, der Gründung einer Familie. Dabei muss das Alte zurückgelassen werden: Heinar und Petra ziehen *aus der Stadt* aufs Land. Die gewohnten Bezüge – Freunde, Verwandte, Arbeit – werden gekappt. Wir erfahren, dass Heinar in seinem alten Leben Probleme hatte: Er arbeitete als Lehrer, erlitt jedoch einen Burn-out; es war klar, dass es so nicht weitergehen konnte. Der Wegzug aufs Land ist kein pragmatischer Entschluss, sondern eine therapeutische Maßnahme: Sie markiert die Grenze zwischen dem alten und dem neuen Leben.

Der Hausbau als Lebensbau – diese Metapher durchzieht den *Tempelherrn* von der ersten bis zur letzten Seite. Heinar und Petra entwerfen durch ihr Eigenheim ein neues Leben. Wie ernst es Heinar mit seinem Selbst-Entwurf meint, wird schnell deutlich: Kein Architekt, keine Baufirma wird beauftragt, das Eigenheim zu bauen. Heinar will das Haus *mit seinen eigenen Händen* bauen. Nur mit zwei illegal angestellten Arbeitern aus Osteuropa an seiner Seite macht sich Heinar an die Arbeit: Er liest Bücher über Architektur, studiert historische Bauwerke, schaut Heimerker-Videos auf YouTube und geht ans Werk. Aus dem Lehrer wird ein Heim- und Handwerker, aus dem *homo contemplativus* ein *homo faber*.

Obwohl die Umwelt – der Schwiegervater Kurt, die Freunde Markus, Christina und Thomas, die alteingesessenen Dorfbewohner – das Projekt mit großem Misstrauen beäugt, schreitet der Bau voran. Gegen alle Widerstände scheint Heinar Fortschritte zu erzielen. Schließlich ist der große Tag gekommen: Der erste Bauabschnitt wird enthüllt, der „Spatenstich für ein neues Leben“! Alle sind da. Man grillt Würste und trinkt Bier. Der Bau ist noch unter einer Plane verhüllt. Die Plane wird weggezogen – Überraschung! Das neue Eigenheim, es ist, nun ja, ein Tempel.

Statt eines Hauses hat Heinar einen griechischen Tempel errichtet. Denn bei den Tempeln, erklärt er der fassungslosen Gruppe, müsse man anfangen:

*aus den ruinen,  
den ruinen dieses kontinents,  
müsse man sich selbst neu erfinden,  
sich selbst gebären sozusagen.*

Heiner will also ganz zurückkehren, zum Ursprung Europas, zur Wiege von Demokratie und Philosophie, ins Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts, wo sich Mythos und Logos offen die Hand gereicht haben. Nur von dort aus, erläutert er, könne er das Bauen und damit sich selbst neu erfinden. Eine genialische Idee – oder

verblasene Spinnerei? Während alle aufgeregt diskutieren, ereignet sich der nächste Schlag – der hochschwangeren Petra platzt die Fruchtblase, und statt eines Sohnes gebiert sie ein Zwitterwesen aus Bremse und Mensch:

*die augen hat er weder von der mama  
noch von ihm, dem papa, abgekriegt.  
das sind facettenaugen.  
du musst jetzt bauen.  
musst für das kind,  
halb bremse und halb mensch,  
musst du jetzt ein zuhause bauen,  
in dem es sicher ist,  
in dem es sicher vor der welt  
und sie, die welt, vor ihm.*

Wir sind in der Welt des Mythos angelangt. Und so ähnelt der weitere Verlauf der Ereignisse auch dem einer griechischen Tragödie. Auf den Aufstieg folgt der Fall: Der Bremsen-Sohn Karli wächst heran, während das Tempelprojekt voranschreitet. Tempel über Tempel verwachsen zu einem undurchschaubaren Labyrinth. Immer mehr Menschen erfahren von dem außergewöhnlichen Projekt. Schließlich bekommt die Presse Wind davon. Eine Reportage verschafft Heinar landesweite Aufmerksamkeit, woraufhin sich immer mehr Menschen dem Bau anschließen. Aus der Tempelanlage wird eine sektenartige Gemeinschaft, die den Aufbruch in eine neue Zeit, in eine neue Gesellschaftsordnung verspricht – und Heinar wird ihr Anführer:

*und hatte man auf einmal das gefühl,  
dass eine neue gemeinschaft am entstehen sei.  
und abends nach getaner arbeit diskussionen.  
wie so ein idealer staat aussehen müsste,  
wie eine gesellschaft nach dem vorbild der antiken griechen.  
wie man die demokratie,  
wie man sie retten könne,  
die doch gerade hier am land,  
schon mehr als angeschlagen.  
wir gründeten ein parlament,  
das pläne entwarf,  
pläne für den bau eines theaters,  
für den bau einer akademie,  
für einen marktplatz,  
ein museum,  
ein öffentliches bad,  
glück sollte nicht mehr was abstraktes sein,  
das man im besten fall nur aus der werbung kennt,*

*glück war etwas,  
an dem wir alle bauten.*

Doch dann geschieht ein Unglück: Der Sohn Karli klettert ein Baugerüst hinauf, Richtung Sonne, und stürzt, wie Ikarus, ab. Er überlebt schwerverletzt. Daraufhin trennt sich Petra von Heinar, der wegen unterlassener Sorgfaltspflicht ins Gefängnis muss. Nach Absitzen seiner Strafe kehrt Heinar auf die Baustelle zurück. Er baut weiter und weiter, bis er in den Eingeweiden seiner Tempel für immer verschwindet. Das Stück schließt mit der Heiligsprechung des Tempelherrn:

*und zieht dieses mysterium,  
zieht neugierige an,  
aus allen ecken kommen sie,  
die schaulustigen,  
um diesen tempelbau zu sehen.  
so wird ihm nun,  
dem sogenannten tempelherrn,  
spät aber doch,  
erst jene wertschätzung zuteil,  
die ihm zu lebzeiten verwehrt geblieben ist.*

## II.

Wenn man die Gesellschaft neu denken möchte, sagt Heinar, müsse man bei den Tempeln anfangen. Denn die Tempel seien ein Versuch, ein „zentrales Geheimnis, ein Unverfügbares, ein Heiligtum“ zu schaffen, von dem aus weiter gebaut werden könne. Doch wie entsteht aus einem Tempelbau ein neuer Gesellschaftsentwurf – und zwar „nach dem Vorbild der antiken Griechen“, wie es im Stück heißt?

Heinar will für sich und seine Familie einen neuen Lebensraum erschaffen. Dieser Lebensraum ist durch und durch der *seine*: Weder Architekt noch Baufirma haben Zugriff auf das Vorhaben. In seinem Entwurf für ein neues Leben schließt Heinar die Umwelt aus, indem er sich und seine Familie in einen Raum einschließt, der ihnen und nur ihnen zu eigen ist: Das Eigen-heim ist Eigen-tum im ursprünglichen Sinne. Es ist der Raum, in dem das Unverfügbare des Lebens, das sich der Gesellschaft entziehende *Private* (von lat. *privatio* = Beraubung) seinen festen Platz hat. Die ersten und die letzten Dinge des Menschen – Fortpflanzung und Geburt, Krankheit und Tod, Himmel und Hölle – finden jenseits der Öffentlichkeit im Bereich des *oïkos*, des Hauses bzw. Haushalts, statt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eine profunde Analyse des Gegensatzes von privater und öffentlicher Sphäre im antiken Griechenland hat Hannah Arendt vorgelegt: „Die Sphäre des Haushalts war dadurch ausgezeichnet, dass das Zusammenleben in ihr vornehmlich von den menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten diktiert war. Die Kraft, die die Menschen hier zusammentrieb, war das Leben selbst.“ (Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa*, S. 50)

In diesem „einschließenden Ausschluss“, in dem das Leben und seine biologischen Funktionen als Unverfügbares geschützt werden, liegt auch die Bedeutung des „Heiligen“. Das lateinische Wort für „heilig“, *sanctum*, kommt von dem Verb *sancire*, das „abgrenzen“, „festsetzen“, aber auch „strafen“ und „bannen“ bedeuten kann. Ein heiliger Raum ist ein nach außen abgegrenzter Raum, bei dessen Übertritt Strafe droht. Diese Doppelbedeutung von „strafen“ und „heiligen“ macht die Eigenart eines heiligen Raumes aus: Ein *sanctum* ist ein Ort, der durch eine Grenze von der äußeren Welt abgegrenzt und durch diese vor ihr geschützt wird. Den Grenzen, die ein *sanctum* definieren, kommt eine symbolische Bedeutung zu insofern, dass ein heiliges „Innen“ von einem nicht-heiligen „Außen“ abgegrenzt wird; das Übertreten einer solchen Grenze wird „sanktioniert“, d.h. bestraft. Die Übertretung muss geahndet werden, damit die symbolische Funktion der Grenze erhalten bleibt. Die Funktionsweise eines heiligen Raums kann nur gewährleistet werden, wenn *Ausschluss* vor der Außenwelt mit dem *Einschluss* in den abgegrenzten Bezirk zusammengeht: Wer innerhalb eines *sanctum* lebt, lebt in einem Raum zwischen Ein- und Ausschluss.<sup>2</sup>

Die Grenze zwischen Ein- und Ausschluss organisiert Heinar, in dem er auf der Lichtung den „Grundriss absteckt“ und den „Ort kulturfähig“ macht. „Heinar“ ist die Kurzform von „Heinrich“, der Name bedeutet „Hausherr“ oder „Landbeherrscher“. Als solcher umgrenzt er einen Bezirk, der von nun an sein *Eigentum* ist. Er bemächtigt sich des Landes, kultiviert die Wildnis und markiert Zäune und Grenzen. Er erschafft einen Raum, in dem das private Leben sanktioniert, also geweiht und unantastbar ist: Jeder Zu- und Übergriff wird bestraft. *My home is my temple*.<sup>3</sup>

Heinars Tempelbau offenbart eine Einsicht in das Wesen des Privaten, wie es in der griechischen Antike verstanden wurde: Das Private als das, was der Öffentlichkeit „beraubt“ worden ist bzw. im Zustand der „Beraubung“ stattfindet, ist ein Raum, in dem das „natürliche“, nicht-politische Leben innerhalb häuslich-familiärer Strukturen vor dem politisch-gesellschaftlichen Außen abgeschirmt und geschützt ist. Dieser Schutz organisiert sich als einschließender Ausschluss: Indem das Private in die Sphäre von Familie, Partnerschaft und Haushalt eingeschlossen wird, wird die Sphäre der Außenwelt – d.h. die Welt, in der sich der Mensch als Mitglied einer politischen und gesellschaftlichen Gruppe definiert – ausgeschlossen.

---

<sup>2</sup> Ein schmerzhaftes Beispiel dieser Doppelfunktion sind die Asylantenwohnheime unserer Tage, in denen Geflüchtete Schutzbefohlene und Lagerinsassen zugleich sind: Im Asyl wird die Heiligkeit des Lebens gewahrt, indem es selbst aus der Gesellschaft aus- und in einen geschützten Bezirk eingeschlossen wird. Das „heilige Leben“ ist der Souveränität der Macht ausgeliefert, die diesen „einschließenden Ausschluss“ als Ausnahmezustand organisiert.

<sup>3</sup> Nicht umsonst spricht Hannah Arendt auch von der „uralten Heiligkeit des häuslichen Herdes“ im griechischen Stadtstaat, die der politischen Sphäre entgegengesetzt ist. Selbst Platon, der die Ausweitung der öffentlichen Sphäre mit am weitesten getrieben habe, „hat noch mit größter Verehrung von Zeus Herkeios gesprochen, dem Schützer der Grenzen, und er nennt die (...) Grenzpfähle, welche zwischen den Besitzungen der Bürger aufgerichtet sind, heilig, ohne darin einen Widerspruch zu seinen utopischen Plänen zu sehen.“ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa*, S. 49 f.

Wenn uns, als Menschen des 21. Jahrhunderts, dieses Denken fremd erscheint, liegt das sicherlich daran, dass die Grenze zwischen privatem und öffentlichem Leben rissig geworden ist. Das moderne Leben ist in vieler Hinsicht ein *vergesellschaftetes* Leben; der Zugriff gesellschaftlicher Kontrollmechanismen auf das private Leben ist – freilich verstärkt durch Digitalisierung und soziale Medien – in unserer Zeit omnipräsent. Denn die Funktionsweise eines modernen Staates mit all seinen Korrekturmöglichkeiten des sozialen Gebildes ist nur dann gegeben, wenn die staatliche Souveränität potenziell in das Private eingreifen und sich des biologischen Lebens bemächtigen kann – sei es durch Kontrollinstitutionen wie Schule oder Militär, sei es durch die wissenschaftlich Durchleuchtung des Menschen als Wähler, als Konsument oder jüngst auch als Vireenträger. Foucault schreibt hierzu in *Der Wille zum Wissen*:

Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht. (Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 171)

Diese Tendenz der Vergesellschaftung des Einzelnen – sei es als Zahl einer Statistik oder als Chiffre in einem Datenstrom – ist laut Foucault weitaus weniger selbstverständlich, als es uns erscheint. Sie ist vielmehr ein Signum der Moderne. Im griechischen Stadtstaat hingegen war die strikte Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre, zwischen *oïkos* und *pólis*, weitaus natürlicher. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben beschreibt das private, natürliche, biologische Leben des Menschen als das *nackte Leben* (griechisch *zoé*):

In der antiken Welt ist das einfache natürliche Leben (...) aus der *pólis* im eigentlichen Sinn ausgeschlossen und als rein reproduktives Leben strikt auf den Bereich des *oïkos* eingeschränkt. (Agamben, *Homo sacer*, S. 12)

Politik, so Agamben, entsteht durch eben jenen „einschließenden Ausschluss“ des Privaten aus dem politischen Raum. Nur durch ihn können die Menschen in einen gemeinsamen politischen Gestaltungsraum eintreten:

Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist [die Unterscheidung] von nacktem Leben/politischer Existenz, *zoé/bíos*, Ausschluss/Einschluss. Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrecht erhält. (*Homo sacer*, S. 18)

Im *sanctum*, im einschließenden Ausschluss, offenbart sich die Spannung zwischen privatem und politischem Leben. Die Heiligsprechung des privaten Lebens eröffnet einen Raum, in dem sich politische Gestaltung ereignen kann. Dies geschieht

dadurch, dass sie das private Leben aus dem politischen Raum ausschließt, wodurch dieser sich wiederum objektiv auf das menschliche Leben als sein wesentlicher Inhalt beziehen kann. Freiheitlich-politisches Handeln meint in diesem Zusammenhang, das menschliche Leben als „Inhalt“ des Politischen behandeln zu können, ohne an die Zwänge und Bedingungen gebunden zu bleiben, die dem „nackten Leben“ – dem biologischen, dem natürlichen Leben – notwendigerweise innewohnen. Politik ist nicht Bewältigung, sondern Gestaltung. Erst in der schützend-bannenden Abtrennung des Privaten kann das Politische als freie Gestaltungskraft wirken: Der Mensch, der nicht nur *zoé* ist, sondern auch *bíos* ist – ein politisches Lebewesen, das berühmte *zoon politikón* bei Aristoteles –, kann über die Zwänge des nackten Daseins hinaus in die Sphäre der Freiheit treten.<sup>4</sup> Das Private und das Politische konstituieren sich genau durch die unhintergehbare Spannung im menschlichen Dasein, sowohl ein „eigenes“, als auch ein „gemeinsames“ zu sein. Dieses doppelte Potenzial des Polis-Bewohners – des Bürgers – beschreibt Hannah Arendt in ihrem Hauptwerk *vita activa*:

Griechischem Denken gemäß ist die menschliche Fähigkeit für politische Organisation von dem naturhaften Zusammenleben, in dessen Mittelpunkt das Haus und die Familie stehen, nicht nur zu scheiden, sie steht sogar in einem ausgesprochenen Gegensatz dazu. Das Entstehen der Polis, die durchaus den Rahmen für das griechische Verständnis von Politik hergibt, hatte zur Folge gehabt, dass ein jeder „außer seinem privaten Leben noch eine Art zweiten Lebens erhielt, seinen *bíos politikós*. Jeder Bürger gehörte von nun an zwei Seinsordnungen zu, und sein Leben war dadurch gekennzeichnet, dass es genau aufgeteilt war zwischen dem, was er sein eigen nannte (*ídion*), und dem, was gemeinsam war (*koinón*).“ (Arendt, *Vita activa*, S. 44)

Für Arendt ermöglicht diese strikte Trennung der beiden Lebensbereiche die republikanische Idee, der ihre politische Theorie verpflichtet ist: Die Vorstellung, dass im politischen Raum die „gemeinsame Sache“, die *res publica*, als eine Sache der Gleichen und Freien im pluralen Wettstreit verhandelt werden kann. In der Überwindung der Zwänge und Lebensnotwendigkeiten im Bereich des Haushalts, also des natürlich-biologischen Lebens, treten die athenischen Bürger in die Sphäre des Politischen ein. Anders als der Bezirk des Haushalts ist diese ein Raum der Freiheit – Freisein heißt Handeln-Können, schreibt Arendt, und im einschließenden Ausschluss des Privaten, also der existenziellen Gebundenheit des natürlichen Lebens, ermächtigt sich der Mensch zum Handelnden, zum politischen Menschen.

---

<sup>4</sup> Aus diesem Verständnis ausgeschlossen war der Sklave, der nur für die Besorgung der Lebensnotwendigkeiten zuständig war und diesen Übertritt niemals vollziehen konnte. Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa*, S. 51 ff.

### III

Dass Heinars Tempelbau, der das Unverfügbare des Lebens derart radikal schützt, indem er es in den heiligen Bannkreis eines Tempels einzirkelt, zu einem revolutionären gesellschaftspolitischen Projekt wird, ist in dieser Logik folgerichtig. Die republikanische Idee – so zeigen Arendt und Agamben – ist an die Heiligkeit des *oïkos*, des Haushalts, gebunden. Als sein schlechthin Anderes eröffnet der *oïkos* den Raum des Politischen, in dem der Mensch eine objektivierende Beziehung zu sich unterhält, ohne den Beschränkungen seiner nackten Existenz unterworfen zu sein. Im Gegenteil: Politik kümmert sich in diesem griechisch-republikanischen Sinne eben nicht um die Zwänge und Lebensnotwendigkeiten der menschlichen Existenz – staatliche Wohlfahrt als politisches Projekt war sowohl der athenischen Demokratie als auch dem politischen Denken von Hannah Arendt fremd –, sondern um den Menschen als *offene Frage*. Indem der politische Bürger fragt: „Wer bin ich? Was ist der Mensch?“, fragt er zugleich: „In welcher Gesellschaft sollen wir Menschen leben?“

Politik geht in diesem Sinne über das Schaffen von Chancen- und Gütergerechtigkeit hinaus. Das republikanische Politikverständnis ist nicht das liberale der Moderne, das den Menschen vor allem als *homo oeconomicus* begreift. Es ist auch nicht auf die soziale Frage reduzierbar. Der Anspruch ist philosophisch komplexer: Erst in der Frage, was der Mensch ist – als das Lebewesen, das an seine Existenz als „nacktes Leben“ existenziell gebunden ist und doch über dieses hinauszuwachsen vermag – kann eine Antwort auf die Frage gefunden werden, wie eine menschliche Gemeinschaft bestmöglich gestaltet werden soll. Wie Foucault gezeigt hat, haben die Lebenswissenschaften diesen Anspruch in den Hintergrund gedrängt: Angetreten mit dem Ziel, dem menschlichen Dasein noch das letzte Geheimnis zu entreißen, wird der Mensch auf seine *zoé*, d.h. auf seine biologischen, soziologischen und psychologischen Funktionsweisen reduziert. Die Philosophie, verstanden als die offen gestellte Frage nach dem Sein und Sollen der menschlichen Existenz, bleibt aus der Logik der Lebenswissenschaften weitgehend ausgeschlossen.<sup>5</sup> Heinar, unser Tempelherr, stemmt sich mit seinem Tempelbau dagegen: Indem sein Tempel jener Frage ihren Platz einräumt, offenbart sich Heinar als echter Republikaner der griechisch-athenischen Schule. Was uns an Heinar beeindrucken kann, ist seine radikal antimoderne Weltsicht.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Warum baut Heinar ausgerechnet Tempel? Bislang haben wir zwei Spuren verfolgt. Wir haben erstens gesehen, dass in der Heiligsprechung des Privaten der Raum des Politischen gleichsam miteröffnet wird. Die Sanktionierung des nackten Lebens ist ein politischer Akt. Im Tempel, so scheint

---

<sup>5</sup> Wie gefährlich solche reduktionistischen wissenschaftlichen Tendenzen sein können, wurde immer wieder festgestellt. Für eine stärkere Einbeziehung der philosophisch-ethischen Frage nach dem Sein und Sollen des Menschen in den wissenschaftlichen Diskurs plädierte zuletzt der Bonner Philosoph Markus Gabriel, vgl. Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten*, S. 321 ff.

es, sind das „nackte“ und das „politische“ Leben – das doppelte Potenzial der menschlichen Existenz – spannungsvoll miteinander verkoppelt.

Zweitens wurde klar, dass der Tempel das nackte Leben nicht nur als ein fundamental verletzliches schützt, sondern auch als ein „Unverfügbares“, als „Geheimnis“ zum Vorschein bringt. Indem der Tempel den „einschließenden Ausschluss“ des nackten Lebens organisiert, verhüllt er die Bedingungen seiner Existenz vor dem Blick von außen. Obgleich ein öffentlicher Ort der antiken Polis, hatte die Gesellschaft keinen Zugriff auf das, was sich im Tempel verbirgt. Dies sehen wir einerseits an seiner Asyl-Funktion: Der schutzfliehende Mensch war – und ist teilweise bis heute – in sakralen Räumen unantastbar. Andererseits hüteten in der griechischen Vorstellungswelt die Tempel jenes Wissen, das den Göttern vorbehalten war: Das Wissen um die Beschaffenheit der Welt und um den Platz, den die Menschen in ihr einnehmen. Wenn dieses Wissen den Menschen weitergegeben wird – etwa durch ein Orakel – geschieht dies immer im Modus des Rätsels. Der Tempel repräsentiert die die Geheimnishaftigkeit des menschlichen Daseins, das schiere Erstaunen darüber, dass es existiert.<sup>6</sup>

Worin besteht nun jenes „ins Offene“ gerichtete Handeln, in dem es dem Menschen um sich selbst, um seine doppelte Existenz geht? Für Hannah Arendt liegt das politisch-revolutionäre Potenzial des Menschen in seiner Fähigkeit begründet, *einen Anfang zu machen*. Diese Fähigkeit ist dem Menschen existenziell gegeben; Arendt zitiert in diesem Zusammenhang den Philosophen Augustinus: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen“. Die Kraft des Anfangen-Könnens, die Möglichkeit des Menschen, „eine Kette von selbst anzufangen“ (Kant), bildet für Arendt das Zentrum politischer Freiheit. Die Voraussetzung dafür ist die „Natalität“ – das Wunder, überhaupt geboren zu sein:

Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen. (...) In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe; jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas an im Sinne des griechischen *árchein*. Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen. (*Vita activa*, S. 241f.)

---

<sup>6</sup> Dieses Erstaunen ist der Grundimpuls der Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts. „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. (...) Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.“ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12

Der Mensch, dem es in seinem Handeln um sich selbst als Menschen geht, verwirklicht seine Existenz als *bíos* in der Fähigkeit zum Anfangen. „Denn bei den Tempeln müsse man anfangen“, wolle man „das Bauen selbst für sich erfinden“, heißt es im Stück. Heinar beschreibt, ganz im Sinne Arendts, den Akt des Anfangens als ein „sich selbst Gebären“. Indem sich Heinar als Anfänger begreift, erschließt er das Potenzial für etwas völlig Neues, das er in gewisser Hinsicht anführt – das griechische Wort *árchein* hat die doppelte Bedeutung „anfangen“ und „anführen“ –, ohne jedoch das Ergebnis antizipieren zu können. Ein wahrhafter Anfang schließt den offenen Ausgang mit ein. Bis zu seinem Tod wird Heinar an dem Tempel arbeiten, und es ist der Akt des Bauens selbst, der ihn über seine „nackte Existenz“ transzendieren und als der Anfänger, der er ist, ins Offene treten lässt.

#### IV

In seiner berühmten Schrift *Der Ursprung des Kunstwerks* beschreibt der Philosoph Martin Heidegger einen griechischen Tempel:

Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel, bildet nichts ab. Er steht einfach da inmitten des zerklüfteten Felsentales. Das Bauwerk umschließt die Gestalt des Gottes und lässt sie in dieser Verbergung durch die offene Säulenhalle hinausstehen in den heiligen Bezirk. Durch den Tempel west der Gott im Tempel an. (...) Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. (...)

Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Aufruhem des Werkes holt aus dem Fels das Dunkle seines ungefügten und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus. Dastehend hält das Bauwerk dem über es wegrasenden Sturm stand und zeigt so den Sturm selbst in seiner Gewalt. Der Glanz und das Leuchten des Gesteins, anscheinend selbst nur von Gnaden der Sonne, bringt doch erst das Licht des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vorschein. (...) Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die *Physis*. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die Erde. (...)

Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde. (...) Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst. (Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, S. 28 ff.)

In seiner berühmten Tempelbeschreibung versucht Heidegger aufzuzeigen, was ein Werk zu einem Werk macht. Einerseits, so scheint es, werden die im Werk zusammengefügte Dinge (z.B. die Steine) erst dann zum Werk, wenn sie welthafte,

d.h. geschichtliche Bezüge eröffnen: „Das Werk stellt als Werk eine Welt auf. Das Werk hält das Offene der Welt offen“ (ebd.). Andererseits haftet dem Werk ein Moment des Ungefügt an, da die ins Werk gesetzten Materialien *als sie selbst*, jenseits ihrer Nutzbarkeit für das Werk, erscheinen. Diesen bergenden Zug des Kunstwerks nennt Heidegger „Erde“:

Das Tempel-Werk lässt, indem es eine Welt aufstellt, den Stoff nicht verschwinden, sondern allererst hervorkommen und zwar im Offenen der Welt des Werkes: der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen, das Wort zum Sagen. All dieses kommt hervor, indem das Werk sich zurückstellt in das Massige und Schwere des Steins, in das Feste und Biegsame des Holzes, in die Härte und den Glanz des Erzes, in das Leuchten und Dunkeln der Farbe, in den Klang des Tones und in die Nennkraft des Wortes. (...) Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denken. Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene der Welt. *Das Werk lässt die Erde eine Erde sein. (Der Ursprung des Kunstwerks, S. 32)*

Das Gegeneinander von Welt und Erde, von Öffnung und Verborgenheit, ist für Heidegger das Geschehen, das ein Werk zu einem Werk macht. Das prozessuale Moment ist entscheidend: Heidegger nennt jenes Gegeneinander einen „Streit“, der die Welt als Welt und die Erde als Erde erscheinen lässt. Das Ins-Offene-Treten des Streits von Welt und Erde macht die Wahrheit des Kunstwerks aus. Nicht nur gibt es einen Moment des Sich-Verschließens in jedem Kunstwerk – die Materialität seiner Verfasstheit, die den Anspruch anmeldet, als sie selbst da zu sein, und die nicht in eine symbolische Ordnung zurückgeführt werden kann –, vielmehr macht das Kunstwerk genau dadurch, dass es eine symbolische Ordnung eröffnet, diese Verslossenheit erst sichtbar. Der Stein, aus dem der Tempel errichtet wird, wird deshalb nicht im Bau „verbraucht“, sondern der Tempel bringt den Stein als Stein erst selbst hervor. Im Tempelwerk sind Unverfügbarkeit und Welthaftigkeit als lebendiger Streit miteinander vereint: Indem der Tempel die „Erde eine Erde sein“ lässt, stiftet er eine Welt, in der sich der Mensch „die Aussicht auf sich selbst“ verschaffen kann.

Der Bezug zu Heideggers Kunstphilosophie, den Schmalz' Stück offensiv aufruft, führt uns auf die letzte Spur, der hier nachgegangen werden soll. Denn der Tempel ist nicht nur ein Gebilde, das die doppelte Existenz des Menschen in Stein meißeilt. Der Tempel ist ein Kunstwerk. Die Spannung zwischen Unverfügbarkeit und Welthaftigkeit, die den Tempel als *sanctum* auszeichnet, findet sich im Kunstwerk als ebenjener Gegensatz wieder, den Heidegger als Streit von Erde und Welt beschreibt. Weil der Stein, im Tempel verbaut ist, einfach nur „da“ ist, ist er in der Lage, die Welt – d.h. das geschichtliche Dasein des Menschen – in einen Bezug zu sich zu setzen. Die ruhende, bergende Anwesenheit des Steins (griechisch: *pétra*) bringt die Welthaftigkeit des Tempels zum Vorschein. Ohne das Geheimnis, den Moment des

Unverfügbaren, das der Stein in sich birgt, gibt es keine Welt. Eine geheimnislose Welt ist keine Welt. Darin, dass das Kunstwerk eine Welt eröffnet, die ihre eigene Verborgenheit „lichtet“, stiftet es eine geschichtliche Wahrheit über den Menschen: „Immer wenn Kunst geschieht, d.h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an“ (ebd., S. 65). Der Akt des Anfangens, des Gründens und des Stiftens, ist nicht nur das zentrale Signum der politischen Tat, wie wir sie bei Hannah Arendt in ihrer republikanischen Interpretation der griechischen Polis vorgefunden haben. Auch als Kunstwerk stiftet der Tempel einen heiligen Raum, der die Frage nach dem Sein und Sollen des Menschen offenhält.

Heinars Tempelbau ist ein dreifaches Projekt: Es ist ein Eigenheimprojekt im ursprünglichsten Sinne, da es den Bezirk des Privaten als heiligen Raum im wahrsten Sinne des Wortes sanktioniert. Es ist ein gesellschaftspolitisches Projekt im Sinne der republikanischen Demokratie, da es einen Raum eröffnet, in dem die Tempelbewohner einen politischen Bezug zu sich selbst als Menschen herstellen und an einer zukünftigen Welt bauen. Drittens ist die Tempelanlage ein Kunstwerk, das die Spannung zwischen Welthaftigkeit und Weltentzug, zwischen Öffnung und Verborgenheit, zwischen Geschichtlichkeit und Unverfügbarkeit ins Werk setzt. In dreifacher Hinsicht ein Stoß, ein Anfang, ein Versuch für ein neues Leben.

#### Literatur:

Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt a. M. 2002

Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben.* München 2020

Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I.* Frankfurt a. M. 1987

Martin Heidegger: „Der Ursprung des Kunstwerks“. In: Ders.: *Holzwege.* Frankfurt a. M. 2003

Martin Heidegger: *Sein und Zeit.* Tübingen 1979

Ferdinand Schmalz: *Der Tempelherr.* Frankfurt a. M. 2018