

Zeitschrift für Ideengeschichte **Idee**

Letzte Worte

STEPHAN SCHLAK *Ernst Jüngers letzte Worte*

CORNELIA VISMANN *Dem Angeklagten gebührt das letzte Wort*

ANNA ECHTERHÖLTER *Akademisches Totenlob*

EBERHARD JÜNGEL *Das unendliche Gespräch*

ESSAY

GÜNTER FIGAL *Odysseus als Bürger*

DENKBILD

JÖRG PROBST

*Aus dem Zettelkasten von
William S. Heckscher*

TAYLORS *Säkularisierung*

DARWINS *Natur*

CLARKS *Charisma*



Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft II/2 Sommer 2008

Letzte Worte

Herausgegeben von
Jost Philipp Klenner &
Wolfert von Rahden

HERAUSGEBER:

Ulrich Raulff

(Deutsches Literaturarchiv Marbach)

Helwig Schmidt-Glintzer

(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Hellmut Th. Seemann

(Klassik Stiftung Weimar)

BEIRAT:

Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton

(Princeton), Dieter Henrich (München),

Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/

Pisa), Krzysztof Pomian (Paris), Quentin Skinner

(Cambridge, UK), Jan Philipp Reemtsma

(Hamburg), Barbara M. Stafford (Chicago)

GESCHÄFTSFÜHRENDE REDAKTION:

Sonja Asal (v.i.S.d.P.)

REDAKTION «KONZEPT & KRITIK»:

Carsten Dutt (v.i.S.d.P.)

MITGLIEDER DER REDAKTION:

Philip Ajouri, Martin Bauer, Warren Breckman,

Ulrich von Bülow, Frank Druffner, Ulrike Gleixner,

Valentin Groebner, Christian Heitzmann, Roland

Kany, Jost Philipp Klenner, Albrecht Koschorke,

Marcel Lepper, Jonas Maatsch, Ethel Matala de

Mazza, Michael Matthiesen, Tim B. Müller, Martin

Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden,

Stephan Schlak, Ulrich Johannes Schneider, Martial

Staub, Barbara Stollberg-Rilinger, Jürgen Trabant,

Thorsten Valk, Cornelia Vismann

REDAKTIONSADRESSE:

Zeitschrift für Ideengeschichte

Deutsches Literaturarchiv Marbach

Schillerhöhe 8 – 10

71672 Marbach am Neckar

Für unverlangt eingesandte Manuskripte
wird keine Haftung übernommen.

Umschlagbild: William S. Heckscher, «Imago Vanitatis», Zeichnung nach Darstellung in spätmittelalterlichem Manuskript, undatiert. © siehe S. 79

Die Zeitschrift für Ideengeschichte
erscheint viermal jährlich.

BEZUGSPREIS:

Einzelheft: € 12,00 [D]; sFr 21,90; € 12,40 [A];

zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)

Jährlich: € 40,00 [D]; sFr 73,20; € 41,20 [A];

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 16,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 32,00 [D]

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 24,00 (Ausland)

Der Sonderpreis gilt für Mitglieder des Freundeskreises des Goethe-Nationalmuseums e.V., der Freunde des Liebhabertheaters Schloß Kochberg e.V., des Vereins der Freunde und Förderer der Kunstsammlungen zu Weimar, der Gesellschaft Anna Amalia Bibliothek e.V., der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek, der Deutschen Schillergesellschaft sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

ABO-SERVICE:

Telefon (0 89) 3 81 89-750 • Fax (0 89) 3 81 89-402

E-mail: bestellung@beck.de

ANZEIGEN:

Fritz Lebherz (verantwortlich)

Telefon (0 89) 3 81 89-598 • Fax (0 89) 3 81 89-599

Zur Zeit gilt Anzeigenpreisliste Nr. 2

GESTALTUNG:

Wunderamt, München

LAYOUT UND HERSTELLUNG:

Simone Fridrich

DRUCK UND BINDUNG:

Kösel, Krugzell

ISSN 1863-8937

ISBN 978-3-406-57265-4

Postvertriebsnummer 74142

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H. Beck.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.

© Verlag C.H. Beck oHG, München 2008

Verlag C.H. Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

www.beck.de • www.z-i-g.de

ZUM THEMA	Jost Philipp Klenner, Wolfert von Rahden: Zum Thema	4
LETZTE WORTE	Stephan Schlak: Ernst Jüngers letzte Worte	5
	Cornelia Vismann: Drei Versionen des Schlußworts vor Gericht	11
	Anna Echterhölter: Akademisches Totenlob. Nachrufe auf Wissenschaftler	22
	Mathias Mayer: Bestrafte Epiloge. Kassandra in der Tradition der letzten Worte	39
	Eberhard Jüngel: Das unendliche Gespräch	48
ESSAY	Günter Figal: Odysseus als Bürger. Horkheimer und Adorno lesen die <i>Odyssee</i> als Dialektik der Aufklärung	50
DENKBILD	Jörg Probst: Form und Kartoffel. Aus dem Zettelkasten von William S. Heckscher	62
ARCHIV	David Kettler: «Erste Briefe» nach Deutschland: Zwischen Exil und Rückkehr	80
KONZEPT & KRITIK	Robert E. Norton: Ein säkulares Zeitalter? Charles Taylors einseitige Epochendiagnose	109
	Jan Eike Dunkhase: Evolutionärer Zauber. Neue Perspektiven auf Charles Darwin	113
	Henning Trüper: Akademisches Charisma	117
	Gottfried Gabriel: «Begriffsgeschichte vs. Metaphorologie»? Zu Anselm Haverkamps dekonstruktiver Vereinnahmung Blumenbergs	121
	Die Autorinnen und Autoren	126

*Im nächsten Heft: Extremes Denken. Mit Beiträgen von
Clemens Pornschlegel, Michael Ott, Jan-Werner Müller und Gerd Koenen.*

Zum Thema

«Mehr nicht!»

Goethes angeblich letzte Worte
(nach Thomas Bernhard)

Letzte Worte – wenn sie denn als solche verkündet werden – muten meist pathetisch an, sind sie doch existenziell oder gar eschatologisch aufgeladen oder zumindest in diesem Sinne semantisch grundiert. Schon deshalb eignet ihnen ein besonderer Status. Sie sind dem Tode nahe; die grenzgängerische Äußerung erinnert daran, daß man aus dem Leben nicht lebendig herauskommt. Sie rufen uns die Zeitlichkeit und Endlichkeit der menschlichen Existenz ins Bewußtsein und mahnen als *memento mori*. Das macht ihre Dignität aus, sei's als Vermächtnis und Testament, sei's als Abschiedsbrief oder als – tatsächliche oder fiktive – letzte mündliche Äußerung auf dem Sterbelager oder andernorts. Aber auch als Nachruf der anderen, der (noch) Überlebenden, können die ultimativen Worte Personen und Ideen dem Vergessen entreißen. Das gelingt jedoch nur, wenn sie einen Ort im kollektiven kulturellen Gedächtnis finden, mitunter als gelebte Tradition in Gestalt geflügelter Worte, der «famous last words», wie sie etwa in den unterschiedlichen Abschiedsszenarien bei Jesus, Cäsar, Goethe oder Nero-Ustinov lebendig geblieben sind. Oder sie können aufgehoben sein in den Tiefen des Archivs. Wenn das Archiv jene letzten Worte bewahrt hat, eröffnet sich die Möglichkeit, daß sie stets aufs neue Eingang in aktuelle Diskurse finden können und die Furie des Verschwindens bannen.

Letzte Worte erweisen ihre Macht vor allem im performativen Akt des Politischen – gesprochen im Namen des Rechts, der regierenden oder der gesetzgebenden Gewalt. Kurz gesagt: Wer die Macht hat, hat auch das letzte Wort. Der Kampf ums letzte Wort zwischen den politischen Weltanschauungen und den Weltreligionen geht ums Ganze, und er dauert an. Diese Kämpfe haben eine lange Vorgeschichte in unterschiedlichen Ausprägungen: Im

klassischen Paragone zwischen Malern und Bildhauern in der Renaissance fochten die Parteien noch um das künstlerisch letzte Wort. Der spätere Wettstreit von Literatur und Philosophie und vor allem jener zwischen Theologie einerseits und Philosophie und Wissenschaften andererseits haben die Kampfzone ausgeweitet und den Konflikt agonal verschärft.

Der Souverän, der höchste Richter, der Prophet, der Visionär, der Künstler – ihr letztgültiges, ihr ultimatives Wort, das kein Gegenwort mehr zuläßt, ist vorrangig für die Zukunft gesprochen, will in Wahrheit auch das erste Wort sein. Das Horaz'sche «Exegi monumentum aere perennius...» bringt diese unerschütterliche Zuversicht für die Poesie *sub specie aeternitatis* auf den Begriff: das verbale Vermächtnis als ein Denkmal, das «beständiger als Erz» und «höher als die Pyramiden» die Zeiten überdauern wird...

Wer das letzte Wort haben will – wer kennt es nicht aus Streit und Zwist im Alltag? –, will damit vor allem auch beglaubigen, daß er Recht hat und behalten hat, so wie es das Epitaph auf dem Grabstein des unbekanntenen Hypochonders verkündet: «See, I told you, I was sick!»

Den Anstoß zum Schwerpunktthema dieses Heftes gab Ernst Jüngers Sammlung letzter Worte, die sich in seinem Nachlaß im Marbacher Archiv befindet. «Sieg, großer Sieg! Ich sehe alles rosenrot» sollen die letzten Worte von Karl May (nicht etwa von Karl Marx) gewesen sein. Sie fanden sich übrigens auch im Jüngerschen Nachlaßkasten.

Jost Philipp Klenner
Wolfert von Rahden

STEPHAN SCHLAK

Ernst Jüngers letzte Worte

I.

Ernst Jünger war ein Virtuose des Überlebens. An vorderster Front überlebte er vielfach verwundet die Materialschlachten und «Stahlgewitter» des Ersten Weltkrieges. Unversehrt ging er aus der Bürgerkriegslandschaft der Zwischenkriegsjahre hervor. Im Dritten Reich überwinterte der Einzelgänger zwischen allen Klippen auf gefährlichem, literarischem Posten. Jünger entkam der Todeszone des frühen 20. Jahrhunderts. Aber der Tod blieb sein Begleiter. Zwei Söhne und seine erste Frau Gretha mußte er im Laufe seines Lebens beerdigen. Jünger wurde darüber immer älter. Am Ende des Jahrtausends schien der letzte große Ordensträger des Kaisers aus der bundesrepublikanischen Zeit gefallen zu sein. Geburtstag um Geburtstag verstrich. Fast schien es so, als wollte Ernst Jünger über den Tod das letzte Wort behalten.

Als die Jahrhundertgestalt im Februar 1998 im Kreiskrankenhaus Riedlingen dann doch starb, war es ein eher leiser Abgang – ohne eine letzte Flaschenpost oder Maxime für die Nachwelt. Seine Arbeit am Tagebuch hatte er schon zwei Jahre zuvor eingestellt. Mit hundert Jahren hatte Jünger seinen Füllfederhalter zugeschraubt: Vom 17. März 1996 datiert der letzte Eintrag in seinen verstreuten Tagebuch-Notaten *Siebzig verweht V*. Es ist kein bewußter markanter Abschluß, sondern die Eintragungen laufen fast beiläufig aus, mit einem «Vorfrühlingstag» im Garten, einem «Schlachtfest» im Wilflinger «Löwen» und «unruhigen Träumen» in der Nacht. «Vielleicht macht mich meine intensive Dostojewski-Lektüre für solche Erscheinungen anfällig.» Als das abenteuerliche

Herz zwei Jahre später zu seiner endgültig «letzten Expedition» aufbricht, scheint es der Nachwelt eine letzte Nachricht zu verweigern. Diese Leerstelle verblüfft, hatte Jünger doch seit dem Krieg die ganze zweite Hälfte seines Lebens letzte Worte bedeutender, aber auch namenloser Verstorbener gesammelt.

Im Schatten der vielen Toten des Krieges, aber in der Mitte seines eigenen Lebens beginnt Jünger in den fünfziger Jahren die Sammlung. Zwar rebellierte er in seinen Schriften zeitlebens gegen die rational geordnete Apothekervelt seines Vaters. Aber als Sammler von Käfern, Sanduhren oder eben letzten Worten legte er selbst Systematik und erstaunliche Pedanterie an den Tag. Eigens hatte er sich Postkarten drucken lassen, auf deren Rückseite die Sparten «Autor», «Letztes Wort» und «Quelle» schon vorab tabellarisch eingefügt waren. Vorgedruckt adressiert waren die Todesbotschaften an – «Ernst Jünger/Wilhelm Hauff-Str. 18/Ravensburg.» Die Fundstellen sollten ihm als Todesbotschaften ins Haus flattern. Die meisten Karten beschriftete Jünger selbst – bisweilen ergänzte er die Sammlung aber auch um ein letztes Wort, das ihm von seinen Sekretären Armin Mohler und Albert von Schirnding oder Freunden zugesteckt wurde, die er mit den vorgedruckten Karten versorgt hatte. Unmengen von letzten Worten hat Jünger durch alle Zeiten und Räume, von Sokrates bis Oscar Wilde, mit den Jahren aufgespießt, in alphabetische Ordnung gebracht, ohne Rücksicht auf den Rang oder seine Wertschätzung der Toten. Blättert man sich im Marbacher Literaturarchiv, wo die Hunderte von Sentenzen in vier Karteischubern aufbewahrt sind, nach der Art des Daumenkinos durch die Sammlung, so folgen auf eine vergessene Hamburger Kiezgröße, den Einbrecherkönig «Hannack», der sich auf dem Schafott noch einmal Luft macht («Wat dann sin mut, mut sin.»), der Feldherr Hannibal («Ich will den Römern die Furcht vor einem alten Manne nehmen.»), gleich darauf der Nobelpreisträger Gerhart Hauptmann, der in seinem Haus in Agnetendorf stirbt, kurz vor der angekündigten Vertreibung aus seiner schlesischen Heimat («Bin ich noch in meinem Hause?»).

Der Tod ist der große Gleichmacher. Was durch Jahrhunderte getrennt war, durch ideologische Lager oder intellektuelle Sphären, folgt hier aufeinander. Der berühmte Mathematiker Thomas Fantet de Lagny, der am Projekt der Verzifferung festhält und auch in

I Ernst Jünger: Letzte Worte. Fragment, in: ders.: Sämtliche Werke, Band 22, Stuttgart 2003, S. 721-727.

der Todesstunde unermüdlich weiter die «Quadratzahl von 12» ausrechnet («Unverzüglich antwortet der Sterbende: 144»), steht neben dem Philosophen Thomas Hobbes, der in der Entscheidungsstunde das alte rationale Marschgepäck über Bord wirft. «Ich bin daran, einen Sprung ins Finstere zu tun.» Der Kritiker Alfred Kerr, der auch auf dem Totenbett nicht aufhören möchte zu spötteln über den «skandalös harmlosen» Hermann Hesse («Na, du weißt doch...der naturalistische Schweizer mit dem Nobelpreis»), wird ein paar Karten weiter abgelöst von dem Humoristen Karl Valentin, der die Schrecksekunde des Todes weglacht. «Da habe ich ein Leben lang Angst vor dem Sterben gehabt, und jetzt das.» Ein aufgeregtes Geplapper ist im unmittelbaren Vorlaufen auf den Tod versammelt – wild ausschlagend zwischen Erhabenheit, Trivialität und letzten, trotzigem Triumphgesten.

Der Tod schafft unheimliche Nachbarschaften. Hier haben auch die Nazi-Größen Heinrich Himmler und Hermann Göring («Ich werde nichts verschweigen») oder die besiegten Generäle des Dritten Reiches Keitel und Jodl ihren letzten Auftritt. Noch einmal stimmen sie ihre Durchhalteparolen an, bringen auf den Trümmern des Reiches Volk und Führer einen Toast oder sinnen den Tag der finalen Abrechnung herbei. Haßerfüllt ruft der alte Nazi-«Stürmer» Julius Streicher von seiner Henkerstätte den amerikanischen Soldaten zu: «Auch euch werden die Bolschewiken eines schönen Tages aufhängen. Auf Wiedersehen!» Daneben treten die Kinoheroen der neuen Zeit, deren Gedanken auch in der Todesstunde – wie die «Quelle» *Paris-Presse* am 17. November 1957 mitteilte – von der Wahl des richtigen *drinks* okkupiert werden. «Je n'aurais jamais dû remplacer le whisky par du martini.» Jüngers Postkartensammlung letzter Worte ist ebenso kulturhistorisches Varieté wie Schreckenskabinett. Die Poesie, das Dritte Reich und Hollywood überlagern sich.

II.

«Man tut einen großen Gang quer durch die Jahrtausende, wenn man das letzte Wort zur Richtschnur nimmt», notiert Jünger am 8. Februar 1961 in einem «Fragment» über seine Sammlung, das in den letzten Supplement-Band seiner *Sämtlichen Werke* aufgenommen wurde.¹ Wie ein letztes Wort bricht diese essayistische An-

näherung nach ein paar Seiten ab – genau in dem Moment, als er ankündigt, deren eigentliche «Ähnlichkeit» und «Identität» darzulegen. Das «Fragment» folgt der inneren Logik der Sammlung, die auf der Privilegierung des unbeabsichtigten, gesprochenen Wortes vor der durchreflektierten, geschriebenen letzten Abschiedszeile aufbaut. «Je stärker und ungebrochener das Bewußtsein, desto fragwürdiger, dürftiger wird, was der Gedanke und was die Sprache der Majestät des Todes entgegenzusetzen hat.» Im Idealfall setzt die Berührung mit der «Elementarzone» des Todes den «Sinn der durchlebten Existenz» frei – wie bei dem alten Reichskanzler Bismarck, der auf dem Totenbett mit der «Staatsraison» noch einmal sein Prinzip politischen Handelns aufgerufen haben soll. Aber auch dem subtilen Sentenzenjäger Jünger entgeht nicht, daß der Tod in der Regel nicht Aphorismen und letzte Geistesblitze zaubert – «weit häufiger begegnen wir indessen der trivialen, der nichtssagenden oder der ganz und gar verworrenen Äußerung. Es gibt kaum einen Gemeinplatz, mit dem sich nicht schon ein Mensch verabschiedete. Es gibt auch keinen Irrtum, keine Ungeheimtheit, ja keine Bösartigkeit, auf der er nicht beharrt.»

Das letzte Wort ist angesiedelt in einer Grauzone zwischen Wirklichkeit und Legende. Nirgendwo wird so viel retuschiert wie im Schatten des Todes. Auch wer dem Tod ein ungeschminktes Wort aus vollem ehrlichem Herzen entgegenschleudert, verfügt nicht mehr souverän über das letzte Wort, das ganz in das Belieben der Nachwelt gestellt ist. Es ist der Auftritt der Witwen und Eckermänner, die mit dem letzten Wort ihre ganz eigene «Todespolitik» (Stefan Breuer) betreiben. Meist ist dessen genaue Überlieferungslage fraglich, die Quellen trübe. Wer allein auf «Genauigkeit» gepolt ist, weiß Jünger, den wird das letzte Wort kaum befriedigen. «Als Quelle im Sinne historischer Genauigkeit bleibt das Letzte Wort immer suspekt.»

Jünger eskamotiert das letzte Wort in das Reich der Anekdote. Aber gerade das mindert seinen Rang nicht. «Trotz aller Kritik an der Überlieferung ist zu vermuten, daß sich unter der Wirrnis an Letzten Worten ein Fundus verbirgt.» Der besondere Reiz der Sammlung liegt darin, daß Jünger in ihr noch einmal die große ideengeschichtliche *Querelle* des 19. Jahrhunderts zwischen Dichtung und Wahrheit, Geschichtsschreibung und Geschichtswissen-

- 2 Armin Mohler: Ravensburger Tagebuch. Meine Jahre mit Ernst Jünger, Wien/Leipzig 1999, S. 75.

schaft nachstellt. Wer hat das letzte Wort? Der alte Krieger Jünger betreibt mit seiner Sammlung ein raffiniertes Maskenspiel. Unter der historisch-kritischen Postkartenoberfläche mit seinen Rubriken «Quelle» und «Autor» bricht er die Lanze für die poetische Wahrheit – «das Wort läßt sich auch dahin ausdeuten, daß die gute Erfindung die bloße Wirklichkeit übersteigt.» Jünger ist hier in seinem Fragment schon Anfang der sechziger Jahre – lange Jahrzehnte, bevor der *linguistic turn* über französische und amerikanische strukturalistische Umwege die deutschen Historiker ereilte – ganz Avantgarde der *Metahistory*. «In jeder großen Geschichtsschreibung wird man daher ein dichterisches Element aufspüren.» Die Ausnahmesituation des letzten Wortes enthüllt für Jünger ein überhistorisches Gesetz – den «Vorrang» des Dichters vor dem Historiker. «Wo nach dem schönen Wort von Léon Bloy das Leben in die Substanz der Geschichte eingeht, genügt Genauigkeit nicht mehr. Sie dient als Mittel unter Mitteln auf dem historischen Wege und wird von seinem Ende wie ein Wanderstab beiseite gestellt.» Die Krücke des Positivismus – sie verliert wie das Vetorecht der Quelle im Extremfall des Todes an Bedeutung. Das letzte Wort behält die Dichtung.

III.

Im Frühjahr 1950 probt Ernst Jünger nach den Ravensburger Notaten seines Sekretärs Armin Mohler schon einmal den Abgang. Nach einer durchzechten Nacht im Ravensburger Hotel «Hildenbrand» mit den Freunden Gerhard Nebel, Erhard Kästner und Ernst Klett wird zu früher Morgenstunde der Ernstfall des letzten Wortes durchgespielt. Mohler möchte seinen Chef auf ein militärisches Wort aus der Befehlswelt des «Arbeiters» verpflichten: «Melde mich zur Stelle!» Jünger zieht eine schlichtere Verhaltenslehre vor: «Bitte vorbereiten zu dürfen!»² Als letztes Wort scheint die bürgerliche Welt zu siegen, der Jünger doch noch in seiner aktiv nihilistischen Mobilmachungsphase der zwanziger Jahre in scharf geschliffenen, apodiktischen Sätzen unaufhörlich den Totenschein ausgestellt hatte. Hier will allem Anschein nach kein soldatischer Typus mehr in das Massenheer des Todes einrücken, sondern ein bürgerliches Individuum höflich in die Sterbengesellschaft aufgenommen werden. Aber was für das letzte Wort

gilt, gilt auch für den Probelauf nach durchzechter Stunde – die Überlieferungslage ist fraglich. Mehr als ein weiterer untrüglicher Beleg für Jüngers bürgerliche Kehre, ist das angedichtete letzte Wort ein Zeichen für die «Todespolitik», die seit jeher mit ihm betrieben wird. Es fügt sich nahtlos ein in die politische Schlachtordnung seines Sekretärs «Arminius» Mohler, der seinen Chef nach dem Kriege verdächtigte, sich den bürgerlichen Nachkriegssitten der Bundesrepublik allzu sehr auszuliefern.

Welches letzte Wort würde Jünger wählen? Schon zu Lebzeiten wurde darüber gerätselt. Fünf Jahre vor seinem Tod schien ihm die Entscheidung aus dem Mund genommen worden zu sein. «Ein großer Deutscher liegt im Sterben...» posaunte die Berliner *BILD* am 25. August 1993 exklusiv das baldige Ableben der «umstrittenen, aber fast genialen» Jahrhundertfigur heraus. Jünger ließ die Falschmeldung über Mittelsmänner am Telefon korrigieren. «Von denen muß ich mich ja nicht gerade beerdigen lassen.» Die Absage an den Massenboulevard hätte gut in seine «Sammlung gepaßt», schreibt der Philosoph Hans Blumenberg. Tatsächlich war Jünger 1993 durch einen Zeckenbiß erkrankt, der aber auch ganz eigene Jahrhundert-Phantasien freisetzte. Blumenberg kolportiert in einer Glosse die unter Jünger-Verehrern kursierende Geschichte des Zeckenbisses: «Nicht beim Waldgang hatte die Zecke den Uralten angefallen, wie man erwartet hätte, sondern aus dem häuslichen Gewahrsam auch lebender Bestände der subtilen Jagd hatte ihn, wohl der Mumifizierung gewärtig, die Vergeltung so vieler Opfer erreicht.»³ Eine unglaubliche Geschichte – der alte Stoßtruppführer Jünger, heimtückisch an der Zeitmauer zu einem neuen Jahrtausend von der entomologischen Heimatfront zur Strecke gebracht.

Jüngers Tod fünf Jahre später im Kreiskrankenhaus Riedlingen war weitaus banaler. Ein letztes Wort ist nicht überliefert. Ausgerechnet der Stilist und unermüdliche Arbeiter an seinem Nachruhm hat keine allerletzte Spur hinterlassen. In seinem Fragment schreibt er 1961, daß das letzte Wort weniger gesprochen als «verliehen» wird. In der Todesstunde stand ihm seine zweite Ehefrau Liselotte, eine alte Marbacher *Cotta*-Archivarin, bei. Aber das «Stierlein» schweigt. Mit Ernst Jüngers Tod triumphiert das Archiv über die Legende.

³ Hans Blumenberg: *Der Mann vom Mond. Über Ernst Jünger*, Frankfurt/Main 2007, S.150.

Drei Versionen des Schlußworts vor Gericht

- 1 Für Vorgespräche und Hinweise zum Thema danke ich Dirk Fabricius, Franz Arlinghaus und Werner Hamacher. Meine Vorarbeiten dazu finden sich in: «Bloß kein Theater! ... Im Gericht», in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 15 (2006), hg. v. Paula Diehl, Henning Grunwald, Thomas Scheffer und Christoph Wulf, S. 191–197.
- 2 Siehe Peter Niesen: Kants Theorie der Redefreiheit, Baden-Baden 2005, insbes. S. 185, 187.
- 3 Siehe Rüdiger Campe: Affizieren und Selbstaffizieren, in: Joseph Kopperschmidt (Hg.): Rhetorische Anthropologie, Studien zum homo rhetoricus, München 1999, S. 11 f.

1. Höchstpersönlich und nicht übertragbar¹

Zu den wesentlichen Justizgrundrechten zählt das Recht auf rechtliches Gehör. Die Postulierung eines solchen subjektiven Rechts geht auf eine Philosophie zurück, die das Subjekt untrennbar mit seiner Stimme verknüpft hat. Das Subjekt, so wie Immanuel Kant es entwirft, bedarf der Stimme,² nicht allein, um seinen politischen Willen in Wahlen kundzutun, sondern auch und vor allem, um für sich selbst sprechen, sich repräsentieren, seine Rechte fordern und sich verteidigen zu können. Die Handlungsfähigkeit als Subjekt des Rechts und die Anerkennung seiner subjektiven Rechte ist an das Vernehmen der Stimme gebunden, daran, daß das Recht der Stimme Gehör schenkt.

Kulminieren sämtliche subjektiven Rechte in dem einen Recht auf die eigene Stimme, die gehört wird, so wirkt sich das auch auf die Verfahrensgestaltung im Strafprozeß aus. Die Verteidigung gegenüber einer Anklage ist nach dem Entwurf eines für sich sprechenden Subjekts keine Frage von Fürsprecherschaft mehr: wer spricht für wen?³ Wer vor Gericht spricht, stellt seit der Aufklärungszeit nicht länger den beschädigten Ruf eines Freundes wieder her. Er soll die Wahrheit sagen, die Wahrheit über Wahrgenommenes, die Wahrheit über sich. Die forensische Kunst der Fürsprache weicht von da an der Praxis der Aussprache – je kunstloser und «unrhetorischer» die Selbstdarstellung, desto glaubwürdiger der Eindruck. Kurzum: Das geständige Subjekt ist gefragt, nicht der Freund, der für den anderen bürgt. Oder, aus der Perspektive des Angeklagten formuliert: Er, der nach der Vorstellung des Rechts der Antike nicht selbst spricht und damit aus justizieller Sicht Toten und Abwesenden gleichgestellt ist, wird seit Kant zum Selbst-Reden angehalten.

Die Stimme, die von da an im Prozeß zu vernehmen ist, ist demnach die fürsprecherlose Stimme. Aus Fürsprechern werden Verteidiger. Sie können zwar anstelle ihrer Mandanten reden, können Anträge stellen, Zeugen befragen, Schlußplädoyers halten, doch ersetzt die Advokatenrede nicht die des Angeklagten. Auch wenn dieser während des gesamten Prozesses geschwiegen hat, soll ihm am Ende der Verhandlung, nachdem die Beweisaufnahme abgeschlossen und die Schlußvorträge von Staatsanwalt und Verteidiger gehalten sind, noch einmal die Möglichkeit einge-

räumt werden, selbst zu reden. Das letzte Wort, das einer im Alltag meist behalten will, wird ihm vor Gericht gewährt. Paragraph 258 Absatz 2 und 3 der Strafprozeßordnung schreibt vor, daß der Angeklagte es auch dann erhalten soll, wenn er im Prozeß einen Verteidiger hat. Das letzte Wort gehört mithin einem Typ von Rede an, der keine Stellvertretung duldet. Es wird stets in eigener Person gesprochen und kann auf niemanden übertragen werden.

Weitere Verfahrensvorschriften für den letzten Auftritt vor Gericht fehlen. Wie ein Angeklagter den ihm überlassenen Diskursrahmen füllt, ist allein seine Sache. Er kann beispielsweise seine Rede auch schriftlich vorbereiten, und überhaupt darf er alle Register ziehen, um seine Richter gnädig zu stimmen. Ein herzerweichender Auftritt, Nebensächliches, Unwahrheiten sind zugelassen, nicht einmal eine Höchstdauer für das letzte Wort ist vorgeschrieben. Hier soll alles gesagt werden können. Das ganze Leben. Das stets auf Prozeßökonomie bedachte Recht leistet sich diesen Luxus. Es geht das Risiko ein, daß jemand in diesem Stadium des Verfahrens, an dem eigentlich alles gesagt sein sollte, einfach auspackt und seine Lebensbeichte vorträgt. In der Regel kann das Gericht darauf vertrauen, daß dies nicht geschieht. Redefreiheit heißt schließlich nicht, daß Unerwartetes geäußert wird. Wo alles gesagt werden kann, wird am Ende oft nichts gesagt. «Ich schließe mich den Worten meines Verteidigers an», ist meist das einzige, was man aus dem Mund des Angeklagten als sein letztes Wort vernehmen kann.

Der Rechtstheoretiker und Richter Thomas Seibert nennt die taktischen Erwägungen, die hinter dieser Einsilbigkeit stehen:⁴ Wer mehr sagt als das schon Gesagte, wer am Ende einer Verhandlung von dem Bedürfnis nach Selbstrechtfertigung davongetragen wird und sich zu Bekenntnissen und Einblicken hinreißen läßt, durch die er Gefahr läuft, die vom Anwalt verfolgte Verteidigungslinie zu zerstören, der sagt zu viel und mehr, als zu seiner Verteidigung gut tut. Ungeachtet solcher Warnungen aus Anwaltsicht hat man aber auch schon Geständnissen im Gerichtssaal beigewohnt, die, gefürchtet wegen ihres Nichtendenwollens, begrüßt wegen ihres Beitrags zur Statistik der Verbrechensaufklärung, den Raum des letzten Worts füllten.

4 Thomas Seibert: Gerichtsrede. Wirklichkeit und Möglichkeit des forensischen Diskurses, Berlin 2004, S. 168.

- 5 Gerd Schwerhoff: Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn/Berlin 1991, S. 166ff.

Warum und seit wann es dieses letzte Wort vor Gericht überhaupt gibt, darüber verlieren die juristischen Kommentare kaum Worte. Auf seine rechtshistorische Erforschung wartet dieses Rechtsinstitut also noch. Seine Bezeichnung als *letztes Wort*, das dem Angeklagten gewährt wird, läßt an Vermächtnis und Schaffot denken. Leitet sich das letzte Wort vor Gericht aus den Gnadenbitten der Frühen Neuzeit ab, mit denen zum Tod Verurteilte ihr Schicksal noch auf dem Weg zum Henker abzuwenden vermochten?⁵ Auch die Vollstreckung anderer Strafen konnte mit den Gnadengesuchen verhindert werden. Sie bedienten sich derselben Redefiguren, die noch heute vor Gericht in Gebrauch sind. Die verurteilten Bittsteller wiesen auf ihre Lebenssituation und die Umstände der Tat hin, baten um Entschuldigung, zeigten Reue und gelobten Besserung. Nur taten sie dies zu einem Zeitpunkt, zu dem aus weltlicher Sicht schon alles zu spät scheint: nach der Verurteilung. Das Strafrecht der Aufklärung, das noch das unsere ist, verlegt die letzte Möglichkeit, auf die Strafe Einfluß zu nehmen, darum auf die Hauptverhandlung, wenn noch kein Urteil gesprochen ist.

Für die Frage nach dem Grund für dieses Rechtsinstitut ist auch die Bezeichnung als *letztes Wort* aufschlußreich. Worte sind, im Gegensatz zu Sätzen, nicht auslegbar, weder bei Gericht noch anderswo. Nicht «welcher Rechtssatz paßt zu welchem Sachverhalt, welches Gesetz zu welchem Fall?», sondern «wie spricht der Angeklagte?» ist also die leitende Frage dabei. Der unmittelbare Eindruck des Sprechers zählt. Die Stimme des Angeklagten noch im Ohr, sollen die Richter ihre Entscheidung treffen. Paragraph 261 der Strafprozeßordnung spricht in kantischer Diktion vom «Inbegriff der Verhandlung», aus dem das Gericht sein Urteil schöpfen solle. Das letzte Wort hätte demnach den Zweck, Inbegrifflichkeit zu erzeugen, und nebenbei erinnert es die Richter daran, daß sie über jemanden zu Gericht sitzen, der (wie sie selbst) spricht, der ein Subjekt und damit ein Träger subjektiver Rechte ist.

Wenn dies so ist, wenn das letzte Wort vor Gericht jenseits des juristischen Subsumtionsgeschäfts der Einstimmung in die Urteilsfindung dient und als Memento funktioniert, dann ist es kaum verwunderlich, daß diesem Akt in rechtsdogmatischer Hinsicht keine besondere Beachtung zuteil wird. Das letzte Wort

wird als Förmlichkeit angesehen – keine bloße Formalie zwar, sondern eine unabdingbare Förmlichkeit, ohne die das Verfahren fehlerhaft ist und wiederholt werden muß, aber eben auch kein Verfahrenselement, das die substantiellen Entscheidungsgründe trägt. Auf die Tatsachenfeststellung hat es keinen Einfluß. Das letzte Wort ist schließlich erst nach der Beweisaufnahme vorgesehen. In dieser Phase hat es allenfalls noch die Möglichkeit, die richterliche Beurteilung der Tat zu beeinflussen. Die forensische Psychologie hat indes Zweifel daran, ob das letzte Wort für die Bestimmung des Strafmaßes in irgendeiner Weise entscheidend sein kann. Sie glaubt an den «Anker-Effekt», daran, daß die zuerst gehörte Zahl das Maß setzt, an dem sich alle weiteren Forderungen zur Höhe der Strafe ausrichten.⁶

Will man diesen Effekt für den Angeklagten nutzen, müßte dessen letztes Wort ein erstes sein. Der Angeklagte müßte selbst und bereits an erster Stelle sagen, was er als Strafe für sich selbst fordert. (Freilich wäre das ein perfides Unternehmen, dem Angeklagten auch noch abzuverlangen, zum Staatsanwalt seiner selbst zu werden.) Die Forschung ist sich jedenfalls sicher, daß das letzte Wort auf Richterohren trifft, die durch die erste Zahl bereits voreingenommen sind. Ob das Wort des Angeklagten in der Schlußphase des Prozesses, wenn alle Strafmaßforderungen sich längst eingepreßt haben, noch etwas auszurichten vermag, entzieht sich der rechtlichen Nachprüfbarkeit. Die Wirkung eines letzten Wortes ist schließlich nicht einklagbar, lediglich seine Gewährung ist es.

II. Theatral und ohne Ironie

Höchstpersönlich und nicht übertragbar ist das letzte Wort vor Gericht. Die Theatergruppe *Rimini-Protokoll*⁷ hat auf diese prozeßrechtliche Bestimmung den Test gemacht. Sie hat eine Gerichtsverhandlung auf einer Theaterbühne nachgespielt und die eherne Diskursregel des letzten Wortes, das von niemand anderem als dem Angeklagten gesprochen werden darf, gleich mitinszeniert. Statt die Rolle der Angeklagten mit einer Schauspielerin zu besetzen wie andere Rollen in diesem Bühnenstück, hatte eine «echte» Angeklagte an diesem Theaterabend das letzte Wort. Sie zitierte, was sie damals in ihrem Prozeß gesagt hatte. Es ging in

6 Siehe dazu die Arbeiten der Würzburger Forschergruppe mit Birte English, Thomas Mussweiler und Fritz Strack.

7 Zeugen! Ein Strafammer-spiel von Stefan Kaegi, Helgard Haug und Daniel Wetzel (Rimini-Protokoll).

dieser Schlußrede, wie stets in letzten Worten vor Gericht, um Bedauern und Einsicht, um bessere Aussichten und letzte Lebenschancen, die eine Verurteilung jäh zunichte machen würde. Und jedem, der ihr zuhörte, war unmittelbar klar: hier spricht keine Schauspielerin. Nicht etwa, weil sie ihre Sätze so holprig hervorbrachte, wie man es von einer Laiendarstellerin erwartet, sondern im Gegenteil, weil diese letzten Worte bühnenreif gesprochen waren, hatte man diese Gewißheit: So spricht jemand, der seine eigene Haut retten muß. Absolut glaubwürdig und absolut theatral. Das letzte Wort vor Gericht blieb auch auf der Bühne des Theaters noch das letzte Wort vor Gericht.

Den Bühnenwechsel hatte die Rede der Angeklagten offenbar unbeschadet überstanden. Und das ist nicht selbstverständlich. Denn schließlich ist gerade die Verdopplung der Bühnen dazu angetan, das Geschauspielerte aller Reden herauszustellen und damit den juristischen Mechanismus der Zuordnung des Gesagten zum Sprecher in Zweifel zu ziehen. Hier wurde nun demonstriert, daß die rechtlich geforderte Höchstpersönlichkeit einer Rede und ihre theatrale Inszenierung durchaus keine Gegensätze sein müssen. Die Angeklagte inszenierte, daß selbst finale Worte, von denen man es vielleicht am wenigsten erwartet hätte, zitierte Reden sind. Sie werden nicht erst auf der Theaterbühne zitiert. Bereits vor Gericht sind diese Äußerungen Wiederholungen dessen, was anderswo schon gesagt worden ist. Der oder die Angeklagte muß das nicht wissen. Aus seiner Sicht kann das, was er am Schluß der Verhandlung sagt, das einzig Mögliche und Individuellste sein, was er sich nur vorstellen kann. Er ist und bleibt ein Schauspieler seiner selbst, der aus dem Reservoir des Sagbaren seine Sätze herausgreift und zitiert.

Richard Rorty erweist sich als Spezialist für diese unumgehbare Zitathaftigkeit letzter Worte, wenn er beobachtet, wie diejenigen reden, deren Existenz in Freiheit auf dem Spiel steht. Sie sagen, was sie sagen müssen. Ihre Worte sind ebenso einzigartig wie austauschbar. «Alle Menschen tragen ein Sortiment von Wörtern mit sich herum, das sie zur Rechtfertigung ihrer Handlungen, Überzeugungen und ihres Lebens einsetzen. Es sind die Wörter, in denen wir das Lob unserer Freunde, die Verachtung für unsere Feinde, unsere Zukunftspläne, unsere innersten Selbstzweifel und

unsere kühnsten Hoffnungen formulieren. Mit diesen Wörtern erzählen wir, manchmal vorausgreifend, manchmal rückwärts-gewandt, unsere Lebensgeschichte.»⁸

Das strafprozessuale Institut des letzten Worts ist der vielleicht plastischste Anwendungsfall für Rortys These vom finalen Vokabular. Reden vor Gericht sind – im Unterschied zu Reden *des* Gerichts – schließlich stets existentielle Reden, in denen es darum geht, die eigene Haut zu retten. Und für den Sprecher ist das, was er in diesem Ernstfall sagt, das einzig Sagbare. Es gibt «keinen Rückgang hinter den Wortschatz (oder über ihn hinaus) [...], in dem wir benennen, was für uns zählt [...]. Jeglicher Versuch der betroffenen Parteien, den Anderen zu überzeugen, wird unerbittlich auf die Worte zurückgehen, die auf dem Display des Wortschatzes stehen, von dem man herkommt. Und so sind diese Worte für jeden letzte Worte. Es gibt kein Zurück hinter sie, denn nur durch sie können wir ausdrücken, was Bedeutung für uns hat.»⁹

Aktiviert also die grundsätzlichste aller denkbaren Lebenslagen – in Verteidigung des eigenen Lebens in Freiheit – ein ganz bestimmtes Vokabular, so müssen die geäußerten Worte dennoch nicht unverwechselbar und einmalig sein. Unter Anklage steigt der Gebrauch von Allgemeinplätzen und blassen Begriffen oftmals sogar. Für den Sprecher letzter Worte haben diese eine ganz bestimmte Bedeutung. Für alle anderen sind sie mehrdeutig, oft klingen sie auch bloß nichtssagend. Damit ist freilich das Drama vom unverständenen Angeklagten programmiert. – Was hört das Gericht eigentlich, wenn es dem Angeklagten Gehör gewährt? Anders gefragt: wie läßt sich aus dieser semantischen Enge (dem Gefängnis des eigenen Vokabulars) ausbrechen, in die bestimmte Sprechsituationen offenbar treiben? Rorty hat dafür die Ironie im Angebot. Ob Ironie auch in einer so existentiellen Lage wie dem Strafprozeß hilfreich ist, bleibt allerdings die Frage. Zwar ist eine gerichtliche Verhandlung nicht von vornherein gänzlich ironiefrei, doch steht die Möglichkeit zur Ironie in der Regel den Prozeßbeteiligten zur Verfügung, die ein latent gehaltenes Wissen teilen – in erster Linie also dem juristischen Fachpersonal, Richtern, Staatsanwälten und Verteidigern.¹⁰ Deren Ironie zielt ironischerweise genau auf denjenigen, der an sein Letztvokabular gebunden ist: den Angeklagten. Linguistische Untersuchungen der Sprech-

8 Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M. 1992, S. 127.

9 Rudi Visker: Zum Unbegriff des Politischen. Pluralismus und Mé-Ontologie, in: A. Schäfer, M. Wimmer (Hg.): Selbstausslegung im Anderen, Münster et al. 2006, S. 115–128, hier S. 121.

10 Stephan Wolff, Gepflegte Intransparenz. Zur Funktion von Ironie in der Kommunikation vor Gericht, in: Kent D. Lerch (Hg.): Recht verhandeln. Argumentieren, Begründen und Entscheiden im Diskurs des Rechts (= Die Sprache des Rechts, Bd. 2), Berlin 2005, S. 498–567, hier S. 504.

11 Ebd., S. 500.

12 Bettine Menke betrachtet das Theaterstück von Christoph Marthaler, «Murx den Europäer! Murx ihn! Murx ihn! Murx ihn! Murx ihn! Murx ihn ab! Ein patriotischer Abend», als eine Vorführung des – ansonsten heruntergespielten – Aufwandes, der betrieben werden muß, damit eine Rede-Szene als Rede mit eigener Stimme personal zurechenbar wird (Dies.: Aufpfropfungen der Stimme, Exzitationen, Szenen, erscheint demnächst in: Uwe Wirth (Hg.): Pflöpfen, Impfen, Transplantieren, Berlin 2008).

situationen vor Gericht haben gezeigt, daß Ironie im Gericht stets dann aufkommt, wenn es darum geht, dessen Glaubwürdigkeit (wie auch die von Zeugen) zu erschüttern.¹¹

Die gerichtsinterne Ironie verschärft das Ultimative der Reden vor Gericht also noch. Während die Eingeweihten auf ein unausgesprochenes gemeinsames Wissen rekurren, soll der Angeklagte die Organe der Rechtspflege allen Ernstes in sein Geheimnis einweihen. Die Vorlage für die Ironie liefert er also gleich mit. Denn was höchstpersönlich sein soll und doch oft bloß mit Allergeweltphrasen ausgefüllt wird, gibt Anlaß zu spöttischen Bemerkungen. Nur selten wird ein Angeklagter daher mit denselben ironischen Mitteln kontern wie die, die sich gegen ihn richten. Nur selten wird er den Spieß der Ironie umdrehen und die Glaubwürdigkeit des Gerichts in Zweifel ziehen, wenn er nicht gerade Fritz Teufel heißt. So wird man also kaum je ein ironisches letztes Wort im Gerichtssaal vernehmen.

Ein ironisches letztes Wort vor Gericht verbietet sich geradezu. Die Ironie würde eine Distanz zum Gesagten aufbauen, die hier, wo einer für sich selbst sprechen soll, fehl am Platz erscheint. Zumindest würde sie ihr Ziel verfehlen. Sie würde kein Mitleid erregen. Und darum wird einer, der das Gericht milde stimmen will, kaum je eine Redeform wählen, die das Zitathafte der eigenen Rede herausstellt. Er wird eher alles unternehmen, um sie authentisch wirken zu lassen. Und dies verlangt dem Sprecher einer ultimativen Gerichtsrede noch mehr ab, als bloß Ironie an den Tag zu legen. Er muß jeden Anflug einer ironischen Brechung selbst noch brechen. Er muß das Zitathafte seiner Rede wegzutieren. Sein Spiel muß die Szene überspielen.¹² – Der Angeklagten des besagten Theaterstücks gelang dies sogar auf der Zweitbühne des Gerichts noch «spielend». Sie spielte, daß sie nicht spielte, so wie damals, als sie ihre Richter davon überzeugen mußte, daß sie es ernst meine.

Der Ernst der Lage vor Gericht schließt das Spiel der Worte also nicht aus. Im Gegenteil: die Schauspielerei gehört dazu, auch dort, wo jemand auf ein authentisches Wort in eigener Zunge verpflichtet wird. Seine Worte fallen in eine rhetorisch-theatrale Anordnung, in der es darum geht, bestimmte Affekte des Mitleids und Verständnisses zu erzeugen. Von Rechts wegen stehen dem An-

geklagten als Schauspieler seiner selbst dafür sämtliche Redefiguren und rhetorischen Tricks zur Verfügung – nur eben dieses eine nicht, sich wirklich eines Schauspielers zu bedienen.

III. Fingiert und *sub persona*

Was aber wäre, wenn das letzte Wort tatsächlich von einem Fürsprecher gesprochen werden würde? Cicero kann als der Herausforderer dieser einzigen ultimativen Regel zum letzten Wort gelten. Er hat die Grenze der Fürsprecherlosigkeit in seiner Verteidigungsrede 52 v. Chr. für den notorischen Schläger Milo gesetzt.¹³ Dessen Leute hatten den Kriegsherrn Clodius erschlagen.¹⁴ Es kam zu einer Schlußrede, auch wenn diese nach römischem Prozeßrecht nicht zwingend vorgeschrieben war.¹⁵ Im Prozeß sollten – entgegen der üblichen Reihenfolge – erst die Zeugen vernommen und dann die Anschuldigung formuliert werden. Darauf sollte die Widerrede folgen. Für diese Entgegnung hätte es ausgereicht, wenn Cicero im Namen seines Mandanten aufgetreten wäre. Doch hatte dieser das Geschehen vor Gericht mit derart unerschütterlicher Miene verfolgt, daß eine Für-Sprache im emphatischen Sinn unmöglich geworden war. Was sollte für diesen Rohling sprechen?

Um die Diskrepanz zwischen einem indolenten Angeklagten und einem um Gnade bittenden Verteidiger zu lösen, greift der Rhetor am Schluß der Verhandlung zu einem Trick. Er tritt nicht für seinen Mandanten auf, sondern als sein Mandant. Der Verteidiger legt ihm die Worte in den Mund, die diesem Angeklagten, Typ Mafioso, als der Milo dargestellt wird, niemals über die Lippen gekommen wären. – Cicero wäre nicht der gepriesene Redner, wenn er diesen Rollentausch nicht gleich selbst zu einem Argument gemacht hätte. Es sei notwendig, daß er (Cicero) hier am Schluß des Prozesses als Milo spreche, weil dieser zu stolz sei, um Gnade zu erflehen. Denn er (Milo) sei nicht einer von denen, die feige und kläglich um ihr Leben winselten, sondern ein Mutiger und Beherrzter, der unerschrocken dem Tod ins Auge blicke und der gerade deswegen das Erbarmen der Richter verdiene.¹⁶

Nach dieser Umcodierung von Empfindungslosigkeit in Stolz war Platz geschaffen für ein letztes Wort aus dem Mund eines anderen. Er, Marcus Tullius Cicero, könne nicht anders, als für

13 Den Hinweis auf diese Rede entnehme ich Seibert: Gerichtsrede, S. 46.

14 Zu diesen und den nachfolgenden Angaben siehe die Einleitung zur deutschen Übersetzung der Rede gegen T. Annius Milo, in: Marcus Tullius Cicero: Sämtliche Reden, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann, Bd. 6, Zürich und München 1980, S. 320f.

15 Theodor Mommsen: Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, S. 433.

16 Cicero: Sämtliche Reden, S. 373 (Cic. Mil., 92).

17 Cicero: Sämtliche Reden, S. 375 (Cic. Mil., 94). «Ubi, denique tua illa, M. Tulli, quae plurimus fuit auxilio, vox atque defensio?»

seinen heldenhaft schweigenden Mandanten einzuspringen. Sprach's und vergoß die Tränen, die Milo angestanden hätten. Zu sich selbst als Cicero gewandt fährt Cicero als Milo fort: «... wo ist schließlich dein Anteil, Marcus Tullius, der schon so vielen geholfen hat, wo ist die Stimme Deiner Verteidigung?»¹⁷ Das nun ist «Advocatenberedsamkeit» (Mommsen) auf die dialektische Spitze getrieben. Ein als Mandant sprechender Verteidiger beschwört dessen Verteidigungskünste, die gerade in diesem Fall zu versagen drohen. Das Versagen ist ein doppeltes und am Ende keines. Ein Anwalt versagt sich, als Anwalt zu sprechen, um als Mandant das Versagen des Anwalts gerade in seinem Fall in einen Erfolg umzumünzen. Ob dieser Coup gelungen wäre, wissen indes nicht einmal die Götter.

Cicero hat die Rede nämlich nie gehalten. Er hat sie später geschrieben. Was er aufschrieb, kompensierte sein Versagen beim Vortragen des Plädoyers. Die tatsächlich im Prozeß gehaltene Rede soll unsicher und zusammenhanglos gewesen sein, wie das verlorene stenografische Protokoll belegt, das Quintilian noch gelesen hat. Daß die Verteidigungsrede nicht zu den rhetorischen Glanzpunkten Ciceros zählt, ist angesichts der Umstände, unter denen sie gehalten wurde, auch nicht weiter verwunderlich: Es herrschte drei Monate nach dem angeklagten Mord Ausnahmezustand in der Stadt, Milos Widersacher Pompeius hatte den Oberbefehl inne, seine Truppen kontrollieren die Stadt, die Anhänger Clodius' zettelten Tumulte an. Der Prozeß selbst war eine Art Notstandsprozeß: Pompeius hatte ein Sondergesetz erlassen, das ein straffes Verfahren vorschrieb. Auf Zeugenverhöre sollte weitgehend verzichtet werden; an einem Tag sollten die zeitlich jeweils knapp bemessenen Plädoyers von Anklage und Verteidigung gehalten werden. Cicero war der einzige der Verteidiger, der überhaupt Redezeit erhielt. Doch was konnte er ausrichten? Die Verteidigung Milos war aussichtslos, seine Tat erwiesen. Cicero hätte den Fall angesichts der komplizierten Rahmenbedingungen des Prozesses wohl auch gar nicht übernommen, wenn er sich nicht dazu verpflichtet gefühlt hätte, denn Milos Schutztrupp hatte dafür gesorgt, daß er aus der Verbannung zurückkehren konnte. Sein Plädieren auf Freispruch versagte. Die Mehrheit der Richter stimmte dafür, Milo ins Exil nach Massilia (Marseille) zu schicken.

Nach der Niederlage im Prozeß wechselt Cicero also das Terrain. Auf dem Papier entwirft er das Plädoyer, das zu halten politischer Druck und Zeitknappheit ihm versagt hatten. Ob die fingierte Verteidigungsrede zu einem anderen Prozeßausgang geführt hätte? Zweifellos war sie gewagt. Statt vom angreifbarsten Punkt des gesamten Prozesses abzulenken, steuert Cicero genau darauf zu und macht die Skrupellosigkeit des Angeklagten zu einem Argument *pro Milone*, zu dessen Gunsten. Milo soll die nachträglich ausgeheckte Verteidigungsstrategie seines Anwalts im übrigen gar nicht eingeleuchtet haben. Sogar erleichtert soll der exilierte Römer sich darüber gezeigt haben, daß Cicero nicht diese Verteidigungsrede gehalten habe – so bleibe ihm wenigstens die Möglichkeit, Seebarben von einer Qualität zu genießen, wie man sie nur in Massilia antreffe.¹⁸

Wer Seebarben in der Verbannung einer Verteidigung durch Cicero vorzieht, beweist eine ganz gute Intuition für das Risiko, das diese Travestie des letzten Worts in sich birgt. Die Performanz der Performanz des letzten Worts könnte den Bogen schließlich auch überspannen, und der Mandant stünde am Ende doppelt unverteidigt da. Weder wäre er verteidigt durch das eigene letzte Wort noch durch das Schlußplädoyer seines Anwalts. Der prozeßerfahrene Rechtssemiotiker Thomas-Michael Seibert empfiehlt Ciceros Verteidigungscoup jedenfalls nicht zur Nachahmung: das Vergießen fremder Tränen könne seine Wirkung im Wiederholungsfall verlieren.¹⁹

Für die Beurteilung der Vorlage ist Quintilian zuständig. Dem Rhetor gilt Ciceros geschriebene Verteidigungsrede für Milo als Musterbeispiel eines Schlußworts vor Gericht. Es erfülle aufs beste den Zweck, die Richter für den Angeklagten einzunehmen, gerade weil hier der Anwalt als Angeklagter spreche und weine.²⁰ Ein für sich sprechender Angeklagter könne die Affekte weniger gut steuern. Quintilian, dessen Empfehlungen für den Redner auch aus einem modernen Handbuch für Strafverteidiger stammen könnten, setzt daher auf die professionelle Rede des Anwalts, der spricht, als ob er der Betroffene wäre. Besser als dessen eigene Stimme sichert die geliehene des Anwalts die beabsichtigte Wirkung – so «wie ja auch bei den Schauspielern auf der Bühne dasselbe Wort und derselbe Vortrag, unter der Maske [*sub persona*]

18 Ebd., S. 321.

19 Seibert: Gerichtsrede, S. 46.

20 Marcus Fabius Quintilianus: *Institutionis Oratoriae/Ausbildung des Redners* (Erster Teil), hg. und übers. v. Helmut Rahn, Darmstadt 1988, 6.1.26.

21 Ebd.

gesprochen, mehr Kraft zur Erregung der Gefühle entfaltet»²¹, als wenn ein Laiendarsteller ganz ohne rhetorische Schulung zu seiner eigenen Verteidigung auftritt.

Man ahnt angesichts dieses Lobs der Maske, welchen Überforderungen das Schlußwort im heutigen Strafprozeß ausgesetzt ist, der keinen anderen Schauspieler als den in eigener Sache duldet. Der Angeklagte muß nicht etwa so tun, als spräche er für sich selbst, er muß für sich selbst sprechen. Die Maske der Maskenlosigkeit dürfte indes am schwierigsten erhältlich sein; Wahhaftigkeit ist eine der schwersten Rollen. Auch kein Anwalt kann einspringen. Ehe ein Angeklagter nun aber durch übermäßige Theatralisierung oder Artikulation bloßer Worthülsen seine Glaubwürdigkeit aufs Spiel setzt, ergreift er das letzte Wort besser nicht. Unter dem Zwang zur Selbstartikulation bleibt dem Angeklagten, dem man seinen Fürsprecher genommen hat, folglich nur noch ein Verteidigungsmittel, ein letztes, das darin besteht, nicht zu reden. Das Recht zu schweigen tritt im aufgeklärten Prozeß an die Stelle der rhetorischen Rede *sub persona*, unter der Maske. Es wird zum ureigensten Recht gegenüber einer Justiz, die den Angeklagten leibhaftig will, mitsamt seinen Gesten und mit seiner eigenen Stimme, höchstpersönlich und nicht übertragbar. Das Gericht riskiert allerdings viel, wenn es den ganzen Menschen, seinen Körper *und* seine Seele begehrt. Falls nämlich der Angeklagte schweigt, muß das Gericht die Worte finden, die der Angeklagte verweigert. Es muß seinen eigenen Hypothesen glauben, und so kommt es, daß die Frage der Glaubwürdigkeit sich gegen die Justiz selbst wendet. Auf dem Spiel steht mit dem Recht zu schweigen schließlich nicht weniger als das Fundament des gerichtlichen Urteils: die Worte des Angeklagten. Ohne sie kann eine Justiz, die ganz auf die Selbstartikulation des angeklagten Subjekts setzt, eigentlich zu keinem Urteil gelangen.

Akademisches Totenlob

Nachrufe auf Wissenschaftler

Letzte Worte sind in der Aufklärung von gewichtigen Konventionen umlagert: Man traut ihnen gesteigerte Wahrheit zu, da der Sterbende ins Jenseits voraus sieht; Schöngelster erwerben sich säkulare Unsterblichkeit durch ein letztes *bon mot*; Libertins beweisen durch gelassenen Humor ihre Überzeugungstreue zum Denkraum der Physiologie; Lutheraner ermessen den Grad der Seelenruhe und damit die Aussichten auf ewige Seligkeit; Juristen schließlich bestehen auf klaren Worten, da nur der vernünftige letzte Wille vermögenswirksame Relevanz erhält. Trotz dieser Bedeutungslast besitzt die todesnahe Rede die seltene Fähigkeit, zum geflügelten Wort zu werden. Letzte Äußerungen werden schnell mündlich verbreitet, aber auch immer wieder schriftlich fixiert – unausweichlich ist ihre Erwähnung in Nachrufen.

Gelehrtennachrufe sind ihrerseits stark an der Zirkulation von Meinungen beteiligt. Sie stehen von allen Spielarten der Trauerliteratur der rhetorischen Tradition der antiken Lobrede oder Panegyrik am nächsten.¹ Da der Redner sein Lob auf die Wertesysteme des Publikums zuschneiden muß, erschließen sich diese Texte nur im Zusammenhang mit den jeweiligen Meinungshoheiten und festlichen Situationen. Die Redekonventionen der universitären Geselligkeit hat William Clark als einen akademischen Machtfaktor ersten Ranges bezeichnet.² Gerade auch der vom Tod gezeichnete Klatsch, das nebensächliche Geplauder, der vergesellschaftende Spott, diese ganze schlecht beleuchtete Szene alltäglicher Parteilichkeit spielt eine nicht unerhebliche Rolle bei der Formierung wissenschaftlicher Kollektive und Schulen. Nachrufe erzeugen nicht nur «große Männer», sondern vor allem deren Gefolgschaften.

Akademische Feiern

Die Tradition der Rhetorik deutet bereits darauf hin: Akademische Gedenkreden werden in erster Linie für Versammlungen verfaßt. Neben Rektoratsübergaben, Einweihungen und Jahrestagen waren Nachrufe vor allem fest in den Ablauf großer Begräbniszüge und öffentlicher Sitzungen der Akademien integriert.

1 Die ungebrochene Tradition der akademischen Lobrede, die gegenüber der Leichenpredigt eigene Formen bewahrt, belegen Ralf Georg Bogner: Der Autor im Nachruf. Formen und Funktionen der literarischen Memorialkultur von der Reformation zum Vormärz, Tübingen 2006, und Uwe Bredehorn: Marburger Universitätslehrer im Spiegel der Trauerschriften, in: Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften, hg. von Rudolf Lenz, Bd. 3, Marburg 1984, S. 163–193.

2 Vgl. William Clark: Academic Charisma and the Origins of the Research University, London/Chicago 2006.

- 3 Christian Lünig: *Theatrum Ceremoniale historico-politicum*, Leipzig 1720, Bd. 2, S. 1356.
- 4 Die Aufbesserung akademischer Reputation erschien dem Berichterstatter Lünig notwendig, da dem Rektor einer Universität juristische Vollmachten über junge Fürsten und zuweilen Prinzen eingeräumt waren. Vgl. ders.: *Vom Ceremoniel bey Akademischen solennen Actibus*, in: Lünig: *Theatrum*, Bd. 2, 1720, S. 1341.

Akademische Feste als Anlässe freundschaftlicher Durchmischung und Egalität zu verstehen, wäre jedoch in historischer Hinsicht fahrlässig. Zu deutlich wurde bei diesen Zusammenkünften Rangfolge vorgeführt und soziale Ordnung inszeniert. In Prozessionen etwa war eine strikt lineare Abfolge einzelner Universitätsangehöriger festgelegt. Das Fest erfordert die räumliche Darstellung vorgestellter Autoritäten und ermöglicht damit das Ansehen des Ansehens. In Christian Lünigs 1720 erschienenem *Theatrum Ceremoniale*, einer zweitausendseitigen Sammlung historischer Festordnungen, die der Leipziger Rechtshistoriker aufstiegswilligen Meritokraten ans Herz legte, fallen die akademischen Aufzüge, im Gegensatz zu den wenigen aufgenommenen juristischen Zeremonien, kaum aus dem Rahmen. Sie fügen sich vielmehr nahtlos in die Darstellung des europäischen Hofzeremoniells ein.

So heißt es in einem Bericht von der Einweihung der Universität Halle im Jahr 1696, daß zunächst der Kurfürst Friedrich Wilhelm von den akzeptabel berittenen Studenten weit vor der Stadt Halle begrüßt und mit Musik zur Ehrenpforte geleitet worden sei. Bei der Machtübergabe seien die Ordinarien – unter anderen Georg Ernst Stahl, Christian Thomasius und August Hermann Franke – von jeweils zwei adeligen Würdenträgern vor den Altar der Hauptkirche geführt worden. Es folgten ihnen, so berichtet Lünig weiter, «acht Herren Grafen, so auf der neuen Universitäre studiereten, so die Insignia auf so viel Carmosin-Sammeten und mit güldenen Frangen besetzen Polstern trugen».³ Die Herrschaftszeichen der wissenschaftlichen Welt – Zepter, Schlüssel und die genehmigenden Urkunden mit königlichem Siegel – wurden dem Lehrkörper übergeben, nachdem dieser, vertreten durch seine renommiertesten Köpfe, mit erhobener Hand im Halbkreis um den Thron einen Schwur geleistet hatte.⁴

Die Souveräne konnten nicht nur Macht verleihen, sie konnten sie auch entziehen. Dies zeigt der Fall des Aufklärungsphilosophen Christian Wolff, der 1723 durch ein königliches Machtwort und unter Androhung des Stricks Preußen und die Universität Halle verlassen mußte. Die Gelehrtenrepublik reagierte mit Empörung auf den Übergriff, mehrere Regenten boten dem Ver-

triebenen eine neue Wirkungsstätte an. Schon bald nach der Machtübernahme Friedrichs II. wurde Wolff durch fürstliche Ehrungen entschädigt: Bei seiner Rückkehr nach Halle empfing man ihn weit vor den Stadttoren, das Volk säumte die Straßen, eine Münzprägung verewigte den Tag als denkwürdiges Ereignis. Friedrich II. hatte zudem den vormaligen Erzfeinden Wolffs einen sofortigen Antrittsbesuch bei dem zurückgekehrten Philosophen befohlen.⁵ Die Choreographie folgte offensichtlich den Gepflogenheiten militärischer Triumphzüge, nur daß Sieger wie Besiegte Ordinarien der Universität Halle waren.

Die Verbannung Wolffs wurde aber auch deshalb zu einem wichtigen öffentlichen Vorfall, weil sich seine Anhänger gegen politischen Widerstand positionieren konnten. So berichtet Johann Christian Gottsched in seinem Nachruf auf Christian Wolff von einer Schaumünze, die Ernst Christoph von Manteuffel, preußischer Kabinettsminister und Diplomat, zur Gründung der *Alethophilen Gesellschaft* 1736 herausgegeben hatte. Auf der Personenmedaille waren Leibniz und Wolff unter dem damals noch horazischen Motto «sapere aude!» dargestellt. Gottsched interpretierte die Prägung als wissenschaftspolitische Geste: «Die Absicht dabei war, die Freunde und Liebhaber der Leibnitz-Wolffschen Philosophie gleichsam zu vereinigen, und zu Vertheidigung und Ausbreitung der Wahrheit aufzumuntern.»⁶

Nicht jedes akademische Fest war jedoch ernst gemeint und affirmativ. Auch die kleinen polemischen Vorfälle und parodierten Inszenierungen waren wichtiger Bestandteil universitärer Machtverhältnisse. Wie der Philosophiehistoriker der diskursiven Regelverletzung, Martin Mulsow, betont, konnte die soziale Ordnung in diesen kleineren akademischen Ritualen nicht nur bestätigt, sondern auch destruiert werden.⁷ So etwa während einer *pompa funebris*, die der entlassene Kieler Rechtsprofessor Peter Friedrich Arpe veranstaltete. Bei diesem 1724 stattfindenden parodierten Prunkbegräbnis wurde mit pathetischem Klamauf die Würde der Universität zu Grabe getragen. Die bei öffentlichen Inszenierungen üblichen Allegorien standen nicht mehr für *Prudentia*, *Iustitia* oder Ländereien ein, sondern waren angeblich höchst unflätig ausgefallen.

5 Johann Christian Gottsched: Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Hr. Christian des H.R.R. Freyherrn von Wolff, [Halle 1755], in: Gesammelte Werke. Hg. von Hans Werner Arndt, Abt. I, Bd. 10, Hildesheim 1980.

6 Ebd., S. 104. Zur Gesellschaftsgründung vgl. Stefan Lorenz: Wolfianismus und Residenz. Beiträge zur Geschichte der Alethophilen in Weißenfels, in: Detlef Döring / Kurt Nowak (Hg.): Gelehrte Gesellschaften im mitteleutschen Raum (1650–1820), Bd. 3, Stuttgart 2002, S. 113–145, und Detlef Döring: Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft der Alethophilen in Leipzig, in: ders./Kurt Nowak (Hg.): Gelehrte Gesellschaften im mitteleutschen Raum (1650–1820), Bd. 1, Stuttgart 2000, S. 95–150.

7 Martin Mulsow: Unanständigkeit, Mißachtung und Verteidigung der guten Sitten in der Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit, in: ders.: Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2007, S. 2 f.

8 Rudolf Malter (Hg.):
 ‚Denken wir uns aber ver-
 pflichtet...‘ Königsberger
 Kant-Ansprachen 1804–1945,
 Erlangen 1992, S. 18f.

Schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts fanden jedoch zunehmend Gedenkveranstaltungen für herausragende Wissenschaftler statt, die weder auf das soziale Prestige der Aristokratie noch auf die Gunst der politischen Machthaber rechneten, sondern sich allein auf die intellektuelle Autorität des Verstorbenen bezogen. Wenn hier noch von Königen oder Hoheit die Rede war, dann als unschädliche Metapher, die man sich in freundlicher Bonhomie angeeignet hatte.

Diese Gedächtnisfeiern konnten selbst dann Wirkung zeigen, wenn eine Philosophie und der Entwurf eines Personenkultes so schmerzlich divergierten wie im Falle der «Bohnen-Könige», die sich dem Andenken Kants verschrieben hatten. Ernannt wurde dieser König durch die Aleatorik einer in Kuchenstücken versteckten Hülsenfrucht. Sie löste einem Auserwählten die Sammlungsbestände des großen Toten zu, die er folglich in seinem Haus aufbewahren durfte. Zudem verfügt er wie ein Karnevalsprinz über einen Adjutanten und bestimmte für ein Jahr die Abfolge der Feste.⁸

Anders bei Carl Linné: Hier wurde der Begründer der botanischen Taxonomie selbst von seinen Anhängern zum «roi des fleurs» stilisiert. Kurz nach seinem Tod im Jahre 1778 fanden in Bordeaux erste öffentliche Ehrungen statt, in Paris wurde die erste Linné-Gesellschaft gegründet. Zehn Jahre später folgte ein Kreis von Naturhistorikern um Christian Friedrich Ludwig in Leipzig diesem Vorbild. Bald waren in Uppsala, in Provinzstädten, ja sogar in Übersee Schwestergesellschaften zu verzeichnen. Für die Festkultur der Linné-Gesellschaften war dabei die gesuchte Nähe zur Natur typisch. Zu Linnés Geburtstag am 24. Mai traf man sich zu ländlichen Versammlungen, Pflanzenbestimmungen und Banketten, schmückte die Veranstaltungsorte mit Blumengruppen in 24 Klassen, wobei der Spezies *Linnaea borealis* besondere Bedeutung zukam, und sprach um 13:30 Uhr simultan in allen Sektionen einen Toast aus. Es folgten Oden, Elogien, Hymnen und Getränke auf den unsterblichen Ordner der Natur. Die Bedeutung dieses Netzwerks von Linné-Anhängern ging nach Ansicht des französischen Biologiehistorikers Pascal Duris über pittoreske Folklore weit hinaus. Ihm zufolge hat die Gesellschaft vor allem

der Abwehr der konkurrierenden Taxonomie Jussieus gedient und der Anerkennung der linnéschen Klassen als internationalem Standard Vorschub geleistet.⁹

Es ist bei weitem nicht das einzige Beispiel, das zeigt, wie die Naturwissenschaften durch akademische Feste und Gedenkveranstaltungen Verbreitung fanden. Für die Entwicklung der Naturwissenschaften im deutschsprachigen Raum waren die jährlichen Versammlungen der *Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte* maßgeblich. Ihr Gründer, der Naturphilosoph Lorenz Oken, wollte mit diesen Treffen nicht allein die Einheit der Naturwissenschaften stärken, sondern zugleich die nationale Einheit vorwegnehmen. Daher wählte man ab 1817 jedes Jahr eine andere Stadt als Veranstaltungsort und legte Wert auf Wirtshausbesuche und gemeinsamen Gesang.

Diese romantische Geselligkeit wurde jedoch schnell von den Ereignissen überholt. 1828 mußte Alexander von Humboldt als Gastgeber in Berlin bereits die größten Lokalitäten der Stadt nutzen. Die Besucher wollte man durch Festschmuck beeindrucken: durch geographische Darstellungen der Herkunftsländer aller Anwesenden, Theaterprospekte mit den Namen anerkannter Vorläufer und den zur Subskription angebotenen Gedenkmünzen auf Naturwissenschaftler.¹⁰ Freilich blieb der König wichtigste Quelle von Anerkennung, auch wenn in den Facksektionen wie schon beim Dekor der wissenschaftliche Respekt im Vordergrund stand. Diese Auffassung vertrat auch der britische Konstrukteur, Mathematiker und Vordenker analytischer Rechenmaschinen, Charles Babbage. Er hielt seiner Nation lobend vor, wie sehr sich in Berlin politische Eliten unter die Naturforscher gemischt hätten. Gelegenheit dazu hatte es bei einem abendlichen Festbankett für 1200 Teilnehmer gegeben. Tagsüber fungierten sichtbar getragene Orden als Statthalter dieses Wohlwollens der Souveräne: «Bei dem großen Treffen der Gelehrten (philosophers) in Berlin 1828 [...] wurde der Respekt, in dem Berzelius, Oersted, Gauß und Humboldt in ihren jeweiligen Ländern standen, durch die Orden, die ihnen von den Regenten von Schweden, Dänemark, Hannover und Preußen verliehen worden waren, augenfällig.»¹¹

9 Pascal Duris: *Sous la Bannière Linnéenne. Le Culte de Linné en France et à l'Étranger au XIX^e Siècle*, in: *La Mise en Mémoire de la Science*, hg. von Pnina G. Abir-Am, Amsterdam 1998, S. 251–263.

10 Max Pfannenstiel: *Kleines Quellenbuch zur Geschichte der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte*, Berlin u. a. 1958.

11 Charles Babbage: *Reflections on the Decline of Science in England and on some of its Causes (1830)*, in: *The Works of Charles Babbage*, hg. von Martin Campbell-Kelly, Bd. 7, London 1989, S. 101.

- 12 Heinrich Schipperges: Weltbild und Wissenschaft. Eröffnungsreden zu den Naturforscherversammlungen 1822–1972, Hildesheim 1976, S. 34.
- 13 Berichte der Deutschen Chemischen Gesellschaft 54 (1918). Anhang von B. Lepsius, S. 49.
- 14 Annie Petit: La Commémoration de l’Héritage Scientifique dans le Positivisme. Théories et Pratiques, in: La Mise en Mémoire de la Science, hg. von Pnina G. Abir-Am, Amsterdam 1998, S. 159–187.
- 15 Pnina Abir-Am/A. Clark (Hg.): Commemorative Practices in Science. Historical Perspectives on the Politics of Collective Memory, Chicago 1999, S. X.

30 Jahre später fand die Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in der Karlsruher Orangerie statt, die der Großherzog von Baden eigens hatte herrichten lassen. Entstanden war ein moderner Tempel für 1300 Naturkundige: «Vom botanischen Garten aus betraten die Naturforscher einen runden Vorsaal mit gewölbter Glaskuppel. In den Nischen sah man auf bunten Wandfeldern die Wappen der Städte der bisherigen Versammlungen. Gegenüber der Eingangstür zum Sitzungsaal thronte «die kolossalste Statue des Aristoteles», in den vergrüneten Nischen standen die Büsten von Linné, Berzelius, Cuvier, Humboldt. Die beiden Tribünen neben der erhöhten Rednerbühne waren geschmückt mit den Büsten von Kepler und Jussieu. Von der Decke wehten die Fahnen der 24 Staaten, in welchen für die Wissenschaft Bedeutendes geleistet worden. Das letzte Drittel der Halle stieg amphitheatrisch auf.»¹² Glaskuppeln und Portraits prägten die Veranstaltungsräume im Jahrhundert der Festreden allerorten. Ob beim «Anilinfest» zu Ehren eines chemischen Farbstoffs,¹³ in den zahllosen Humboldt-Vereinen, bei den Monisten oder auf Weltausstellungen: Überall traf man auf Nachbildungen der wichtigsten Köpfe.

Noch deutlicher werden die religiösen Zitate bei den Gedenkveranstaltungen der Positivisten. Zur Installation wahrer Humanität stellt Auguste Comte immer wieder wissenschaftliche Revolutionäre als Vorbild auf. Ihre Erinnerung wurde durch Biographien, Feiern und Denkmalinitiativen vergegenwärtigt – Pilgerreisen, «Heiligen»-Kalender und Katechismen wurden entworfen. Erst Émile Littré und seine positivistische Fraktion lehnten die Gedenkriten als theologieförmig ab.¹⁴ Die feierliche Nutzung der Todestage berühmter (Natur-)Wissenschaftler hat dies nicht aufhalten können.¹⁵

Gelehrte Selbstbehauptung im Louvre

Institutionalisiert wurde dieses Totengedenken in den öffentlichen Nachruf-Lesungen der Akademien. Bereits seit 1699 gehörte die Veröffentlichung von Elogen auf Wissenschaftler zu den festen Gepflogenheiten der *Académie des Sciences* in Paris. Die Lobreden auf Mitglieder der französischen Akademien wurden in der Regel von ihren Sekretären verfasst. Qua Amt waren überraschend viele Personen hierzu verpflichtet, die als Naturwissen-

schaftler und Aufklärer bekannt geworden sind: der Cartesianer Bernard le Bovier de Fontenelle, der Mathematiker Jean leRond d'Alembert, der Aufklärer Jean Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet und später die bedeutenden Lebenswissenschaftler Georges Cuvier und Pierre Flourens.

In der *Encyclopédie* ging man so weit, die Textsorte Eloge gleich ganz für die Akademiker zu reklamieren. So weist der Registerband militärische Lobreden nicht nur lediglich als Unterpunkt aus, sondern spricht ihnen zugleich die Legitimität ab, da diese «prostitué aux crimes heureux des conquerans»¹⁶ – den glücklichen Verbrechen der Eroberer ausgeliefert – seien. Der marginal platzierte Hochmut zeigt in mehrfacher Hinsicht den usurpatorischen Reiz, von dem die Praxis des Gelehrtenachrufs in Frankreich so oft zehrte.

In keinem anderen Land waren die *Éloges funèbres* ein so eindeutiges Privileg der Hocharistokratie, der gekrönten Häupter und der hohen Militärs. Die Eloge war den politischen Gewalten keineswegs «ausgesetzt» oder «zum Mißbrauch überlassen». Sie erschien vielmehr über Jahrtausende stets im Gefolge des militärischen Sieges. Wenn die Enzyklopädisten das Genre für sich und die Gelehrten reklamierten, so handelte es sich um eine dezidierte Umnutzung höfischer Repräsentationstechniken.¹⁷

Das Oxymoron von den «glücklichen Verbrechen» der Eroberer ist nur auf den ersten Blick eine wohlwollende Formulierung, die mitfühlend-moralisch sowohl die Opfer als auch die politischen Notwendigkeiten bedenkt. Immerhin wurde der Schwertadel mit Verbrechen in Verbindung gebracht, sollte sich der Gelehrte vom Höfling als Macht- und Reputationskonkurrenten deutlich abheben. In Condorcets Elogen erschienen Gelehrte somit als einfache, offene, grundehrliche, sich für ihre Arbeit aufopfernde Wissenssucher, die weder Intrigen, noch die unzuverlässige Verstellung kennen.¹⁸ Unter brachialer Bemäntelung aller gerade an der Akademie ausbrechenden literarischen Fehden boten die Machthaber des Wortes den beschaulichen Anblick autarker Schäfer. Gerade dieser recht einfache Dualismus sollte die öffentlichen Selbstportraits der Akademien noch lange beherrschen. So hat Dorinda Outram etwa anhand von Georges Cuviers Elogen¹⁹ nachgezeichnet, wie dieser die Autorität der Naturwissenschaften in der

16 *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Registerband 1, hg. von Pierre Mouchon, Paris 1780, S. 575.

17 Diesen Aneignungsprozeß beschreibt Jean-Claude Bonnet als «subversion symbolique». Hier von «adaption symbolique» zu sprechen, wäre gleichfalls denkbar. Vgl. Jean-Claude Bonnet: *Les morts illustres. Oraison funèbre, éloge académique, nécrologie*, in: *Les lieux de mémoire*, hg. von Pierre Nora, Bd. 2, Paris 1997, S. 1831–1854.

18 Martina Schmode: *Zwischen Elfenbeinturm und Staatsdienst. Naturwissenschaftler des Ancien Régime im Spiegel von Condorcets Éloges des Académiciens*, Berlin u. a. 1995.

19 Dorinda Outram: *The Language of natural power. The «Eloges» of Georges Cuvier and the public language of nineteenth century science*, in: *History of Science* 36 (1978), S. 153–178.

- 20 Antoine Léonhard Thomas: *Essay sur les éloges*, Bd. 2, S. 127.
- 21 Louis-Sébastien Mercier über eine Eloge d'Alemberts, in: *Tableau de Paris*, Bd. VIII, Paris 1783, S. 29. «Mais, où parle-t-il ? Au Louvre. M. d'Alembert est le courtisan de la vérité.»
- 22 Voltaire: *Le Siècle de Louis XIV*, in: ders.: *Œuvres Historiques*, hg. von R. Pomeau, Paris 1957, S. 1163. «Les éloges qu'il prononça des académiciens morts ont le mérite singulier de rendre les sciences respectables.»

«reinen» Macht der Natur zu begründen suchte und die Forschung von der «schmutzigen» Macht der Herrschaftssphäre ausnehmen wollte. Im Gegensatz zu den Heerführern, deren große Tat darin bestand, sich blind Fortuna anzuvertrauen, im Gegensatz auch zu den Adeligen, die das Glück der hohen Geburt genossen, im Gegensatz schließlich zu all jenen, die bei Hofe Fortune machen wollten, waren die Wissenschaftler auf Vergünstigungen nicht angewiesen. Was sich hier als Gegenbegriff zu den «glücklichen Verbrechen» ankündigte, war das «wahre Verdienst» der arbeitssamen, selbstlos tätigen und in den expandierenden Bürokratien nützlichen Gebildeten.

Antoine Léonhard Thomas, der historische Lobredner der Lobrede, hat in seinem ausgreifenden *Essay sur les Éloges* diesen entscheidenden Schwenk ebenso hervorgehoben wie gewürdigt: «Dreitausend Jahre waren notwendig, bis die Menschen realisierten, daß ein tugendhafter Mann, der sechzig Jahre damit zugebracht hat, sich zu bilden und sein Land aufzuklären, einige Anerkennung von der Menschheit erwarten dürfte.»²⁰ Auch wenn Thomas das Tribunal der Öffentlichkeit einbezog: die eigentliche Nachfrage um Anerkennung richtete sich auch bei ihm noch an den König. So urteilte auch der kritische Zeitzeuge Louis-Sébastien Mercier. Er erinnerte daran, wo diese Argumente gegen das Geburtsrecht vorgebracht wurden: «Aber wo sprach er? Im Louvre. D'Alembert ist die Hofschanze der Wahrheit.»²¹

Auch wenn die Laudatoren nicht auf die Anerkennung der sozial höher Stehenden verzichten konnten, so trat doch immer häufiger die Öffentlichkeit als ein alternatives Legitimationsfeld hinzu. In diesem Sinne lobt Voltaire die Elogen Fontenelles: «Den Elogen, die er auf verstorbene Akademiker hielt, gebührt das einzigartige Verdienst, den Wissenschaften Ansehen zu verschaffen.»²² Selbst noch innerhalb der Wissenschaft konnten Nachrufe dazu dienen, die Distinktionskriterien zu verhandeln und zu verändern, wie die Rezeption einer Eloge auf Newton zeigt. In England setzte man bereits ganz auf die neue Himmelsmechanik, während in Frankreich noch Descartes Wirbeltheorie hoch im Kurs stand. Die Partei Descartes' hatte jedoch den Vorteil, einen hochversierten Laudator in ihren Reihen zu haben, dessen Urteil man in England mit Neugier entgegenschah: «Man begehrte hier

die Eloge auf Newton, die Fontenelle in der *Académie des Sciences* vorgetragen hatte, zu lesen und übersetzte sie ins Englische. Fontenelle ist der Richter aller Gelehrten («philosophes»), und man erwartete in England das Urteil einer feierlichen Überlegenheits-erklärung zugunsten der englischen Philosophie. Als man aber festgestellt hatte, daß er Descartes mit Newton verglich, erhob sich die ganze *Royal Society* Londons: Weit entfernt davon sich mit dem Urteil abzufinden, kritisierte man die Rede vielmehr.»²³ An der *Royal Society* in London wurden die Elogen Fontenelles so lange als legitimatisches Instrument oder Schiedsspruch gehandelt, wie sie die bestehenden Wertungen stützten. Als jedoch der britische Nationalwissenschaftler Newton nicht uneingeschränkt anerkannt wurde, zerfiel auch die Akzeptanz.

Eine neue Dimension erhielten die öffentlichen Tribunale durch die Entscheidung der *Académie française*, ab 1758 einen Redewettbewerb einzuführen. Zusätzlich zum Lob des Königs und der kürzlich verstorbenen Mitglieder wurde ein Preis auf die beste Eloge eines zuvor bestimmten großen Mannes ausgelobt und vor großem Publikum entschieden.²⁴

Wie die Rezeption der Eloge auf Newton zeigt, hing der Erfolg solcher Reden stark von der Zustimmung der Zuhörerschaft ab. Gelingende Rhetorik konnte jedoch, wie Mercier es bei einem Auftritt d'Alemberts beobachtete, ein feines Einverständnis aller Anwesenden herstellen: «Er sagte fast nichts, aber man sah, worauf er hinaus wollte; man verstand ihn in seinen kleinen Anspielungen und man applaudierte.»²⁵ Gerade weil man zwischen den Zeilen lesen, Andeutungen entschlüsseln und Wertungen erst errahnen mußte, gewann dieser nur Kennern zugängliche Konsens den Charakter eines Ereignisses. Das Kollektiv quittierte diese gemeinsame Überzeugung mit Applaus.

Dieser Beifall hatte sich jedoch in der öffentlichen Wahrnehmung bisweilen soweit vor die wissenschaftliche Arbeit der Akademie geschoben, daß sie als Institution des Selbstlobs bspöttelt wurde – so etwa von dem Machttypologen und Pariskenner Montesquieu in seinen «Persischen Briefen». Er ließ in diesen angeblich aufgefundenen Berichten einen persischen Reisenden über die Absonderlichkeiten von Paris staunen: «Ich habe von einer

23 Voltaire: *Lettres écrites de Londres sur les Anglois*, Basel 1734, 14. Brief, S. 107f.

24 Volker Schröder: *Entre l'oraison funèbre et l'éloge historique. L'hommage aux morts à l'Académie française*, in: *MLN* 116 (2001), S. 684.

25 Louis-Sébastien Mercier: *Le Saint Louis*, in: ders.: *Tableau de Paris*, Bd. VIII, Paris 1783, Reprint Genf 1979, S. 28. «Il ne dit presque rien, mais on voit ce qu'il voudrait dire; on l'entend dans ses petites allusions, et l'on bat les mains.»

- 26 Charles Louis de Secondat de Montesquieu: *Lettres Persanes*, hg. von Paul Vernière, Paris 1963, Brief 73, S. 156.
- 27 Schmode: Zwischen Elfenbeinturm und Staatsdienst, S. 102.
- 28 Friedrich Schulz: Zwei Briefe über eine öffentliche Sitzung der Académie française. In: *Neues Deutsches Museum*. Hg. von Heinrich Christian Boie. I (1789–1790), S. 86.
- 29 Ebd., S. 88. «Il est plus difficile d'entrer ici, que d'être reçu.»

Art Tribunal reden hören, das man die *Académie française* nennt. Es gibt auf der Welt nichts weniger respektiertes. [...] Diejenigen, aus denen die Akademie zusammengesetzt ist, haben keine andere Funktion als ohne Unterlaß zu klatschen; das Lob wird sich wie von selbst in ihr ewiges Geplauder mischen und sobald sie in die Mysterien initiiert sind, wird sie eine Lobeswut («fureur panegyrique») erfassen, die sie nicht mehr verläßt. [...] Dies sind die Seltsamkeiten, die wir in unserem Persien nicht kennen. Wir haben keinen für diese bizarren und einzigartigen Einrichtungen geeigneten Geist; wir suchen immer die Natur in unseren einfachen Sitten und naiven Manieren.»²⁶ Unschwer erkennt man in diesem vorrousseauistischen Persien das aufklärerische Gegenbild zur *Académie française*. Erhob diese Anspruch darauf, ein auserwählter Ort der Gleichheit zu sein, identifizierte Montesquieu gerade im akademischen Beifall die «schmutzige» Macht, wenn nicht der Politik, so doch der Diskurspolitik.

Die eigene Anwesenheit bei diesen Gedenklesungen und Redewettbewerben war aber nicht die einzige Möglichkeit, von den öffentlichkeitswirksamen Ereignissen zu erfahren. Die Elogen fanden zunehmend ihren Weg in die Akademiejournalle und erschienen als eigenständige Drucke. Zusätzlich rezensierte man sie zuweilen in der Rubrik «spectacle».²⁷ Dieses journalistische Echo drang schließlich bis in deutsche Zeitschriften. Friedrich Schulz, der viele renommierte Aufklärungsjournale mit Reiseberichten und Romanen im Zeitgeschmack bestückte, berichtete im *Neuen Deutschen Museum* ausführlich von einem Feiertag des Revolutionsjahrs: «ein sehr festlicher Tag für Paris. Alles war an demselben in Bewegung. Das Volk hörte Messen und war bei Prozessionen, die gebildeteren Klassen wohnten der Sitzung der *Académie française* bei, und ergossen sich wieder unter das Volk, um die Gemäldeausstellung zu mustern, und das große Concert in den Gärten der Tuileries anzuhören.»²⁸ Es gehörte zur Choreographie dieser öffentlichen Akademiesitzung, daß nicht jeder zugelassen wurde. Allein das Wissen um diese Barrieren gehörte schon zum guten Ton, so daß der Berichterstatter es nicht lassen konnte, ein Bonmot zu zitieren: «Es ist schwieriger hier einzutreten, als aufgenommen zu werden.»²⁹

Neben der absichtlichen Verknappung des Zugangs vermutete der Korrespondent kalkulierte Arrangements schöner Frauen, die das Publikum zu einer Attraktion für sich selbst machten. Am Tag der Feier des geheiligten Königs Ludwig wechselte 1789 einer der 40 beehrten Sessel der Akademie todesbedingt den Inhaber. Der Neuankömmling hielt eine Lobrede auf den Verstorbenen, der Sekretär der Akademie lobte nun seinerseits den Ausgewählten; so hatte sich das öffentliche Einpassungsritual um 1674 entwickelt. Bedeutung und Wirkung dieser Anerkennungsreden dürften über die Jahre variiert haben. Der Berichterstatter Schulz jedenfalls hielt es in seinem Bericht von dem Ereignis keineswegs für angebracht, den Inhalt des Vortrags auch nur in Umrissen anzudeuten. Einzig und allein das Stichwort von «den herrlichen Folgen der Aufklärung»³⁰ wurde als Begründung für einen zehnmütigen Applaus zitiert, bei dem im Auditorium «lebhaftes Zufriedenheit» und «herzliche Freude» zu verzeichnen waren. Der Lobredner hatte offensichtlich resonanzfähige Reizworte eingestreut und die Meinungen der Anwesenden bestätigt. Im Applaus wurde ein Konsens erlebbar, der vordem womöglich nur vage bestanden hatte. Was zur Erhebung der Applaudierenden beigetragen haben mag, war das Zukunftsversprechen, das ihrer Partei durch die Aufklärung gemacht wurde: Perfektibilität des menschlichen Geistes, gesellschaftlicher Fortschritt und Verbesserung der sozialen Lage. Nützlichkeit mündete hier noch nicht in konkrete technische Innovation, Bildung des Geistes war noch keine biedermeierliche Privatveranstaltung.

Gegen Ende der öffentlichen Sitzung standen der Abbé de Barthelemy und der Chevalier de Boufflers als Akteure eines seltsamen Theaters der Zustimmung im Zentrum einer begeisterten Feier: «Ich darf Ihnen wohl nicht erst sagen, daß der Beifall, der jetzt laut wurde, mehr als stürmisch war. Mit einer Art von Trunkenheit, die man in den französischen Parterren aller Art findet, hefteten sich alle Blicke bald auf den Lobredner, bald auf den Gelobten, und beide genossen des Triumphes, die Anbetung ihrer Mitbürger auf eine Weile gefesselt zu haben.»³¹

30 Ebd., S. 101.

31 Ebd., S. 116.

- 32 So etwa in der Naturforschenden Gesellschaft Danzig, der nach ihrem Vorbild gegründeten Gesellschaft Naturforschender Freunde Berlin, der Königlich Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften zu Prag und seltener an der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft.
- 33 Annett Fiedler: Die Physikalische Gesellschaft zu Berlin. Vom lokalen naturwissenschaftlichen Verein zur nationalen Deutschen Physikalischen Gesellschaft, Wittenberg 1998, S. 91f.
- 34 August Wilhelm Hofmann: Zur Erinnerung an vorangegangene Freunde. Gesammelte Gedächtnisreden, 3 Bde., Braunschweig 1888.
- 35 Eberhard Lämmert hat darauf hingewiesen, daß die Literatur- und Sprachkritik des Königs unbedingt auch als Wissenschaftspolitik gelesen werden sollte. Eberhard Lämmert: Friedrich der Große und die deutsche Literatur, in: Geist und Macht. Friedrich der Große im Kontext der europäischen Kulturgeschichte, hg. von Brunhilde Wehinger, Berlin 2005, S. 21f. Über Friedrich II.: De la littérature allemande; des défauts qu'on peut lui reprocher; quelles en sont les causes; et par quels moyens on peut les corriger, Berlin 1780.

Souveräne Destruktion

Auch im deutschsprachigen Raum bestand kein Mangel an Lobreden, in denen man Naturhistoriker, Geometer und Philosophen auf ein Podest zu heben versuchte. Neben den Universitäten waren es vor allem die großen Akademien in München, Göttingen und Berlin, an denen konstant Nachrufe produziert wurden. Die Landessprache nutzte man dabei allerdings nur in München: In Göttingen hielt man der älteren Tradition der lateinischen Lobrede die Treue, Berliner Akademiker waren lange Zeit auf Französisch als Publikationssprache festgelegt.

Erwähnenswert ist zudem das dichte Netz naturkundlich oder experimentell orientierter Fachvereine, bei denen man aller Orten auf Nachrufe trifft.³² Eher sporadisch finden sie sich bei ortsunabhängigen Vereinigungen wie der *Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte* oder der *Leopoldina*, die jedoch Lebensläufe ihrer Mitglieder archivierte. Rege war die Gedenkpraxis hingegen an den im 19. Jahrhundert entstehenden disziplinentorientierten Fachgesellschaften, etwa der Vorläuferorganisation der *Deutschen Physikalischen Gesellschaft*³³ oder der *Deutschen Chemischen Gesellschaft zu Berlin*, wo der Strukturchemiker August Wilhelm Hofmann den Löwenanteil der Nachrufe bestritt.³⁴

Gleichwohl unterschied sich der Ton dieser Nachrufe stark von dem in Frankreich üblichen – das Lob hatte hier nicht nur blässere Züge; es hatte überhaupt wenig Zug. Deutsche Gelehrte wurden gewürdigt, weil sie den Anforderungen von Kirche und Beruf entsprachen. Ein Versprechen auf gesellschaftliche Entwicklung oder die Zukunft des menschlichen Geistes sah man in ihnen nicht. Die nur halbsäkularen Legitimationsstrategien des Genies oder der sich früh ankündigenden Sonderbegabung der *précocité* blieben eine Domäne der literarischen Kraftgenies und wurden für Akademiker im deutschsprachigen Raum nur selten strapaziert.

Zudem kam es an der Berliner Akademie zu einer «souveränen Destruktionsleistung». Der preußische König Friedrich II. interessierte sich nicht nur für seine Akademie, er wollte auch die akademische Salonkultur Frankreichs mit ihren glanzvollen Köpfen, den *scientific personae* und der Verpflichtung zu brillanter Wendigkeit importieren. Daher verbot er zunächst starres Latein ebenso wie ungeschliffenes Deutsch.³⁵ In Einzelfällen figurierte der Kö-

nig sogar selbst als Autor der Nachrufe der Akademie, auch wenn er sie nicht verlas und nur teilweise verfaßte. Damit war in Berlin königliche Anerkennung zugleich hergestellt und auf problematische Weise übererfüllt.

Dies legt zumindest die Schilderung einer wichtigen Sitzung im Januar 1752 nahe. Die Anwesenheit des Bruders des Königs sowie mehrerer Prinzen und Fürsten aus Braunschweig, Darmstadt und Württemberg machten die Versammlung zu einer der «glänzendsten Sitzungen, die die Akademie bisher erlebt hat». ³⁶ Unter anderem sollte des Königs Eloge auf Julien Offray de La Mettrie verlesen werden, der als materialistischer Philosoph und Atheist eher berüchtigt denn berühmt war. In Potsdam, wo man es als Atheist weit bringen konnte, wurde er zur Tafelrunde des Königs gerechnet; ihn akademisch zu loben war hingegen im Hinblick auf die Kirche heikel. Zudem kursierte über La Mettrie die ruhmörderische Anekdote, er sei an kulinarischer Maßlosigkeit und medizinischer Unbelehrsamkeit gestorben. ³⁷

Der Akademiesekretär Samuel Formey schilderte den Verlauf der Sitzung in seinen Memoiren als einschneidende Erfahrung: «Ich habe niemals den Tag vergessen, an dem ich mit beklemmtem und wie von Furcht erstarrtem Herzen zur Akademie ging und mit vollster Zufriedenheit erfüllt von dort zurück kehrte.» ³⁸ Es ist jedoch nicht die Benediktion des Freigeists – der im Übrigen nach offizieller Version christlich gestorben war – durch den König, die Formey umtrieb. Was den Akademiesekretär bis ins Mark beunruhigte, war die ihm selbst drohende Ungnade der im Publikum versammelten preußischen Hocharistokratie sowie sein Ruf, der durch die königliche Eloge geschichtlich überliefert werden würde. Denn der überzeugte Hugenotte Formey war weit davon entfernt, La Mettries philosophische Tabubrüche zu decken. Vielmehr hatte er sie in Publikationen stets angegriffen, weshalb er sich davor fürchtete, daß ihn in der Eloge «einige Sarkasmen treffen würden». Eine Sorge, die sich der königliche Privatsekretär Darget vergeblich auszuräumen bemühte: «Er antwortete mir: Der Größe des Königs entspricht es nicht, seine Untertanen zu attackieren. Das Prinzip war wahr», fährt Formey fort, «aber es gibt auch Gegenbeispiele in seinen Dichtungen, in denen sich Namen, die ich nicht hierher setzen möchte, mit sehr bissigen Einschät-

36 Histoire de l'Académie, in: Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres, Berlin 1752, S. 3.

37 Martin Fontius: Der Tod eines philosophe. Unbekannte Nachrufe auf La Mettrie. In: Beiträge zur romanischen Philologie, 6 (1967), S. 5–28 und 226–261. Sowie: Stephan Dressler: La Mettries Death. Or: the Nonsense of an Anecdote, in: Neophilologus 75 (1991), S. 194–199.

38 Samuel Formey: Souvenirs d'un citoyen, Berlin 1789, S. 119.

39 Ebd.

40 Friedrich II.: *Poésies Diverses*, hg. von de Boyer, d'Argens, de Beausobre, Berlin 1760.

41 Formey: *Souvenirs*, S. 385.

zungen versehen finden.»³⁹ Wie Formeys Unruhe zeigt, eigneten sich die Lobreden und Oden von der Hand des Königs dazu, den Untergebenen zu schmeicheln, aber auch, ihnen zu drohen und sie in Schach zu halten.⁴⁰

Trotz seiner erklärten Feindschaft La Mettrie gegenüber war Formey in der Akademiesitzung vor königlichem Spott verschont geblieben. Dennoch ging seine Strategie auf, mit der er die Sympathien des Hofes im Falle einer Ungnade hatte zurückgewinnen wollen: Seine konziliante Meisterleistung, der Diskurs *De l'obligation de se procurer toutes les commodités de la vie, considérée comme un devoir de la morale* wurde ein Erfolg.⁴¹ Nachdem sich der König in seiner Beschreibung La Mettries zu den Werten der *philosophes* bekannt hatte, machte der Akademiker in seiner Rede dem lustbetonten Hofleben Zugeständnisse. Beides war jedoch der Entwicklung eines Selbstbewußtseins unter den Gelehrten wenig förderlich.

Womöglich aber war den politischen Eliten durch Angleichung des Totenlobs ohnedies kaum ein Privileg zu entwenden: Die glanzloseren Monarchien, die zersplittertere politische Landschaft, all dies gab der Öffentlichkeit im deutschsprachigen Raum eine durch und durch andere Struktur als in Frankreich. Eine Selbstaufwertung der Gelehrten durch Lobreden wurde auch dadurch erschwert, daß es in Mitteleuropa eine ausgeprägte und bis weit in die städtischen Mittelschichten reichende Tradition gab, Leichenpredigten aufwendig zu drucken, die gegen 1750 erst langsam verebbte. Schlußendlich besetzten die biobibliographischen Kompendien der Gelehrtengeschichte, ein Publikationsphänomen ersten Ranges, den Bereich akademischer Historiographie, den auch die Elogen bedienten.

Aber auch innerhalb der Akademie wurden eher die innerwissenschaftlichen Fronten klarer abgezirkelt, als die sozialen Grenzen gegenüber Nichtwissenschaftlern neu vermessen. Die beiden französischen Mathematiker Pierre-Louis Moreau de Maupertuis und Joseph-Jérôme Lefrançais de Lalande, die Friedrich II. mühsam aus Frankreich abgeworben hatte, um die preußische Wissenschaftslandschaft zu erneuern, trafen im Gegensatz zu Formey nicht den richtigen Ton. Zumindest stießen ihre beiden inhaltlich orientierten Reden an diesem Sitzungstag auf wenig Resonanz:

«Dem Vortrag der Eloge folgte man mit ernstem Ausdruck. Anschließend sprachen die Herren Maupertuis und La Lande, aber da es sich um Themen handelte, die wenig nach dem Geschmack der Zuhörer waren, ließ sich die Aufmerksamkeit nicht erwecken.»⁴² Die stumpfe bis düstere Stimmung, mit der man die verlesene Eloge des Königs quittierte, zeugte bestenfalls von einer gewissen Trauer, keinesfalls von Überraschung. Nichts deutete darauf hin, daß die Apologie des verrufenen Philosophen in der Akademie etwa als Rechtfertigung verstanden worden wäre.

Noch weniger Beifall ernteten die beiden französischen Mathematiker. Wie sollten sie auch. Sie waren bestellt, den deutschen Gelehrten methodische Manieren beizubringen, die der leibniz-wolffianisch dominierten Forschungslandschaft Hohn sprachen. Programmatisch hatte es Maupertuis in einem Traktat über die Funktion der kollektiven Forschung an Akademien formuliert. In diesem Text «Über die Pflichten eines Akademiemitglieds» ist von einem bestimmten Geist die Rede, einer «Art Gefühl für das Wahre».⁴³ Durch die gemeinschaftliche Arbeit an den Akademien, so Maupertuis, entwickle sich ein instinktiver Reflex, der es Hirngespinnsten unmöglich mache, sich zu zeigen. Pikant war, daß Maupertuis eher beiläufig Systeme als Beispiel für eine solche zu vertreibende Chimäre nannte. Diskurspolitisch bedeutete dies einen Angriff auf die bisher in Deutschland bestehenden methodischen Selbstverständlichkeiten und philosophischen Ansprüche. Disqualifiziert wurde so ein Denken, das mit einer aus Maupertuis' Perspektive mißlichen Metaphysiklastigkeit einherging. Dieser herrschende Konsens war unter dem neuen Akademiepräsidenten bereits 1747 durch provokative Preisaufgaben untergraben worden. Im Jahr 1751 allerdings wurde Maupertuis' Ruf seinerseits durch einen Plagiatsvorwurf schwer beschädigt und mit ihm die Illusion Preußens als Refugium der freien Vernunft.

Ein Akademiepräsident, der von einem ehemaligen Zögling wissenschaftlich kritisiert wurde und der nicht zögerte, daraufhin mit politischer Macht gegen den betreffenden Akademiker vorzugehen; Voltaire, der das Debakel mit fernhinterfendenden Schriften anprangerte; ein *roi philosophe*, der 1752 in die Sphäre freier Meinungsäußerung eingriff, der Voltaires Satiren beschlag-

42 Ebd., S. 119.

43 Maupertuis: Des Devoirs de l'académicien, In: Mémoires de l'Académie. Lû dans l'Assemblée publique du 18. Juin 1750, S. 512.

- 44 Mary Terrall: *The Man who flattened the Earth. Maupertuis and the Sciences in the Enlightenment*, Chicago 2002, S. 304.
- 45 Formey: *Souvenirs*, S. 205.
- 46 *Dokumente einer Freundschaft. Briefwechsel zwischen Hermann von Helmholtz und Emil DuBois-Reymond*. Hg. von einem Autorenkollektiv, Berlin 1986, S. 188.

nahmte und sie an Weihnachten vor den Augen der Kirchgänger vom Henker verbrennen ließ und die Überreste als «erfrischendes Puder»⁴⁴ an Maupertuis sandte: Dies alles war zusammengekommen. In der Folge sollten die französischen *hommes de lettres* Berlin den Rücken kehren und die aufklärerische Hoffnung auf freie Meinungsäußerung ruiniert hinterlassen.

Was aus heutiger Perspektive wie die gelungene Destruktion des Mythos von kampffreier Gleichheit und Moralität der intellektuellen Machtzentren wirkt, wurde von Zeitzeugen als Scheitern betrachtet. Unmöglich, unter diesen Bedingungen die Vorstellung eines machtfreien Raumes durchzuhalten. Unmöglich aber auch, das Taktieren mit dem Lob zu lassen. Zumindest für Voltaire, der die literarische Fehde mit Maupertuis nicht einmal nach dessen Tod aussetzte. Für Samuel Formey war aber der «Gipfel der Kleinlichkeit»⁴⁵ erreicht, als Voltaire versuchte, Maupertuis' Eloge an der Berliner Akademie zu hintertreiben. Dies sollte ihm nicht gelingen, Formey selbst wird das Andenken des Akademiepräsidenten der Geschichte überliefern – nicht ohne dessen Newtonianismus geschickt zu widerlegen. An der Berliner Akademie folgte Agonie auf die Phase heftiger Auseinandersetzungen.

Physikalischer Konsens

Eine der französischen Eloge gleichkommende sichere Parteilichkeit und gelingende Proklamation findet sich in deutschsprachigen Nachrufen erst gegen 1850. Emil DuBois-Reymond erregte als Redner zuerst mit einem Nachruf auf seinen akademischen Lehrer Johannes Müller nennenswertes Aufsehen. Er selbst berichtete seinem Kollegen Hermann Helmholtz von «einem Augenblick, wo alles, was sich in Berlin für dergleichen Dinge interessiert, von meiner Gedächtnisrede spricht».⁴⁶ In dieser Rede stilisierte er den verstorbenen Physiologen, der im romantisch geprägten Bonn unterrichtete und zeit seines Lebens Vitalist blieb, zum Reformator der modernen Naturwissenschaft, der durch die Experimentalmethode die Moderne begründet habe. Der Nachruf enthielt bereits alle Argumente, die die Position des später berühmten Festredners DuBois-Reymond kennzeichnen sollten. Er wird das Forum der Akademie der Wissenschaften kontinuierlich nutzen,

um die experimentelle Physiologie, die gegen die Naturphilosophie gerichtet ist und sich als exakte Lebenswissenschaft entwirft, in einem unbedingten Ton zu propagieren. In einem Nachruf sprach man von der «Kraft des Hasses» und vermeinte «den streitbaren Apostel einer *Scientia militans* zu hören».⁴⁷

Als ein Neuzugang in der Akademie 1871 in seiner Antrittsrede über das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft sprach (das Leben des Vorgängers war hier kein obligatorisches Thema), folgte man ihm mit aller Aufmerksamkeit: «[...] seine tief sinnigen Betrachtungen fesseln gerade die erleuchtetsten Köpfe der mathematisch-physicalischen Classe außerordentlich. Helmholtz besonders [...] läßt kein Auge von dem Redner».⁴⁸ Der Neuankömmling schien sich aber in seinen Äußerungen gut auf die Zuhörer eingestimmt zu haben, denn die übliche Er widerungsrede fiel sehr wohlwollend aus. Sie wurde von Moritz Haupt gehalten, den der Berliner Augenzeuge als Mann von «köstlicher Grobheit» und «unbarmherziger Rücksichtslosigkeit» schilderte: «[Haupt] ist ein Meister jener academischen Ironie, und als er einem Redner entgegnete, die Bezeichnung «Episode» auf die deutsche Naturphilosophie sei eigentlich zu euphemistisch, man könnte sie viel lieber eine «überwundene Krankheit» nennen, da überflog wohl alle Anwesenden ein verständnisinniges Lächeln.»⁴⁹

Wie ephemer dieses Lächeln auch gewesen sein mag, es trug zur Vertiefung des Grabens zwischen Naturwissenschaft und Philosophie durchaus bei. Gerade hier zeigt sich die historische Wirkmächtigkeit akademischer Feste, Gedenksprachen und Nachrufe: in der Formierung von Denkkollektiven, der Arbeit an unsichtbaren Hierarchien und der Anordnung von Respekt.

47 Theodor Wilhelm Engelmann: Gedächtnisrede auf DuBois-Reymond. Gehalten in der Sitzung am 30. Juni 1898, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften XXXIII, S. 16.

48 Anonymer Zeitungsbericht vom 9. Juli 1871, in: Nachlaß Emil DuBois-Reymond, Kasten 2, Mappe 1, Nr. 3.

49 Ebd., Nr. 3.

Bestrafte Epiloge

Kassandra in der Tradition der letzten Worte

Letzte Worte eines Lebens haben nicht nur ihre eigene Autorität, ihre bis in die Trivialität ausstrahlende Wirkung – sie haben zugleich ihren besonderen Preis. Ihre Autorität gewinnen sie nicht zuletzt dadurch, daß sie als Botschaften von der Grenze zwischen zwei Welten verstanden werden. Zudem stehen sie nicht in Konkurrenz zu den vielen Worten diesseits der Grenze, sie nähern sich vielmehr ansatzweise den Wahrheiten einer anderen Welt an. Und diese Geltung beanspruchen nicht nur die letzten Worte eines Lebens, die schon vom anderen Licht der Transzendenz aufgehellert sein mögen, sondern in gewissem Maß auch die letzten Worte in weniger existentiellen Kontexten. So genießen die letzten Worte einer Rede schon immer vermehrte rhetorische Sorgfalt, gilt es doch, mit ihnen den Zuhörer zur gewünschten Reaktion zu bewegen. Aber die Autorität dieser Schlußworte hat ihren Preis: Sie wird unter der Bedingung – und eigentlich nur einmal – zugestanden, daß die Rede tatsächlich an ihr Ende gekommen ist. Das Theater hat sich die besondere Wirkmächtigkeit des letzten Wortes nicht entgehen lassen. Dabei kann nicht allein das Schlußwort der abtretenden Person besonderen Rang beanspruchen, vielmehr wird oftmals der Schritt an die Rampe unternommen, um in einem Epilog eine eigene Wahrheit zu vermitteln, zumindest jedoch zu insinuieren, ist doch dieser prekäre Ort zwischen Publikum und Bühne, zwischen Realität und Spiel eine Zone erhöhter Bedeutsamkeit: Im Epilog besteht die Chance, daß das Spiel vom Rand aus kommentiert und gedeutet, auch relativiert wird. Dieses letzte Wort spricht dann nicht mehr die eine oder andere Rolle, sondern ein aus ihr heraustretender Schauspieler, der die Maske ablegt. Statt in seiner Eigenschaft und Identität als der oder jener Mensch aufzutreten, kommt er mit einem letzten Wort des vorgeschriebenen Textes daher und nutzt dessen rhetorische Autorität. Somit handelt es sich um eine knifflige Schnittfläche, die von Fall zu Fall in ihrer potentiellen Wahrhaftigkeit auch wieder gründlich mißbraucht worden ist. Aber noch diese letzte theatralische Falle, die mit einem nur unzuverlässigen Epilog dem Zuschauer gestellt wird, der vom Bühnenrand her mehr Wahrheit als Dichtung erwartet, zeigt das Muster des Epilogs, der seiner Funktion nach als Schlußwendung die Möglichkeit einer nachträglichen Wahrheit stiftet, die während des Spiels

nicht möglich gewesen ist. Und dieses Muster verdankt sich nicht allein dem Epilog der Bühne, es prägt immer schon den Epilog der Lebenswelt, in der wir annehmen, daß doch zumindest in den letzten Worten nicht eine einstudierte Rolle weitergespielt wird, sondern der Ernst der Wahrheit zum Zug kommt. All diese Momente eines letzten Wortes – am Ende des Lebens oder des Theaters – umgibt eine Aura der Authentizität. Sie scheinen uns mitzuteilen, was lange Zeit so jedenfalls nicht gesagt werden konnte. Ihren Anschein – freilich ist er nicht garantiert – der Wahrheit verdanken sie dem Horizont, vor dem sie gesprochen werden; auf der Schwelle zur Ewigkeit, so hätte man früher gesagt, lügt man nicht. Der Vermächtnischarakter, den wir letzten Worten zuzusprechen bereit sind, ist ihrem Grenzraum zwischen Diesseits und Jenseits geschuldet. Der Anspruch, in eine andere, realere Welt schon hineinsehen zu können, stattet sie mit prophetischer Macht aus; einen vergleichbaren Anspruch erhebt das Theater, wenn es am Ende mit seinen letzten Worten wieder die Brücke in die höhere Realität des Lebens betritt. Diese Verschränkung theatralischer, lebensweltlicher und prophetischer Wahrheit hat kein anderer so virtuos und abgründig zu gestalten vermocht wie Shakespeare, der in der Szene in *Richard II.*, da der alte Gaunt die Bühne (der Welt) verläßt, davon spricht, «daß Zungen Sterbender/Wie tiefe Harmonie Gehör erzwingen;/ Wo Worte selten, haben sie Gewicht:/ Denn Wahrheit atmet, wer schwer atmend spricht.» Nicht wenigen der sterbenden Helden – von Hektor bis Hamlet – wird im letzten Moment prophetische Begabung zuteil. Andere «mißbrauchen» diese Grenzsituation und lügen sich noch unter dem Galgen – wie Reineke Fuchs – ins Leben zurück.

Die Bühne nutzt speziell den Epilog für solche Vertraulichkeiten, bevor wir wieder in die Ewigkeit des Alltags entlassen werden. In jedem Fall aber verdankt sich das letzte Wort in seinem Rang dem bevorstehenden Verschwinden des Sprechers, mag er sich ins Jenseits oder nur hinter die Kulissen verabschieden.¹ Das letzte Wort ist schlicht das, dem keines mehr folgt – Rückblick mithin, ein bevorzugtes Wissen, das durch die Nähe zum Verschwinden erhöhte Autorität gewinnt: je flüchtiger, desto kostbarer, das ist schon das Prinzip der Wertsteigerung, das die

- 1 Fritz Peter Knapp: Epilog, in: Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlin/New York 1997, Bd. 1, S. 463–465. – Mary Knapp: *Prologues and Epilogues of the 18th century*, New Haven 1961. – Eva M. Krampla: *Prolog und Epilog vom englischen Mysterienspiel bis zu Shakespeare*. Dissertation Wien 1958. – Vf.: *Nachträgliche Wahrheit. Der Epilog auf der Bühne des Lebens*, Freiburg i. Br. 2007

- 2 Aulus Gellius: Attische Nächte. Aus einem Lesebuch der Zeit des Kaisers Marc Aurel, hg. und aus dem Lateinischen übertragen von Heinz Berthold, Frankfurt/M. 1988, S. 120–121.
- 3 Friedrich Nietzsche: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Sämtliche Werke. Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 1, S. 254.
- 4 Friedrich Schlegel: Kritische Schriften, hg. von Wolf Dietrich Rasch, München 1971, S. 34.
- 5 Vgl. dazu Benjamin Hederich: Gründliches mythologisches Lexikon. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1770, Darmstadt 1967, Sp. 640.

Sibylle von Cumae an den Tag legt. Je mehr ihrer Bücher sie schon verbrannt hat, desto kostbarer werden die verbleibenden (sibyllinischen) Bücher.²

Daß man also erst am Ende, wenn alles vorbei ist, die höhere Wahrheit erfährt, gehört zu den Spielregeln der menschlichen Existenz. Was Nietzsche in der Frage nach dem Nutzen der Historie für das Leben auseinandergelegt hatte – wonach nämlich der Handelnde «wissenlos»³ sei, also das Wissen erst nach dem Handeln sich einstelle –, ist nur die andere Variante dessen, daß der Prophet, der eben *vor* dem Handeln schon Bescheid weiß, der ungewöhnliche, der Ausnahmemensch ist. Prophet und Historiker stehen sich gegenüber: der eine als Kenner der Zukunft, der andere als derjenige der Vergangenheit, «der Historiker ist ein umgekehrter Prophet», heißt es in den *Athenäumsfragmenten* von Friedrich Schlegel.⁴

Wer letzte Worte schon zu Lebzeiten aussprechen kann, fällt aus der Gemeinschaft heraus und wird dafür bestraft: Die Bindung des letzten Wortes an den Zeitpunkt des Verschwindens ist so stark, daß man demjenigen nicht zu glauben bereit ist, der schon *davor* über solches Wissen zu verfügen scheint. Man rückt ihn aus der menschlichen Umgebung heraus, indem man ihn straft und gleichzeitig, wie um sich das gute Gewissen zu sichern, erhöht. Dies ist der Fall weniger bei den Philosophen in der immer wieder bekundeten Brüchigkeit menschlichen Wissens als bei den Propheten, denen eher eine übermenschliche Ausstattung zugesprochen wird. Dabei spielt die trojanische Königstochter Cassandra eine Schlüsselrolle. Die antike Untergangsseherin, oftmals ohne den Hintergrund ihres Mythos lediglich auf ihren Namen reduziert, steht für die Aporie des letzten Wortes, das in diesem Fall indes von der Todesnähe gelöst wird, die es üblicherweise legitimiert. Cassandra, so die Überlieferung, hat von Apollon die Sehergabe erhalten, wobei dafür zwei ätiologische Erklärungen konkurrieren:⁵ Nach der einen hatte sich Cassandra einmal als Kind mit ihrem Bruder im Hain des Apollon versteckt und war dort eingeschlafen; da kamen heilige Schlangen, leckten ihnen die Ohren aus und verliehen ihnen damit die Sehergabe. Nach der anderen Überlieferung waren es nicht die Tiere im Hain, sondern der Gott selbst, der als eine Art Liebesgabe Cassandra

den prophetischen Blick schenkte, die sich aber dann seinem Begehren entzogen hat: Indem sie ihm die versprochene Erfüllung verweigerte, strafte sie der zornige Gott dadurch, daß keiner ihren Prophezeiungen Glauben schenken würde.

Kassandra verfügt somit über prophetisches Wissen; sie hat die Gabe vorwegzunehmen, was nach menschlicher Erfahrung allenfalls auf der Schwelle des Todes zu erkennen möglich ist. Apollon stattet sie mit einer übermenschlichen Begabung aus, die aber, wie bei anderen Prophetengestalten, nicht ohne Preis bleibt. Der Seher Teiresias, eine Schlüsselgestalt des tragischen Wissens, wird mit Blindheit geschlagen, und Kassandra, so könnte man sagen, mit der Taubheit ihrer Umgebung.⁶ Ihr Wissen bleibt fruchtlos, wenn es auch die Wahrheit verkündet. Zwar verfügt sie über das Wissen eines «letzten Wortes», doch fehlt ihr die Autorität seiner Grenzumgebung. Die Gestalt der Kassandra, der Tochter von König Priamos, durchzieht dabei die antike Literatur von Homer bis in den Hellenismus, aber sie tritt nur selten direkt in Erscheinung.⁷ Bei Homer ist von ihrem Sehertum noch nicht die Rede, erst Pindar charakterisiert sie als göttlich inspiriertes Herz, das sich in schwer verständlicher Sprache äußert. Und in der Kassandra-Szene des *Agamemnon*-Stückes von Aischylos, wo sie als Sklavin des griechischen Heerführers diesem in den Tod folgen muß, wird ihre Sehergabe ausführlicher vorgestellt. Als gottbegeisterte Prophetin kann sie Wahres und Falsches durchschauen (als *alethomantis* bzw. *pseudomantis*), sie trägt als erkennbare Zeichen Stab und Binde der Seher. Weder die Trojaner, die sie (bei Pindar) auf das durch Paris ausgelöste Verhängnis hinweist, noch der Chor in Aischylos' Tragödie, dem sie die Ermordung Agamemnons durch Klytemnästra weissagt, können von ihrer Wahrheit lernen. Diese bestätigt sich erst nach der jeweiligen Katastrophe – und Kassandras Wissen ist somit an die Zerstörung der Opfer gebunden. Ihre Wahrheit wird geradezu abgelehnt, die Verkünderin geächtet, als Irrsinnige denunziert oder gar – wie bei Lykophron – eingesperrt. Die Tragik liegt in ihrer Unverständlichkeit, auch in der griechischen (nicht mehr trojanischen) Umgebung bei Aischylos kann sie sich nicht verständigen. Nur ihre Verbindung mit Apollon bleibt bis zu ihrem Tod bestehen, doch ist gerade diese der Grund ihrer Isolation.

6 Vgl. Vf.: Dialektik der Blindheit und Poetik des Todes. Über literarische Strategien der Erkenntnis, Freiburg im Breisgau 1997. – Bernadette Malinowski: «Das Heilige sei mein Wort». Paradigmen prophetischer Dichtung von Klopstock bis Whitman, Würzburg 2002.

7 Zur Geschichte des Mythos vgl. Thomas Epple: Der Aufstieg der Untergangseherin Kassandra. Zum Wandel ihrer Interpretation vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Würzburg 1993. – Stephanie Jentgens: Kassandra. Spielarten einer literarischen Figur, Hildesheim/Zürich/ New York 1995. – Für die antiken Zusammenhänge besonders wichtig ist Dagmar Neblung: Die Gestalt der Kassandra in der antiken Literatur, Stuttgart und Leipzig 1997.

8 Vgl. dazu Neblung:
Kassandra, S. 39-71.

9 Aischylos, Agamemnon,
in: Aischylos. Die Tragödien
und Fragmente. Übertragen
von Johann Gustav Droysen,
durchgesehen und eingeleitet
von Walter Nestle, Stuttgart
1977, S. 223-243.

Von einer anderen Seite her zeigt sich an der Mythe der Cassandra, daß dem Menschen nur um den Preis seines Lebens ein höheres Wissen möglich ist. Könnte man es als die innere Dialektik des Epilogs bezeichnen, daß er nur da möglich ist und Autorität gewinnt, wo er wirklich das letzte Wort ist und sich somit aus dem Verschwinden des Sprechers legitimiert (sei's von der Bühne, sei's aus dem Leben), so bestätigt sich diese Dialektik, daß solche Wahrheit kein Teil der Lebenswirklichkeit sein kann, auch am Mythos. Kassandras Wahrheiten erfüllen sich, wenn der Betroffene sie durch seinen Tod bestätigt hat – mithin ist die Allianz von Wissen und Leben unmöglich. In Euripides *Alexandros*-Tragödie ist davon die Rede: In einem der Fragmente beklagt sich Cassandra, daß Apollo sie nur Unvollendetes vorhersagen lasse, dem die Menschen erst Glauben schenken, nachdem es eingetroffen ist. Solange die Prophezeiung ausgesprochen ist, nenne man sie wahnsinnig, sobald sie eingetreten ist, gelte sie als weise. Daher hebt Euripides auch in anderen Tragödienauftritten der Seherin ihre bacchantisch-mänadische Wildheit hervor.⁸

Und genau diese Dichotomie stattet diejenige Szene mit extrem tragischem Potential aus, in der Cassandra nun nicht mehr den fremden, sondern den eigenen Untergang vorhersagt, eben im *Agamemnon* des Aischylos.⁹ Während alle anderen Adressaten ihres Wissens taub geblieben sind und ihr keinen Glauben geschenkt haben, weiß Cassandra natürlich um ihren eigenen Tod, den sie somit selbst vorhersagt, indes der Chor ihn nicht begreift. Hier steigert sich ihre für das Gedächtnis der Kulturgeschichte so einschneidende Dialektik, indem ihr letztes Wort nun für die anderen unzugänglich bleibt, für sie selbst aber das Wissen in den letzten Lebensaugenblick hineinholt. Insofern steht Cassandra einzigartig in der Geschichte des Wissens da, als ihr die letzten Worte der Grenzerfahrung des Todes schon zu Lebzeiten möglich sind, aber durch die Strafe der Unglaubwürdigkeit zerstört werden; das letzte Wort ihres eigenen Lebens, ebenfalls im Wissen des unmittelbar bevorstehenden Todes, stellt sie für dieses eine Mal dann doch in die Tradition epilogischer Wahrheit. Auch zahlt sie den – üblichen, menschlichen – Preis für dieses Wissen: das Verschwinden des Epilogsprechers, nachdem sie zuvor schon für all ihr vergebliches Wissen mit der Ungehörtheit bestraft worden war.

Aus dieser letzten Szene Kassandras ihren großen, das Leben zusammenfassenden Monolog zu entwickeln, spricht für die poetische Sensibilität Christa Wolfs. Daß dabei Cassandra als Opfer der Männer erscheint, führt Spuren der antiken Überlieferung weiter, welche die Geschichte mit ganz anderen Kontexten verknüpfen. Und indem Cassandra hier zu einem langen Epilog ausholt, bestätigt sich die Funktion dieser Gestalt für die besondere Dialektik epilogischen Sprechens, seiner Autorität und Legitimation durch das Verschwinden. Schon der hellenistische Autor Lykophron hatte seine auf Cassandra konzentrierte Dichtung *Alexandra* gar mit einem doppelten Epilog beschlossen.

An dem Grenzphänomen der letzten Worte, die zwischen Lebenswelt und Transzendenz vermitteln, nimmt die Mythe der trojanischen Seherin aber nicht nur um ihrer selbst willen großen Anteil, sondern auch deshalb, weil von hier aus ihre Bedeutung ausstrahlt – in die Geschichte politischen, historischen und philosophischen Wissens. Francis Bacon hat in seiner Sammlung über *Die Weisheit der Alten* nicht die mythischen Geschehnisse nacherzählt, sondern diese vor allem als Allegorien und Parabeln interpretiert.¹⁰ Auf die Figur der Cassandra, mit der er seine Deutungen beginnt, fällt dabei ein ganz neues Licht – ihr Schicksal steht nun für die Unfähigkeit und Unbeweglichkeit des Politikers, der nicht erkennt, daß man sich mit Ratschlägen und Erkenntnissen nach der Zeit, nach dem richtigen Zeitpunkt zu richten habe. Cassandra erscheint als hartnäckig und unbequem, indem sie ihr Wissen nicht maßvoll einsetzt, wie es gerade Apollo, der Gott der Harmonie, fordert. Solange sie nicht darauf achtet, ob sie Gehör findet oder nicht, erweist sie sich in Bacons politischer, gegentragischer Lesart als letztlich politisch unklug. Daß ihr Wissen folgenlos bleibt, vielmehr sogar sich und den anderen Unglück bringt, wird zum Lehrstück weltlicher Klugheit, nicht philosophischer Weisheit. Sie wird, so Bacons Verdikt, nicht eher als Prophetin erkannt, als bis ein unglücklicher Ausgang die Wahrheit ihrer Reden bestätigt hat. Das Wissen, das nicht mehr dem Handeln zugute kommt, erscheint bei Bacon als vergeblich. Er erweist sich im Sinne Hegels als «der Heerführer der Erfahrungsphilosophen», der in Cassandra vor allem die Freiheit tadelt, nutzlose und unzeitige Ratschläge zu erteilen.¹¹

10 Francis Bacon: *Weisheit der Alten*, hg. und mit einem Essay von Philipp Rippel, Frankfurt/M. 1991, S. 13–14.

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 20, Frankfurt/M. 1986, S. 74.

- 12 Johann Wolfgang Goethe: Maximen und Reflexionen. Text der Ausgabe von 1907 mit der Erläuterung Max Heckers. Nachwort von Isabella Kuhn, Frankfurt/M. 1976, S. 55.
- 13 Vgl. Reinhart Koselleck: *Historia magistra vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: R. K.: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1979, S. 38–66.
- 14 Marcus Tullius Cicero: *Atticus-Briefe*. Lateinisch-deutsch hg. von Helmut Kasten, München 1980, S. 488–489. Vgl. Neblung, S. 138–139.

Mit ihren bestraften Epilogen ist Cassandra mithin nicht nur eine Figur der Mythologie, sie steht vielmehr mitten in der Dialektik des Wissens und (Nicht-)Handelns. Sie verkörpert – zwischen Prophetie und Historie – eine philosophische Denkfigur. Als eine umgekehrte Historikerin sieht sie statt in die Vergangenheit in die Zukunft. Aber in beiden Fällen bleibt das Wissen für die unmittelbare Beeinflussung des Handelns irrelevant: Das Wissen der Prophetin stößt auf taube Ohren, das des Historikers zeigt sich als nur nachträgliche Rekonstruktion. Das Handeln, so gibt es der Mythos von Cassandra zu bedenken, bleibt damit blind und nicht nur, wie Goethe¹² schon formuliert hatte, «gewissenlos» («Es hat niemand Gewissen als der Betrachtende»), sondern auch im pointierten Sinne Nietzsches «wissenlos». So gesehen läßt sich Kassandras tragischer Preis für ihre Prophetie als Kritik menschlicher Unwissenheit begreifen, als eine Einübung in die Blindheit geschichtlichen Handelns. Mithin, so könnte man sagen, stellt Cassandra die seit Cicero in Umlauf befindliche Hoffnung in Frage, wonach sich aus der Geschichte lernen ließe (*historia magistra vitae*).¹³ Wenn das Wissen das Handeln weder begleiten noch prägen kann, ist auch der Erkenntnisgewinn für künftiges Handeln fraglich. Die Rückblicke des Historikers dagegen sind als Wahrheit über das Vergangene nicht skandalträchtig wie die Vorhersagen der Prophetin; sie fallen nicht aus der *conditio humana* heraus, daher sind diese letzten Worte vergleichsweise harmlos. Es besteht wenig Anlaß, sie zu bestrafen oder ihnen keinen Glauben zu schenken.

Dabei ist Cicero womöglich der erste gewesen, der sich als Beobachter seiner Zeit, der verhängnisvollen Kämpfe zwischen Caesar und Pompeius, auf Cassandra berief; seine Prophezeiung eines drohenden Unheils verdanke sich einer Vermutung (*coniectura*), sei aber nicht geäußert «als Prophet, wie sie, der niemand Glauben schenkte».¹⁴ Allerdings tritt Cicero in dieser Konstellation schon eher als Historiker denn als Prophet auf – sein pragmatisches Wissen ist so überraschend nicht, es hat nicht die Autorität eines letzten Wortes, sondern steht in der Nähe eines historischen Rückblicks. Und indem er sich mehr als Historiker denn als Prophet beweist, demonstriert er sogar eher noch die letztlich platonische Dialektik solcher Zusammenhänge. Denn

daß Wissen und Handeln, Erkenntnis und Leben nicht vermittelt werden können – und für das Scheitern ihrer Synthese steht ja eben die Denkfigur Cassandra –, bildet die Basis seines Philosophierens. Nicht die verwässerte Formel vom Philosophieren als Sterbenlernen erweist sich als entscheidend, sondern ihre Voraussetzung, wie sie Sokrates im *Phaidon* zu bedenken gibt, «daß, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm – dem Leib – losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen».¹⁵ Es ist damit der Tod, die Trennung der Seele vom Leib, die uns erkenntnisfähig macht. Platons Dialektik verfährt hier eindeutig: «Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Wissen gelangen oder nach dem Tode». Die Wahrheit letzter Worte wäre dann erst mit dem Tod möglich – ganz ausgeschlossen ihre Integration in die Lebenswirklichkeit. Und Kassandras Scheitern könnte eine mythologische Lesart solcher Dialektik sein. Platon hat seine Skepsis gegenüber diesen Vermittlungsversuchen noch deutlicher formuliert, wenn im Siebten Buch der *Politeia* vermutet wird,¹⁶ daß der Erkennende, der einmal die Höhle verlassen darf, bei seiner Rückkehr zu den anderen nicht nur auf deren Unverständnis und Unglauben stoßen würde, sondern von ihnen gar ermordet werden könnte: auch dies eine Version von der Unversöhnlichkeit von Wissen und Leben.

Am schönsten hat diese Problematik wohl ein anderer großer Dialektiker in seiner Interpretation dieser Gestalt formuliert – ihm gebührt deshalb hier das letzte Wort: Im Jahr 1802 hat Friedrich Schiller seine später den Balladen zugeschlagene *Kassandra*-Dichtung geschrieben, die zum größten Teil aus der Klage der Prophetin um ihr sinnloses Schicksal angesichts des bevorstehenden Untergangs Trojas besteht. Bis in das Reimschema hinein, so hat man befunden, gibt es dabei Übereinstimmungen mit einer christlich-romantischen Schwester, der ebenfalls der Blick in die Zukunft zu Schaden gereicht, der *Jungfrau von Orleans*. Die Mitte des *Kassandra*-Gedichtes lautet:¹⁷

- 15 Platon: *Phaidon*, 66 e, in: *Sämtliche Werke*, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung hg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, Bd. 3, Reinbek 1974, S. 19.
- 16 Platon: *Politeia*, 517 a, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 226.
- 17 Friedrich Schiller: *Kassandra*, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, hg. von Norbert Oellers und Siegfried Seidel, Bd. 2, Teil 1, hg. von N. Oellers, Weimar 1983, S. 256.

«Und sie schelten meine Klagen,
Und sie höhnen meinen Schmerz,
Einsam in die Wüste tragen
Muß ich mein gequältes Herz,
Von den Glücklichen gemieden,
Und den Fröhlichen ein Spott!
Schweres hast du mir beschieden
Pythischer, du arger Gott!

«Dein Orakel zu verkünden,
Warum warfest du mich hin
In die Stadt der ewig Blinden,
Mit dem aufgeschloß'nen Sinn?
Warum gabst du mir, zu sehen,
Was ich doch nicht wenden kann?
Das Verhängte muß geschehen,
Das Gefürchtete muß nahn.

«Frommt's den Schleier aufzuheben,
Wo das nahe Schreckniß droht?
Nur der Irrthum ist das Leben,
Und das Wissen ist der Tod.
Nimm, o nimm die traur'ge Klarheit,
Mir vom Aug' den blut'gen Schein!
Schrecklich ist es, deiner Wahrheit
Sterbliches Gefäß zu seyn.»

Zur Qual wird das Wissen der immer letzten Worte, wenn es von seiner *conditio humana* entkoppelt und nicht an den Tod – oder die Unsterblichkeit – gebunden ist. Als Sterbliche wird ihr das prophetische Wissen zur Last, das letzte Wort ist außerhalb der autorisierten Konstellation seines Sinnes beraubt. Und indem die Worte Kassandras vergeblich bleiben, sind sie immer schon Ausdruck ihrer Bestrafung. Wer das letzte Wort nicht mit dem Opfer seines Verschwindens legitimiert, muß dafür einen Ersatz leisten, der Cassandra zu einer Heldin unseres Scheiterns macht.

Das unendliche Gespräch

Letzte Worte sind Manifestationen des Todes. «Wer redet, ist nicht tot» (G. Benn). Dem Tod selber wird allerdings nachgesagt, er habe das allerletzte Wort. Der christliche Glaube bestreitet das.

Denn «mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in Gnaden, der ist gewiß unsterblich». Wir Menschen «sind aber solche Kreaturen, mit denen Gott ewiglich reden will».¹ Wenn dieser Glaube den Anspruch auf Wahrheit erheben darf, dann hat der stumm machende Tod auf keinen Fall das letzte Wort. Und dann sind auch die Worte der Sterbenden keine letzten Worte. Und dann ist das mit dem Tod eintretende Schweigen auch kein letztes Schweigen. Dann gewinnt vielmehr die Gewißheit Friedrich Hölderlins, daß «ein Gespräch wir sind», den Rang eines theologischen Axioms.

Ähnliches mußte wohl auch Sokrates (vgl. Platons Phaidon 89 b) bewegt haben, als er angesichts seines bevorstehenden Todes keine größere Sorge hatte als die, es möge nur ja der Logos nicht so verenden, daß man ihn nicht wieder zum Leben erwecken könne. Deshalb soll der Mensch, so mahnt der Weise, das Wort lieben und pflegen, denn wer das Wort verachtet, verachtet den Menschen. Wer das letzte Wort haben will, ist nicht nur ein Misologe, sondern eben auch ein Misanthrop.

Die christliche Theologie ist im Grunde ein leidenschaftliches Plädoyer für die Unmöglichkeit des letzten Wortes. Und es gehört zu den ärgsten Schwächeanfällen, ja Selbstentstellungen der christlichen Kirche, wenn sie das unwiderstehliche, das verbindliche, das assertorische Wort, das im Glauben zweifellos seinen «Sitz im Leben» hat, zu einem letzten Wort verfälscht. Wenn einem Menschen im Namen Gottes die Sünden vergeben werden, wenn der im Namen Gottes Redende sagt «ego te absolvo», dann ist das allerdings ein iure divino gültiges Wort, dem auf menschlicher Seite nur ein «Amen» zu entsprechen vermag. Aber dieses «ego te absolvo» ist alles andere als ein letztes Wort. Es löst dem in Schuld Verstrickten vielmehr die Zunge und ermöglicht ihm eine neue Freiheit zum Wort. Wem die Schuld vergeben wird, der findet die Sprache wieder und zur Wahrheit der Sprache zurück, die nun nichts mehr verbergen, verstellen oder verdrängen muß.

1 Martin Luther: Vorlesung über 1. Mose 26,24, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883–2005, Bd. 43, S. 481.

2 Martin Walser: *Angstblüte*, Reinbek 2006, S. 403.

Auch die Glaubensbekenntnisse der Kirche reden assertorisch. Doch im Unterschied zum im Namen Gottes gesprochenen und deshalb *iure divino* verbindlichen «*ego te absolvo*» sind die Glaubensbekenntnisse Texte der Kirche, mit denen sie dem im Evangelium redenden Gott auf menschliche Weise antwortet. Und Menschen können irren. Sie können auch dann irren, wenn sie als «Gemeinschaft der Heiligen» versammelt sind. Deshalb hat Luther den damals als verwegenen Angriff auf die Autorität der Kirche empfundenen und geahndeten Satz gewagt: «Auch Konzilien können irren». Wohl gemerkt: können. Sie müssen nicht irren. Doch unfehlbar ist Gott allein – was Martin Walser nicht hinderte, mit der ihm eigenen Ironie die römisch-katholische Kirche dafür zu loben und zu preisen, daß sie «ganz bescheiden... die Unfehlbarkeit auf eine Person beschränkt» hat.² Doch im Unterschied zu dieser menschlichen Person kommt Gott in der Bibel sogar hier und da als eine Person zur Sprache, den seine sozusagen *ex cathedra* gesprochenen Worte gereuen. Letzte Worte sind seine Sache eben nicht. Denn dieser Gott ist Liebe. Und die Liebe kennt kein letztes Wort. Sie ist vielmehr eminent sprachschöpferisch. Sagt sie doch auf immer neue Weise das eine, das allerdings immer wieder neu und anders gesagt werden will: Ja. Und wo Ja gesagt wird, geht es weiter.

GÜNTER FIGAL

Odysseus als Bürger

Horkheimer und Adorno lesen die *Odyssee*
als Dialektik der Aufklärung

Der Schauplatz ist ein mediterranes Freilufttheater. Gespielt wird «Der Gesang der Sirenen». Ob es sich um das Oratorium eines älteren venezianischen Meisters handelt oder um das Stück eines zeitgenössischen Komponisten, ist aus der Ferne nicht auszumachen. Für letzteres könnte sprechen, daß die meisten der Anwesenden in die Handlung einbezogen sind. Man hat ihnen die Ohren verstopft, vielleicht, um so die «Tragödie des Hörens», von der auch dieses Stück handeln mag, anschaulich zu machen. Nur einer hört zu. So ist er abgehoben von denen, die nicht hören dürfen. *Der Gesang der Sirenen* wird allein für ihn gespielt, wie seinerzeit der *Tristan* für Ludwig II. von Bayern, als dieser die Oper für sich allein im Münchner National-Theater aufführen ließ.

Wer hier zuhört, ist nicht Ludwig II., sondern Odysseus. Aber er scheint Ludwig nicht nur in der Einsamkeit seines Zuhörens, sondern auch noch in anderer Hinsicht vergleichbar. Das Narkotikum der Musik berauscht ihn nicht wirklich; der akustische Rausch wird auf Abstand genossen, so betäubt er nicht, und die Auflösung des Individuums im grenzenlosen Fließen der «unendlichen Melodie» bleibt aus. Die Lockung der Töne ist machtlos geworden; sie wird genossen und überwältigt nicht mehr. «Der Gefesselte», also Odysseus, so liest man, «wohnt einem Konzert bei, reglos lauschend wie später die Konzertbesucher, und sein begeisterter Ruf nach Befreiung verhallt schon im Applaus».¹

1 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Band 5, hg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1987, S. 11–290, hier S. 57.

2 Ebd., S. 57.

3 Ebd., S. 83.

4 Ebd., S. 83.

Dieser Satz aus Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* ist mehr als eine Deutung der Sirenen-Episode der *Odyssee*. Er enthält nicht nur *in nuce* das Bild des Odysseus, wie Horkheimer und Adorno es zeichnen. Darüber hinaus bestimmt er in größter Verkürzung das Wesen der die gesamte Menschheitsgeschichte prägenden Vernunft, der «Aufklärung» genannten Rationalität. Diese ist bürgerliche Rationalität in dem Sinne, daß sie in bürgerlichen Verhältnissen am konsequentesten zur Geltung kommt und deshalb auch von diesen her bestimmt werden kann. Entsprechend ist Odysseus für Horkheimer und Adorno der erste weltliterarisch identifizierbare Bürger. Gemeint ist freilich kein *polites* im Sinne des griechischen Verständnisses von Polis und Politik. Odysseus, wie er aus den Überlegungen von Horkheimer und Adorno entgegentritt ist *bourgeois*, kein *citoyen*; er ist einer, der die rationalen, und das heißt nicht zuletzt: ökonomischen Regeln des neunzehnten Jahrhunderts schon in mythischer Vorzeit praktiziert.

Die wichtigste dieser Regeln heißt: Herrschaft durch Arbeit. Odysseus läßt andere, die Gefährten, für sich arbeiten. Doch arbeiten, rudern also, können sie nur, weil ihnen das Erleben verwehrt bleibt. «Kunstgenuß und Handarbeit» treten, wie es bei Horkheimer und Adorno heißt, «im Abschied von der Vorwelt auseinander».² Was zuvor erfahrbar gewesen ist – nach der Bestimmung der *Dialektik der Aufklärung* ist es die «Natur» – wird nun durch eine doppelte Askese modifiziert. In der Arbeit wird die Gefährlichkeit der Natur überwunden; die Gefährten rudern das Schiff glücklich an der Sireneninsel vorbei, weil sie von dem Natürlichen, sofern es als Macht erscheint, nichts mitbekommen – durch Wachs taub geworden, wie der moderne Fabrikarbeiter durch den Lärm der Maschinen, deren Betrieb das Natürliche der Zivilisation einverleibt. Auch im Kunstgenuß verliert die Natur ihre Gefährlichkeit; ihre Verlockung hat nicht mehr den Preis der Auflösung und des Untergangs. Man hört nur noch zu, und der Zuhörer «neigt sich dem Liede der Lust und vereitelt es wie den Tod».³ Die Natur, die als verlockende Lust begegnet, sei «in der bürgerlichen Urgeschichte schon neutralisiert zur Sehnsucht dessen, der vorüberfährt».⁴ Das aber mache die Möglichkeit wie das Scheitern der Kunst aus: «Seit der glücklich-mißglückten

Begegnung des Odysseus mit den Sirenen sind alle Lieder erkrankt, und die gesamte abendländische Musik laboriert an dem Widersinn von Gesang in der Zivilisation, der noch zugleich wieder die bewegende Kraft aller Kunstmusik abgibt.»⁵

Die Kunst, wie sie hier – unverkennbar aus der Perspektive Adornos – charakterisiert wird, ist wie ein Konzentrat der bürgerlichen Lebensform und mit ihr der bürgerlichen Rationalität. Aus dem Denken und Verhalten des Bürgers Odysseus vor der Sireneninsel spricht, was Horkheimer und Adorno schon im Titel ihres Buches «Aufklärung» nennen: eine Rationalität, die sich gegen die übermächtige Natur, gegen die «Natur als allgemeine Macht»⁶ durch Abstandnahme behauptet und die in der Behauptung an das gebunden bleibt, von dem sie loskommen will. Natur in jeder Form, vor allem als «rein natürliche Existenz, animalische und vegetative»⁷ sei für die Zivilisation bedrohlich, und so sei Aufklärung «radikal gewordene mythische Angst».⁸ Zugleich aber bleibt die Natur verlockend; sie ist das Verlorene, das mit der Herrschaft der Rationalität, deren einziger Zweck Selbsterhaltung ist, ausgesperrt wurde. In der Aussperrung lebt der Verlust, und mit ihm die Verlockung. Der Verlockung zu folgen, hieße jedoch, mit dem Prinzip der Selbsterhaltung zu brechen.

Dieses Dilemma – zulassen zu wollen, was nicht zugelassen werden darf – macht, wenn man Horkheimer und Adorno folgt, das Wesen der Kunst aus. Die Kunst bietet keine Lösung des Dilemmas, sondern bestätigt es nur. Sie gibt der Verlockung der Natur nach, aber was dabei erfahren wird, ist nur deren Vorschein; weil die Natur unter den Bedingungen der Selbsterhaltung erfahren wird, kann sie das, was man zulassen wollte, nicht sein. Man hat sie unter Bedingungen zulassen wollen, denen sie sich nicht fügt. So ist die Kunst zugleich Erinnerung und Selbsttäuschung; was die Rationalität ausschließt, kann sich als Kunst zeigen, aber es wird doch nur vorgezeigt und nicht wirklich gewährt. Odysseus, der Listige, der die Naturmächte meint überlisten zu können, wird letztlich betrogen. Ihm wird vorenthalten, was er sich auf kunstreiche Weise verschaffen will.

5 Ebd., S.83.

6 Ebd., S.39.

7 Ebd., S.54.

8 Ebd., S.38.

9 Homer: *Odyssee* 12, 44–46.
Übersetzung von Wolfgang
Schadewaldt.

Aber verhält es sich so? Ist Odysseus wirklich ein Bürger, der zu Schiff ins Konzert geht? Oder differenzierter gefragt: Kann sich das, was nach der Überzeugung von Horkheimer und Adorno in der fortgeschrittenen Moderne des zwanzigsten Jahrhunderts zur Katastrophe geworden ist, die «Aufklärung» also, in der Seefahrerlist des Fürsten von Ithaka spiegeln? Ist die *Odyssee* wirklich die Urgeschichte einer auf Selbsterhaltung gerichteten und sich schließlich in ihrer Überwindungs- und Vereinnahmungswut als totalitär erweisenden Rationalität?

Ein schlichtes «Nein» wäre die schlechteste Antwort. Dazu ist Horkheimers und Adornos Geschichte vom Bürger Odysseus zu absichtsvoll provokant; man sollte nicht unterstellen, daß die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* die Gewaltsamkeiten und Anachronismen ihrer Geschichte nicht sorgfältig bedacht hätten. Also darf man sich von den Gewaltsamkeiten und Anachronismen nicht schrecken lassen; anders würde man sich dem Verdacht aussetzen, man wolle die im Spiegelbild von Antike und Moderne hervorgebrachte Urgeschichte der Bürgerlichkeit nur nicht wahrhaben. Es kommt darauf an, ob dieses Spiel in sich stimmig ist – ob die Deutung an der homerischen Geschichte etwas erhellen kann, das umgekehrt ein Licht auf das deutende Zeitalter wirft.

Was dies angeht, so läßt sich den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* grundsätzlich folgen: Die Sirenen-Geschichte ist nicht einfach nur fremd; ihr Sinn reicht in die sie deutende Gegenwart hinein. Das entworfenen Bild des gefesselten, nur durch die Fesselung sicheren und zum Zuhörer gewordenen Odysseus ist sinnfälliger und leuchtet ein. Odysseus hört in der Tat nur zu; der Lockung des Gesangs kann er als Gefesselter, selbst wenn er wollte, nicht folgen. Und daß der Gesang verlockend, die Verlockung todbringend ist, steht außer Frage. Die Sirenen, so steht es im homerischen Text, «bezaubern mit ihrem hellen Gesang, auf einer Wiese sitzend, und um sie her ist von Knochen ein großer Haufen, von Männern, die verfaulen, und es schrumpfen rings an ihnen die Häute ein».⁹ Doch im Zuhören, das auf Abstand bleibt, ist dieser Zauber gebrochen. Was Zauber, Magie war, so läßt sich mit Horkheimer und Adorno schließen, wird durch die Möglichkeit der Abstandswahrung zur Kunst. Zumindest ist es *wie* Kunst, in mancher Hinsicht der Kunst vergleichbar.

Auch die Rolle des Zuhörers schließt sich in Horkheimers und Adornos Deutung auf. In der Tat hat seine Abstandswahrung mit Selbsterhaltung zu tun. Er kann sich und seine Gefährten erhalten, indem er dem Sirenengesang nur um den Preis der Fesselung zuhört. Darin mag die Gebrochenheit, die Indirektheit des bürgerlichen Lebens wiederzufinden sein. Der bürgerliche Hedonismus, so Horkheimer und Adorno, sei «maßvoll» gewesen, im Haß auf die Extreme einig mit Aristoteles.¹⁰ Dem Maßvollen, das bei den großbürgerlichen Herren aus Zuffenhausen und Frankfurt am Main freilich arg nach Mittelmäßigkeit klingt, wird auch, als eine ganz und gar bürgerliche Veranstaltung, die Kunst unterstellt. In ihr wird die Lust zur Sehnsucht, Erfüllung gibt es nur im Schein. Und dennoch lebt die Kunst von dem, was sie aussperrt. Das Ausgesperrte ist ihre «bewegende Kraft». Deshalb «laboriert» alle Kunst daran, wie sie aussperren und zugleich zulassen kann; ihrer «bewegenden Kraft» muß Recht widerfahren, und zugleich darf sie nicht unmittelbar manifest sein.

Die Kunst wäre demnach eine halbherzige Sache, der Kunsterfahrende ist einer, der sich nicht traut. Odysseus, so heißt es bei Horkheimer und Adorno, als handele es sich bei der Sireneninsel um den Wohnsitz zweier Damen mit eindeutigem Ruf, «will zu den Sirenen wie irgendein anderer», nur habe er eben «Veranstaltungen getroffen, daß er als Verfallener ihnen nicht verfällt».¹¹ So erscheint Odysseus wie ein Voyeur – wie einer, der erotische Freuden allenfalls aus der Ferne genießt und sich auf nichts einläßt. Das ist, wie Horkheimer und Adorno suggerieren, eine der bürgerlichen Halbheiten, durch ökonomisches Denken bestimmtes Mittelmaß, das die Unbedingtheit wahrer Hingabe nicht kennt.

Indessen muß die Frage nach der Berechtigung der von Odysseus bevorzugten Distanz erlaubt sein. Hätte Odysseus auf die Insel zusteuern sollen, die Knochen und verfaulenden Leichen vor Augen und mit ihnen, wenn er nicht völlig borniert wäre, sein und seiner Gefährten bevorstehendes Schicksal? Doch selbst, wenn man sich hier auf die Seite des Bürgers Odysseus stellt, der lieber keine Experimente macht, ist die entscheidende Frage noch nicht beantwortet: Warum zieht das mit Sicherheit Tödliche auf der Insel derart an?

10 Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, GS5, S. 54.

11 Ebd., S. 83.

12 Ebd., S. 56.

13 Ebd., S. 37.

14 Ebd., S. 78.

Die Antwort von Horkheimer und Adorno ist eindeutig: Die Sirenen verkörpern die Natur, die durch die Ausbildung der «Aufklärung» genannten Rationalität ausgesperrt worden ist. Aber der Mensch *ist* Natur, und deshalb will er zu dem Ausgesperrten zurück. Was dorthin zieht, der Gesang der Sirenen, ist die Stimme der Lust, das Verlangen nach Hingabe und Auflösung. «Furchtbares», so liest man in der *Dialektik der Aufklärung*, habe «die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen, geschaffen» gewesen sei.¹² Was auf die Insel zieht, ist demnach die Vorstellung eines ungepanzerten, ungefesselten Lebens. Und was dort stürbe, wäre, wie es scheint, nicht der Mensch, sondern nur das identische, zweckgerichtete, männliche Selbst.

Doch wenn die Natur nur das Warme, Amorphe, Aufnehmende, Einhüllende ist – warum ist dann der Prozeß der Aufklärung überhaupt in Gang gekommen? Wäre die Natur nicht bedrohlich, bedürfte es keiner um Selbsterhaltung besorgten Rationalität. Horkheimer und Adorno selbst sprechen von der «realen Übermacht der Natur»; der Leichenberg auf der Sireneninsel darf als ein unmissverständlicher Beleg für sie gelten.¹³ Dieser Natur gegenüber ist Selbsterhaltung jedoch nicht nur verständlich; für ein Lebewesen, das nicht in die Natur eingebunden sein kann, sondern sein Leben auch gegen sie einzurichten und zu führen hat, ist sie die einzige Möglichkeit zu sein. Was aber spricht dann gegen die bürgerliche Zivilisation, die maßvolle Ordnung?

Horkheimer und Adorno können nur antworten: die Ausspernung und Leugnung der Natur – und damit kann sinnvollerweise allein die Natürlichkeit des Menschen gemeint sein. Als problematisch erscheint die Geschichte der Aufklärung deshalb vor allem, sofern sie die Geschichte «der Verleugnung der Natur im Menschen» ist; mit dem Erwachen der Rationalität schneidet sich «der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur» ab.¹⁴

Nun müßte die rationalitätskritische Pointe der *Dialektik der Aufklärung* verständlich sein. Sofern die Rationalität die Natürlichkeit des Menschen leugnet, ist sie ein *proton pseudos*, Sekundäres, das sich als ein Erstes gibt. Gegenüber der Natur im Sinne der Natürlichkeit des Menschen maßte sich die Rationalität Ordnungsbegründungsmacht lediglich an; die rationale Gestaltung des

menschlichen Lebens wäre Unrecht. Im Bürgerlichen gewänne diese Anmaßung ihre Form. Bürgerlich wäre die Lebensform des Sekundären, das sich für ein Primäres hält, die auftrumpfende Selbstbehauptung der Zivilisation.

Dieser Gedanke ist ebenso wie der mit ihm verbundene antibürgerliche Affekt nicht unbekannt – nur daß er im Allgemeinen das Sekundäre des Bürgerlichen nicht am Maßstab der Natur, sondern an dem einer authentischen Lebensform mißt. In der *Dialektik der Aufklärung* ist eine verwischte Spur dieses Gedankens zu finden. Wo es um den «antimythologischen, aufgeklärten Charakter Homers» geht, beziehen sich die Autoren auf Rudolf Borchardt, dem sie die These vom «bürgerlichen» Charakter der *Odyssee*, ohne das zuzugeben, verdanken. Die Abhängigkeit wird durch Polemik kaschiert. Horkheimer und Adorno werfen Borchardt vor, er halte «mit der Analyse allzu früh inne»; er sehe nicht, daß die von ihm «gepriesenen Ursprungsmächte selbst bereits eine Stufe der Aufklärung» darstellten.¹⁵ Dabei hat Borchardt in seiner – von Adorno und Horkheimer als Quelle verschwiegenen – *Einleitung in das Verständnis der Pindarischen Poesie* gar nicht die «chthonische Mythologie»¹⁶ gefeiert, wie Horkheimer und Adorno behaupten, sondern eine aus der Musik lebende Dichtung, die in den Zusammenhang lebendiger Tradition gehört, indem sie diese in ihrem Verhältnis zum Göttlichen bestimmt. Nicht von Natur ist die Rede, sondern von der «Umstimmung des ganzen Menschen auf ein Vollendungsbild sich ausspielender Gottgenehmheit»,¹⁷ außerdem von einer Dichtung, deren Mittel «weder rauschhafte noch phrasenhafte» seien, sondern «die bescheiden nüchternen des Lehrens, Lernens und der Askese, des Sicherwerdens im Elementaren der Musik».¹⁸ Diesem Bild authentischer Dichtung setzt Borchardt eine «fertige Literatur» entgegen, «die nicht mehr die Ihren mit singender Stimme wörtlich anredet, sondern den Lesern vorgibt, zu einem gezimmerten Menschenwerke zu reden».¹⁹ Das Epos, in dem diese Literatur sich vornehmlich realisiert, gehöre zu den «rasch emporgeschoffenen und auf jungen Reichtum gelagerten Kauf- und Schifferstädten der Küste Kleinasiens»,²⁰ es ist bürgerlich, ausgerichtet auf «Marktideale»,²¹ und es ist demokratisch. Der «Sieg der Demokratie» aber sei in der Antike «wie im Mittelalter und in der Neuzeit das Ende der Poesie».²²

15 Ebd., S. 69.

16 Ebd.

17 Rudolf Borchardt: Einleitung in das Verständnis der Pindarischen Poesie, in: Prosa II, hg. v. Marie Luise Borchardt unter Mitarbeit von Ernst Zinn, Stuttgart 1959, S. 131–234, hier S. 155.

18 Ebd., S. 156.

19 Ebd., S. 158.

20 Ebd., S. 161.

21 Ebd., S. 174.

22 Ebd., S. 153.

23 Horkheimer/Adorno,
Dialektik der Aufklärung,
GS 5, S. 57.

24 Ebd., S. 56.

Borchardts These mag problematisch, sogar falsch sein – immerhin ist sie nicht sinnlos. Gegenüber einer mündlichen, ins lebendige Volksleben gehörenden Poesie läßt sich der sekundäre Charakter der – bürgerlichen – Literatur ohne sachliche Unstimmigkeit behaupten. Gegenüber der Natur hingegen kann sich das durch Rationalität bestimmte menschliche Leben, wenn es nur rational möglich ist, nicht als sekundär erweisen. Die Rationalität gehört dann wesentlich zu diesem Leben. Sofern der Mensch Natur ist, ist sie natürlich. Gerade deshalb kann sie zu anderen Momenten des Lebens in Spannung stehen, diese bestimmen oder ihnen gegenüber machtlos sein. Diese anderen Momente wie das Vegetative und Triebhafte sind in einem solchen Leben nie ohne Rationalität da; sie gehen der Rationalität nicht voraus, sondern sind wesentlich im Verhältnis zu ihr bestimmt. Dann aber ist es auch nicht unnatürlich, wenn das Nichtrationale zu einer durch die Rationalität vermittelten Wirklichkeit kommt. Die vernünftige oder vernunftgeleitete Bestimmung der Triebe und Affekte ist diesen nicht unangemessen. Erst wenn ihr Verhältnis zur Vernunft bestimmt ist, also nicht ohne die Vernunft, sondern allein durch sie, können sie integrale Momente eines menschlichen Lebens sein.

Überlegungen wie diese führen auf den neben Borchardts Pindar-Essay wichtigsten Bezugstext von Horkheimers und Adornos Homer-Deutung. Auch dieser Text wird nicht genannt, nur sein Autor kommt mit einer für das Entscheidende nicht einschlägigen Bemerkung vor. Der Drang zur Sireneninsel, das «Glücksversprechen» also,²³ das im Selbstverlust liegt und darin, «die Grenze zwischen sich und dem anderen Leben aufzuheben»,²⁴ ist unverkennbar im Anschluß an Nietzsches Beschreibung des Dionysischen in der *Geburt der Tragödie* konzipiert. Ebenso erinnert der Gedanke von der Formung des «Selbst» an Nietzsches im Anschluß an Schopenhauer entwickelte Vorstellung vom Apollinischen als *principium individuationis*. Doch anders als für Horkheimer und Adorno ist für Nietzsche die Modifikation des Dionysischen zum Kunstmoment kein Problem. Sie allein verbürgt die Möglichkeit eines unverpanzerten Lebens, die Möglichkeit einer der Natur in jeder Hinsicht entsprechenden Zivilisation.

Das «wichtigste Moment in der Geschichte des griechischen Cultus», so liest man bei Nietzsche, sei «die zur rechten Zeit abgeschlossene Versöhnung» zwischen Apollon und Dionysos.²⁵ An die Stelle des wilden animalischen Rasens, der ein «scheußliche[r] Hexentrank aus Wollust und Grausamkeit»,²⁶ gewesen sei, trete die «Zerreißung des principii individuationis als ein künstlerisches Phänomen»²⁷ Diese «Zerreißung» des – mit Horkheimer und Adorno – «identischen, zweckgerichten, männlichen Charakters» – ist nun ein Aufgehen im Verbindenden der Musik, im «einheitliche[n] Strom des Melos unter der «erschütternde[n] Gewalt des Tons»,²⁸ bei dem die «starren feindlichen Abgrenzungen» sich lösen – Abgrenzungen, «die Noth, Willkür oder die ‹freche Mode› zwischen den Menschen festgesetzt haben».²⁹ Gesang, so müßte man mit Nietzsche gegen die *Dialektik der Aufklärung* sagen, ist in der Zivilisation kein «Widersinn»; in der Zivilisation wird der Gesang erst freigesetzt und ist nun ganz er selbst. Die «Kunstmusik» kann deshalb zum Inbegriff des Dionysischen werden: «Man verwandele das Beethoven'sche Jubellied der ‹Freude› in ein Gemälde und bleibe nicht mit seiner Einbildungskraft zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken; so kann man sich dem Dionysischen nähern.»³⁰

Doch zurück zur Sireneninsel. Daß Odysseus bei seiner Anfahrt auf diese den Schlußchor der neunten Sinfonie gehört hätte, ist nicht überliefert. Auch keine «unendliche Melodie» Wagners, für Nietzsche das eigentliche Vorbild der «dionysischen» Musik, ist zu vernehmen. Gewiß, der Gesang der Sirenen ist klar, helltönend,³¹ er ist süß-stimmig und schön.³² Vor allem jedoch ist er versprechend: Die Sirenen wissen alles über den Krieg zwischen Trojanern und Griechen, aus dem Odysseus heimkehrt, alles wissen sie, was auf der Erde geschieht, und das alles, so versprechen sie, soll Odysseus erfahren.³³

Ob die Sirenen die Wahrheit sagen, ist ungewiß. Niemand vor Odysseus konnte darüber berichten; alle haben den Versuch, es zu erfahren, mit dem Leben bezahlt. Odysseus berichtet nur vom Versprechen der Sirenen. Hat er sonst nichts gehört? War überhaupt etwas zu hören? Oder schwiegen die Sirenen, und Ody-

25 Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Kritische Studienausgabe (KSA), hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 21988, Band 1, S. 9–156, hier S. 32.

26 Ebd., S. 33.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 29.

30 Ebd., S. 29.

31 Homer: Odyssee 12, 44.

32 Homer: Odyssee 12, 187; 192.

33 Homer: Odyssee 12, 189–191.

34 Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente II in der Fassung der Handschrift, hg. v. Jost Schillemeit, Frankfurt/M. 1992, S. 41.

35 Homer: Odyssee 12, 197–198.

seus glaubte nur, daß sie sängen? Hörte er nicht richtig zu und sah nur «die Wendungen ihrer Hälse, das Tiefatmen, die tränenvollen Augen, den halb geöffneten Mund» und dachte, «dies gehöre zu den Arien, die ungehört um ihn verklungen». So könnte es gewesen sein; wenn die Sirenen außer ihrem Versprechen noch etwas sangen, hat Odysseus vielleicht nicht mehr wirklich zugehört, sondern nur noch die Mimik der seltsamen Wesen dort auf der Insel studiert. Und möglich ist auch, daß die Sirenen von ihrem gefesselten, sich ihnen nicht nähernden Widerpart so verstört waren, daß ihnen das Singen am Ende verging und sie «nur noch den Abglanz vom großen Augenpaar des Odysseus» erhaschen wollten – «so lange als möglich». ³⁴ Wie dem auch sei, nachdem das Schiff die Insel passiert hat, ist vom Gesang der Sirenen nicht mehr die Rede. Auch wenn die Sirenen weitersingen, irgendwann ist das Schiff so weit entfernt, daß von ihrem Gesang nichts mehr zu hören ist. ³⁵ Man hält sich nicht mehr mit den Sirenen auf. Die Fesseln werden gelöst, das Wachs wird aus den Ohren genommen. Die Szene wechselt schnell; schon ist man bei Skylla und Charybdis, das nächste Abenteuer beginnt.

Aber festzuhalten ist, daß die Sirenen sangen, zumindest am Anfang, als das Schiff auf die Insel zufuhr. Doch wie klar und süß der Gesang auch gewesen sein mag – nicht die Süße, der melodisch-chromatische Schmelz verlockte. Was Odysseus allein zu bezaubern vermochte, ist das Wissensversprechen. Dieses Versprechens wegen reißt er an seinen Fesseln und macht Zeichen, man solle ihn losbinden. Doch offenbar wurde das Versprechen nicht gehalten; sonst hätte Odysseus doch etwas über das, was er von den Sirenen erfahren konnte, gesagt. Die Sirenen versprechen nur; so, wie sie erscheinen, sind sie nichts als Versprechen. Ob sie ihr Versprechen überhaupt einlösen könnten, bleibt für alle Zeit unklar, denn statt der Unterweisung im Wissen gibt es für den, der die Insel betritt, nur den Tod. Darauf allein scheint der Sinn der Sirenen gerichtet; sie wollen den Leichenberg auf der Insel vergrößern – Blutsaugerinnen, Todesdämonen, die sie sind.

Die Absicht der Sirenen sollte eigentlich nicht schwer zu durchschauen sein. Der Leichenberg, den Odysseus bei der Anfahrt auf die Insel sieht, war für jeden, der sich der Insel näherte, zu

sehen. Trotzdem war die Verlockung wirksam; sie wirkte entgegen der Wahrscheinlichkeit, daß allein einem, dieser einen Ausnahme, das versprochene Wissen zuteil wird, während der Tod nur die anderen trifft. Das Versprechen der Allwissenheit ist offenbar übermächtig. Es wird geglaubt, gegen Augenschein und Vernunft.

Allein Odysseus ist vorsichtig, weil er gewarnt ist durch Kirke, Tochter des Helios, eine kundige Göttin.³⁶ Seine Vorsicht geht also auf göttliches Wissen zurück. Durch Kirke weiß er, was ihn erwartet, worauf er sich einzustellen hat. Aber die Gefahren zu meistern, ist ihm selbst überlassen. Was die Sireneninsel betrifft, sagt Kirke ihm nur, daß er sich vorsehen solle; ob die Sirenen die Wahrheit sagen oder täuschen, sagt sie ihm nicht. Offenbar soll Odysseus das selbst überprüfen, eben dadurch, daß er sich, wie Kirke ihm rät, handlungsunfähig macht und zum bloßen Zuhörer wird.

Wenn es so ist, trifft die Behauptung von Horkheimer und Adorno nicht zu: Odysseus ist dem, was er im Abstand hört, nicht verfallen;³⁷ er ist diesem gegenüber frei. Frei ist er – in scheinbarer Paradoxie – allein durch seine Fesseln, dadurch also, daß ihm das Handeln versagt ist und er nichts tun kann als zuhören – zuhören und prüfen, wie es sich mit dem Gesang der Sirenen verhält. Odysseus ist kein Konzertbesucher, sondern ein freier Betrachter. Zumindest für den Augenblick der Vorbeifahrt an der Sireneninsel hat er die Möglichkeit eines ungewöhnlichen Abstands: dank göttlichem Rat nicht mehr den Verblendungen menschlichen Tuns ausgeliefert, sicher davor, dem Versprechen auf übermenschliche Einsicht ins sichere Verderben zu folgen. Kirke hatte das Menschenmögliche geraten: Das Übermächtige soll man anhören und anschauen; man soll nicht glauben, es handelnd bewältigen zu können. Aber man soll es prüfen – mit dem eigenen Ohr und dem eigenen freien Blick.

Was das letztere angeht, ist Odysseus weiter gekommen als einer, der die Welt als erster mit einem wenig aussagekräftigen, aber ungeheuer wirksamen, weil Einheit stiftenden Wort benannte: Alles *ist*, also gehört alles zusammen, alles ist also Eines. Parmenides, so kündigt er in seinem Gedicht, verdankt sein Wissen

³⁶ Homer: Odyssee 10, 136–138.

³⁷ Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, GS 5, S. 83.

38 Parmenides: DK B 1, 29–30.

einer Göttin, die ähnlich wie die Sirenen spricht, aber ihr Versprechen hält. Der Reisende, der mit dem Pferdegespann aus der menschlichen Welt himmelwärts zur Wohnung der Göttin aufbricht, von Sonnenkindern, Heliaden geleitet, soll «alles erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz als auch die Meinungen der Sterblichen, in denen keine wahre Gewißheit ist».³⁸ Das Gedicht sagt göttliches Wissen; es läßt auch verstehen, weshalb das Meinen der Sterblichen nicht an die Wahrheit heranreicht. Demgegenüber erfährt Odysseus nur, was er als Sterblicher erfahren kann. Er reist nicht aus der Menschenwelt weg himmelwärts, sondern ist mit den «Gefährten» in einer Welt unterwegs, in der Menschliches mit Übermenschlichem und Göttlichem wie selbstverständlich gemischt ist. Es ist eine mythische Welt, in der sich unversehens die ganz und gar unmythische Möglichkeit unbefangenen Hinhörens und Hinsehens auftut: die für einen Augenblick wirkliche Möglichkeit eines betrachtenden Lebens, βίος θεωρητικός, *vita contemplativa*. Vor allem geschieht das durch Kirkes klugen, menschenfreundlichen Rat, aber auch dadurch, daß es «Gefährten» gibt, die auf das Zuhören und Hinsehen verzichten und rudern. Was Odysseus gewinnt, ist deshalb auch keine Herrschaft durch Arbeit. Es ist eine Freiheit, die einvernehmlich durch andere ermöglicht wird und nur in einvernehmlicher Aufgabenteilung, also nur in bürgerlichen Verhältnissen realisiert werden kann. Insofern hat Odysseus, der Fürst von Ithaka, als Zuhörer und Zuschauer etwas von einem Bürger und ist doch vom Bild des bourgeois Großkapitalisten, der sich einen schönen Abend im Konzert gönnt, sehr weit entfernt.

JÖRG PROBST

Form und Kartoffel

Aus dem Zettelkasten von William S. Heckscher

Brüste und Kartoffeln

«Natura naturata» steht in der linken oberen Ecke des Deckblattes eines skurrilen Albums (*Abb. 1*), das neben vielen anderen Zeitungsausschnitten, Pressefotos, Fotokopien, Bildpostkarten und Notizblättern zum Nachlaß des Kunsthistorikers William S. Heckscher (1904–1999) gehört.¹ Das kleine undatierte Heft stammt aus dem erhalten gebliebenen Zettelkasten des Panofsky-Schülers und wenig beachteten Bildforschers,² einer alphabetisch geordneten Sammlung von Bild- und Textmaterialien zu bereits geschriebenen oder geplanten Artikeln, Aufsätzen und Büchern. Zwischen zwei Zetteln, die aus einem Skizzenblock ausgerissen und mit einer Klammer fest verbunden sind, steckt ein aufgeklebtes Foto. Etwas zu groß, ragt das Bild mit seinen Ecken über die Ränder der Notizblockseiten hinaus und stachelt so die Neugier an, es aufzudecken. Unter dem Papier mit der philosophischen Formel wird die Fotografie einer monströsen, mit warzenartigen Ablegern übersäten Kartoffelknolle sichtbar (*Abb. 2*). Dem Papier nach zu urteilen wurde die vergilbte Schwarz-Weiß-Aufnahme in einer Illustrierten gefunden, ausgeschnitten und mit Klebeband gesichert.

1 Der Nachlaß befindet sich heute im Warburg-Haus Hamburg. Für frdl. Unterstützung danke ich Charlotte Schoell-Glass und Karen Michels. Eine Publikation von Charlotte Schoell-Glass und Elisabeth Sears («Verzetteln als Methode. Der humanistische Ikonologe William S. Heckscher (1904–1999).» *Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte*, Bd. 6) erscheint im Frühjahr 2008 im Akademie-Verlag Berlin.

2 Im Rahmen der neueren Bildwissenschaft konnten Überlegungen Heckschers eine prominente Studie über Leibniz anregen. Vgl. Horst Bredekamp: *Die Fenster der Monade. Leibniz' Theater der Natur und Kunst*, Berlin 2003, S. 12.



Abb. 1
William S. Heckscher,
«natura naturata»,
beschriftetes Deckblatt
für Pressefotografie,
um 1970.



Abb. 2
William S. Heckscher,
«natura naturata»,
ausgeschnittene
Pressefotografie,
um 1970.

Die unkonventionelle Kopplung des akademischen Lateins mit einem billigen Magazinfoto bietet eine groteske Überraschung, die zum Lachen reizt. Der besondere Sinn dieses Bildscherzes erschließt sich allerdings nicht sofort. Denn in seiner Bedeutung umfaßt der Begriff *natura naturata* für die geschaffene Natur die Gesamtheit der physischen Welt.³ Was die gewucherte formlose Kartoffel zu einem Bild der Schöpfung schlechthin macht, bleibt vorerst rätselhaft. Stellt sie eine jener Kuriositäten dar, die als Naturalia in den Kunst- und Wunderkammern aufgehoben worden sind? In diesem Sinne könnte das seltsam geformte, irreguläre Objekt als ein ungewöhnliches, von der Natur geschaffenes Kunstwerk verstanden worden sein. Entfernt liegt in den plumpen Verwachsungen eine Ähnlichkeit zu den Verästelungen von Korallenzweigen, die in den Raritätensammlungen immer wieder begegnen, jedoch als Zeichen der Naturgeschichte und der schaffenden Natur die *natura naturans* verkörpern sollen.⁴

Eine vergleichbare Bildtradition der *natura naturata* fehlt.⁵ Auch konnten sich Kartoffeln, obwohl die erste europäische Abbildung der Pflanze aus der Neuen Welt 1589 datiert, in der Natursymbolik der Alten Welt nicht durchsetzen.⁶ Bildgeschichtlich wirkt Heckschers Arrangement daher befremdlich und so isoliert wie ein Irrtum. Daß es sich bei der Beschriftung um eine Verwechslung oder gar einen Schreibfehler handeln könnte, dürfte bei Heckschers fast leidenschaftlichem Verhältnis zum Latein und seiner Neigung zu Registern und Indizes allerdings vollkommen ausgeschlossen sein.⁷ So ist diese Bilderfindung allein aus der Paarung des Wortes mit einem ganz besonderen Bild zu deuten. Dabei hilft, das kleine Album rückwärts zu blättern. Denn die Heftung suggeriert die Unterordnung eines Bildes unter einen Begriff. Diese Folge umzukehren und das Wort durch das Bild zu erklären, öffnet den Blick für eine besondere Form, die das ikonologische Gedankenspiel ausgelöst haben muß.

Als Kommentierung eines Begriffs genommen, wird das Bild in allen seinen Details bedeutsam. Aus dieser Perspektive sind die Deformierungen einer Kartoffel keine Entartung mehr, die als kurioser Sonderfall und rare Ausnahme dem Botaniker eine Regel bestätigt. Die Verwachsungen sprechen nunmehr für sich selbst

- 3 Hermann Siebeck: Über die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie Band 3, Heft 3, Berlin 1890, S. 370-378.
- 4 Horst Bredekamp: Darwins Korallen. Frühe Evolutionsmodelle und die Tradition der Naturgeschichte, Berlin 2005, S. 62.
- 5 Manfred Lurker: Bibliographie zur Symbolik. Ikonographie und Mythologie, 3 Bde., Baden-Baden 1963ff.
- 6 Philipp de Sivry: Museum Plantin-Moretus, Antwerpen; Vgl. Bernd Zepernick: Kartoffeln und Mais gegen Weizen und Hafer. Zum Austausch von Kulturpflanzen und Haustieren zwischen Alter und Neuer Welt, in: Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 15 (1994), S. 90f.
- 7 Elisabeth Sears: The Life and Work of William S. Heckscher. Some petite perceptions, in: Deutsche Zeitschrift für Kunstgeschichte 1 (1990), S. 132.

- 8 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 3. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929, S. 222 ff. («Symbolische Prägnanz»).
- 9 Andrea Goesch: Diana Ephesia. Ikonographische Studien zur Allegorie der Natur in der Kunst vom 16.-19. Jahrhundert, Frankfurt/M. u. a. 1996.
- 10 Ebd., S. 219 ff.
- 11 Ernst Cassirer: Form und Technik (1930), in: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hrsg. von Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois, Hamburg 1995, S. 39-91.
- 12 Wolfgang Kemp: Natura. Ikonographische Studien zur Geschichte und Verbreitung einer Allegorie, Frankfurt/M. 1973, S. 163 f.
- 13 Manfred Lurker: Wörterbuch der Symbolik (1979), Stuttgart 1991, S. 517 («Natura»).
- 14 Dudenredaktion (Hg.): Synonymwörterbuch, Mannheim u. a. 2008, S. 530 («Kartoffel»).

und sind als symbolische Form zu verstehen.⁸ Aus der Monstrosität des Einzelfalls wird die Allgemeingültigkeit eines Bildsinnes. Die Verkrüppelungen erscheinen als Üppigkeit. Als symbolische Form betrachtet, werden die warzenartigen überschüssigen Triebe als Zeichen von Fruchtbarkeit lesbar, die aus anderen Bildquellen zur Symbolik der Natur wohlbekannt sind. Heckschers Bildidee kann als Paraphrasierung der Figur der Diana von Ephesus verstanden werden, die als antike Allegorie in der Renaissance wieder entdeckt worden war und in Europa weite Verbreitung fand.⁹ Auch als *Isis Multimammia* benannt, verbindet sich mit diesem Idol der Fruchtbarkeit vor allem das Motiv zahlloser Brüste, die als Zeichen der allnährenden Mutter Natur den Oberleib der Diana Ephesia besetzen.

Verglichen mit der mythischen Bedeutung der Diana von Ephesus als göttlichem Sinnbild der Natur, wirkt Heckschers Assoziation mit einer Kartoffel beinahe brutal.¹⁰ Zum Stil dieser Mutwilligkeit passen weitere Parallelen, die den Bildscherz als ikonographische Übertragung noch greifbarer werden lassen. Sie verraten zugleich den spielerischen Blick des Ikonologen für die Wiederkehr von Symbolen und die Vergleichbarkeit von Formen. Ähnlich wie in den Kartoffelwucherungen verbirgt sich auch in der Art und Weise der Archivierung dieses Bildes das Echo einer Symbolik.¹¹ Mit der Aufschrift «natura naturata» versehen, kann das Deckblatt dieses kleinen Albums als Vorhang oder Schleier aufgefaßt werden, der mit einem Aha-Effekt das Bild freigibt. Auch zur Figur der Diana Ephesia gehört ein Schleier, der ursprünglich ihre Blöße bedeckt und nur für den Blick des Eingeweihten von der Göttin mit beiden Armen zurückgeschlagen wird.¹²

Das Pathos, das mit dieser Vorstellung etwa in der Naturverehrung der Goethezeit verbunden war, verwandelt Heckscher in einen dadaistischen Schockeffekt. Ebenso provokant ist die Direktheit, mit der das Sinnbild wörtlich genommen wird. Als Mutter Erde oder «Erdmutter»¹³ entspricht der Diana Ephesia die Kartoffel wie keine andere Frucht. Im Schoß der Mutter Erde gewachsen, konnte ein warzenübersätes Exemplar des «Erdapfels»¹⁴ somit im Sinne der «natura naturata» als Selbstbildnis der vielbrüstigen Natur erscheinen.

Ungeschriebene Bildgeschichte

Offenbar ließ Heckscher die Bildidee ungenutzt. Die ikonographische Integration einer Kartoffel scheint sich bereits als Idee erfüllt und in der Präparierung eines winzigen «Emblembuches» ihre angemessene und abschließende Form gefunden zu haben.¹⁵ Die Bibliographie der publizierten Texte Heckschers weist einen Aufsatz oder gar ein Buch über die Bildgeschichte der Natur jedenfalls nicht auf.¹⁶

Wann dieser Bildfund gelang und in den Zettelkasten kam, läßt sich daher nur vermuten. Kleine Indizien machen zumindest eine bestimmte Zeitspanne wahrscheinlich. So sind unter das Wort «natura» in der Aufschrift des Deckblattes drei Punkte gesetzt worden, die soviel wie «usw.» oder «etc.» zu bedeuten haben. Diese Unterstreichung signalisiert, daß Heckscher den Begriff bereits als Stichwort führte. Darum machte das vergleichsweise aufwendig inszenierte Kartoffelbild wohl nicht den Anfang einer ganzen Folge von Ideen und Beobachtungen, die im Zettelkasten Heckschers unter «nature» abgelegt sind. Darunter finden sich zahlreiche Hinweise auf vertiefende Forschungsliteratur. Durch diese Quellenverweise werden Beginn und Ende eines Interesses erkennbar. Die kleine Bibliographie in der Rubrik «nature» hat einen zeitlichen Rahmen, in dem Heckscher sich hin und wieder dieser Frage zuwandte. Die meisten Eintragungen fallen in den Zeitraum zwischen 1968 und 1974.¹⁷ Auch eine Abbildung der Diana Ephesia ist unter dem Stichwort «nature» rubriziert (*Abb. 3*). Das Foto ist ebenfalls mit Klebeband auf einen kleinen Karton geheftet. Diesem Bild der «mother nature», wie es in der Beschriftung heißt, kann die Kartoffel-Paraphrase als Pendant zum unmittelbaren Bildvergleich gedient haben. Es ist möglich, daß die Reproduktion der Diana Ephesia in Heckschers Zettelkasten einer einschlägigen Studie über die politische Symbolik der Natur von 1968/1973 entstammt.¹⁸ In dieser Zeit scheint Heckscher dem Begriff und der Bildgeschichte der «Natura» die meiste Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Aus diesem Interesse heraus und als Kommentar zu einer vertraut gewordenen Ikonographie mag auch die Bildidee der geschaffenen Natur als gewucherter Kartoffel um 1970 entstanden sein.

Dieser Datierungsversuch bestätigt sich, wenn man den Verweisen in der Rubrik «nature» auf andere Stichworte in Heck-

- 15 William S. Heckscher/ Karl-August Wirth: Emblem, Emblembuch, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte (5. Band), hrsg. von Karl-August Wirth, Stuttgart 1967, S. 85–228.
- 16 Bibliography, in: William S. Heckscher: Art and Literature. Studies in Relationship, hrsg. von Egon Verheyen, Baden-Baden 1994, S. 22–30.
- 17 Die früheste Quelle aktueller Literatur ist Erwin Panofskys Aufsatz «Die ideologischen Vorläufer des Kühler-Grills des Rolls-Royce» von 1963 notiert, der späteste Eintrag von 1979 bezieht sich auf einen nicht näher genannten Text John Marcellus Steadmans.
- 18 Klaus Lankheit: Der Tempel der Vernunft. Unveröffentlichte Zeichnungen von Etienne-Louis Boullée, Basel u. a. 1968 (2. Auflage 1973), Abb. 28. Die von Lankheit benutzte Reproduktion zeigt nicht nur dieselbe Statue aus dem Neuen Garten in Potsdam, sondern ist auch als Aufnahme mit dem Foto aus Heckschers Sammlung fast identisch.

Abb. 3
 William S. Heckscher,
 «mother nature», beschriftete Karteikarte mit Fotografie eines Standbildes der Diana von Ephesus (Ende 18. Jh., Potsdam, Neuer Garten), um 1970.



schers Zettelkasten folgt. Als Grundlage einer schulgerechten kausalen Argumentation war die Vorlage gewiß ungeeignet und als Witz wohl auch zu stark. Bezogen auf den Zettelkasten Heckschers kann dieses Denkbild allerdings als repräsentatives *icon* gelten. Die Sammlung speichert die Notizen nicht voneinander isoliert. Vielmehr bilden die Stichworte und enthaltenen Karteikarten ein weitverzweigtes Verweissystem. So sind unter «nature» zahlreiche «links» zu finden, die das ikonologische Spiel mit der Bildtradition der Diana Ephesia weiter und weiter treiben.

Die kurze Notiz «french revolution» auf Heckschers Reproduktion der Diana von Ephesus verweist zunächst auf Materialien über diese Figur als Kultbild in der Französischen Revolution. Eine weitere Verbindung verfolgt Parallelen zur politischen Ikonographie der Frau. Der Ordner «problems: revolution» erinnert an die Allegorie der Freiheit in Eugène Delacroix' Meisterwerk *Die Freiheit auf den Barrikaden* (Abb. 4) und deren Wiedergeburt in der Pressefotografie um 1970. Das Gemälde entwickelte sich wäh-



Abb. 4
Eugène Delacroix,
«Die Freiheit auf den
Barrikaden» (1830,
Paris, Louvre).

Abb. 5
William S. Heckscher,
Demonstrantin, gefal-
tete Pressefotografie,
um 1970.

rend der Studentenunruhen 1968 zu einem Schlüsselbild.¹⁹ Fahnen schwenkende Mädchen wurden von den Pressefotografen als Motiv entdeckt und zu Ikonen der Demonstrationen und Streiks gemacht (Abb. 5).²⁰ Der Ausdruck des erregt emporgerissenen Armes stellt eine politische Geste dar, die mit dem Kultbild der Diana von Ephesus in mittelbarem Zusammenhang zu denken ist.²¹

Eine zweite Reproduktion von Delacroix' Gemälde ist in der Rubrik «breasts» archiviert. Unter diesem Stichwort sind von Heckscher hunderte Fotografien von weiblichen Brüsten gesammelt worden, die meist aus Zeitungen, Illustrierten oder Erotikmagazinen ausgeschnitten sind. Diese Bilder oft namenloser Modelle von zumeist unbekanntem Fotografen ergänzen sich mit kunsthistorischen Meisterwerken zu einer Bildtradition der Entblößung. Eine Erneuerung von Delacroix' Allegorie der Freiheit als halbentblößte Frau ist aus dem Titelbild des Stern Nr. 11/1973 ausgeschnitten worden. Mit flatterndem Haar posiert das Model und Mitglied der «Kommune 1» Uschi Obermaier als Freiheitsallegorie der 68er-Bewegung (Abb. 6).²² Die Symbolfigur der «sexuellen

19 Vgl. Bernardo Bertolucci Film «Die Träumer» (2003). In dieser Hommage an den Mai 1968 ist als Requisit einer Künstlerwohnung eine gerahmte Reproduktion von Delacroix' Freiheit auf den Barrikaden mit dem eingeklebten Foto-Porträt Marilyn Monroes als Kopf der Freiheits-Allegorie zu sehen; frdl. Hinweis von Jost Philipp Klenner.

20 Stern 1968/Nr. 23: «Wieder Barrikaden in Paris, wieder Mädchen in der ersten Linie.» Jörg A. Elten, Max Scheler (Fotos): «De Gaulles bitterste Stunden», S. 15.



21 Martin Warnke: Politische Kunst. Gesten und Gebärden (Hamburger Beiträge zur Kunstgeschichte, Band 4), Berlin 2004.

22 Stern 1968/Nr. 14: «Die Bräute der Revolution», S. 42ff.

Revolution» ist von Heckscher durch seine Bildbearbeitung allerdings stark anonymisiert worden. Dem Stichwort des Zettelkastens entsprechend, wurde die Abbildung auf das betreffende Detail reduziert. Kopf und Unterleib sind abgeknickt und nach hinten gefaltet, so daß allein die Brüste als Bildobjekt übrig geblieben sind (Abb. 7). Auf diese Weise sind auch die meisten anderen Fotos der Rubrik behandelt worden. Die Herrichtung läßt unter den Bildern nur noch bizarre formale Vergleiche, aber keine ikonographischen Überlegungen mehr zu. Es verwundert deshalb zunächst, daß nicht unter dem Stichwort «nature», sondern unter «breasts» eine Variante der Diana Ephesia abgelegt ist (Abb. 8). Die Selbstbildniszeichnung von Günter Grass zeigt den Dichter als Säugling an den Brüsten der Mutter Natur. Den beschnittenen oder zurechtgefalteten Nacktfotos unter «breasts» vergleichbar, ist in der 1974 entstandenen Zeichnung von Grass die Diana Ephesia auf das Motiv der Vielbrüstigkeit vereinfacht worden und deshalb in diesem Ordner abgelegt. Eine ähnliche Fokussierung stellt die üppige Kartoffel als Emblem der Natur und Fruchtbarkeit in dem kleinen Album der «natura naturata» dar. Die robuste Idee kann

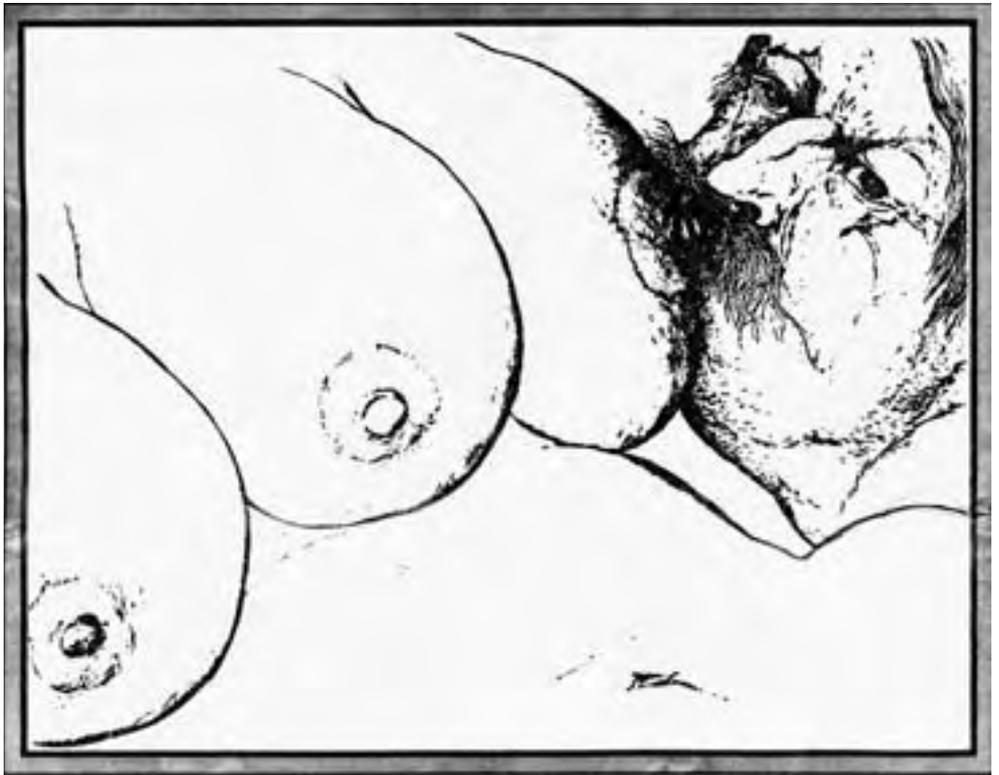


von den Schnipseln unter dem Stichwort «breasts» daher durchaus inspiriert worden sein. Wie das Foto eines Starmodells auf dem Titel des *Stern*, ist auch die Diana von Ephesus auf ein Merkmal zusammengeschrumpft, das als Teil für das Ganze stehen soll. Heckschers Bildscherz über die Mutter Natur wird durch diese Parallele zu Fotografien aus Illustrierten um 1970 noch sicherer datierbar.

Ob die Verknüpfungen, die sich zwischen den Stichworten in Heckschers Zettelkasten ausbreiten, in einer bestimmten Reihenfolge stehen, ist nur schwer zu beantworten. Ausgelöst durch das Bild einer Kartoffel als Zufallsfund beim Blättern in Zeitschriften, kann das Gedankenspiel über die nährenden Mutter Erde das Interesse an einer Ikonographie der nackten Brust geweckt haben. Umgekehrt antwortet diese Sammlung auf eine kultur- und medien-geschichtliche Zäsur um 1970, die auch den Bildscherz über die Diana Ephesia provoziert haben mag.²³ Überhaupt folgen die Bezüge von «nature» auf «revolution» und «breasts» keinem linearen Schema, sondern sind wechselseitige Verweise. In diesem Sinne bedeuten die Verzweigungen auch keine Vertiefungen, die zu Antworten auf eine bestimmte Ausgangsfrage führen. Was in Betracht

Abb. 6 und 7
William S. Heckscher,
Uschi Obermaier, gefaltete
Pressefotografie, 1973.

Abb. 8
Die Natur des Dichters.
Günter Grass, «Gestillt»,
Pressefotografie nach
Zeichnung, 1974.



23 Mark Gabor: *The Pin-up. A modest history*, New York 1972. Vgl. auch Lothar C. Poll/Jörg Probst (Hg.): *Gall is sweet, my love! Pressefotografie und Kritischer Realismus*, Bielefeld 2003. Die 1968 propagierte «sexuelle Befreiung» löste international ein sprunghaft ansteigendes Angebot von Pornographie in Kinos und an den Zeitungskiosken aus.

24 William S. Heckscher: *Rembrandt's Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp. An Iconological Study*, New York 1958. Dieser und andere Texte Heckschers zeigen allerdings, daß in der Überlagerung und Überschneidung gleichwertiger Fragen ein Denkmodell liegt, das der Zettelkasten mit den Publikationen gemeinsam hat. So spielt das Rembrandt-Buch in sechzehn Kapiteln die «Sinnschichten» eines →

tungen zur Ikonologie der Natur und der Diana von Ephesus nur eine Detailfrage sein konnte, wurde unter «breasts» zu einem selbständigen Thema ausgeweitet. Aus der Vernetzung der Schlagworte ergeben sich daher nicht die Etappen eines Lösungsweges, sondern vielmehr Verschmelzungen oder Überschneidungen eigenständiger Bilderkreise. Es ist somit fraglich, ob sich in der Verschlagwortung und den Bezügen zu anderen Stichworten im Zettelkasten Heckschers Gedankengänge oder Argumentationsmuster verbergen, die einen ungeschriebenen gebliebenen Text oder einen gedachten Kommentar über die Kartoffel als Emblem der Natur offenbaren.²⁴ Die Verweisungen sind nicht planlos, aber spielerisch und so unhierarchisch wie möglich. Kein Detail, das nicht der Aufmerksamkeit wert wäre. Mit der Versinnbildlichung der Natur als eines üppig sich selbst vermehrenden, nach vielen Seiten zahlreiche Ableger und Fortsätze bildenden Gewächses, schuf Heckscher auch ein Symbol für seinen Zettelkasten.

Ein weiterer «Ableger» und zum selbständigen Stichwort ausgewachsener Bilderkreis findet sich für «veil». Ebenso wie die Vielbrüstigkeit der Diana von Ephesus ist auch der Schleier, der auf den Schultern der Göttin ruht, als ein bedeutsames Detail von



Heckscher bildgeschichtlich jongliert worden. Zu den weitläufigen Vergleichsbeispielen für die Bild gewordene Spannung zwischen Verhüllung und Enthüllung zählt das Foto eines Halbaktes auf der «Pique Sieben» aus einem erotischen Kartenspiel (Abb. 9).²⁵ Als Pendant zu Vanitasdarstellungen in spätmittelalterlichen Handschriften gedacht (Abb. 10),²⁶ wiederholt sich mit dieser überraschenden Bildparallele der Schockeffekt, den Heckscher auch in der Enthüllung einer Kartoffel als Emblem der Diana Ephesia erreichte. Die Intensität des Bilderscherzes hat in beiden Fällen einen Text dazu erübrigt.²⁷

Entzückend rücksichtslose Formen

Als grotesk-komische Antwort auf das mythische Bild der Diana von Ephesus könnte die Kartoffel leicht als eine Karikatur des Idealbildes erscheinen. Im Sinne einer vulgären Verballhornung paßt die Idee zweifellos zu einer «Ästhetik des Hässlichen».²⁸ Der sarkastisch wirkende Bild-Kontrast wird von Heckscher auch unter vielen anderen Stichworten seines Zettelkastens erprobt. Aller-

Abb. 9
Unbekannter Fotograf,
Modell mit Schleier,
Kartenspiel, undatiert.

Abb. 10
William S. Heckscher,
«Imago Vanitatis», Zeichnung nach Darstellung in spätmittelalterlichem Manuskript, undatiert.

→ Meisterwerkes durch. Eine der Kapitelüberleitungen kann als Schlüsselsatz dieses ungewöhnlichen Buches gelten: «And yet we have noticed, how the opposite is also true» (S. 106).

- 25 Hartmut Böhme: Enthüllen und Verhüllen des Körpers in Bibel, Mythos und Kunst, in: *Paragrana* 6 (1997), S. 218–246.
- 26 Zeichnung Heckschers nach: Fritz Saxl: A Spiritual Encyclopaedia of the later Middle Ages, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 5 (1942), «Imago Vanitatis», from MS. Vat. Pal. 1066, fol. 238r (p. 103), S. 26.
- 27 William S. Heckscher: Why nudity?, in: *The human form in contemporary art* (Kat. The Duke University Museum of Art), Durham 1971, S. 10–31. Der Text enthält in einem separaten Index lediglich Quellen zu «breasts», ohne aber darauf Bezug zu nehmen.
- 28 Karl Rosenkranz: *Ästhetik des Häßlichen* (1853), Leipzig 1990, S. 310 («Die Karikatur»).
- 29 William S. Heckscher: The Genesis of Iconology, in: *Stil und Überlieferung in der Kunst des Abendlandes* (= Akten des 21. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte in Bonn 1964), Bd. 3; dt. in: *Ikonographie und Ikonologie. Theorien – Entwicklung – Probleme* (Hg. v. Ekkehard Kaemmerling), Köln 1979 (6. Auflage 1994), S. 112–164.
- 30 Ebd., S. 113.

dings weist die Unkonventionalität, mit der das Idol der erhabenen Natur mit einem trivialen Bildfund konfrontiert wird, über eine mehr oder weniger mutwillige Parodie hinaus. Als Spiel mit dem Kontrast und als Aufwertung eines Trivialobjekts betrachtet, besitzt das einmalige Emblem der *natura naturata* Parallelen zur Kunst- und Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts.

Heckschers bekannteste Publikation, der 1964 gehaltene Vortrag über «Die Genesis der Ikonologie»,²⁹ liefert aus dieser Perspektive den fehlenden Kommentar zu dem Bilderscherz der Kartoffel. Bild und Text sind nicht unmittelbar aufeinander bezogen. Weder in den Fußnoten des Vortrages noch in den Quellenangaben des Zettelkastens gibt es wechselseitige Verweise. Heckschers Text diskutiert nicht im Ansatz eine Bildgeschichte der Natur. Wie das Bild einer Kartoffel überhaupt Aufmerksamkeit erregen und in die Notizensammlung eines Kunsthistorikers Eingang finden konnte, macht dieser Rückblick auf die Entstehungsgeschichte und das Credo der Ikonologie verständlich. Die Darlegungen passen auch deshalb zu den sehr persönlichen Arbeitsnotizen in Heckschers Zettelkasten, weil es sich nicht um die Erklärung einer Theorie und die Logik einer Methode handelt. Im Mittelpunkt der wissenschaftsgeschichtlichen Argumentation stehen vielmehr Persönlichkeit und Denkstil Aby Warburgs. Als Gelehrtenporträt verstanden,³⁰ greift diese Entstehungsgeschichte der Ikonologie der «intellektuellen Biographie» voraus, die Ernst Gombrich einige Jahre später mit deutlich größerem internationalem Echo über Warburg veröffentlichen wird.³¹ Heckschers Würdigung zeigt Warburgs «Bildwissenschaft» als Abbild des Charakters ihres Erfinders. Aus einem Abstand betrachtet, zeichnen sich darin auch die Umrise eines Selbstporträts ab. Verschiedene Passagen lassen den Vortrag über die Genesis der Ikonologie von 1964 auch als Teil einer «intellektuellen Autobiographie» und verhüllte Selbstdarstellung Heckschers erscheinen.³² «Warburgs Zielscheibe,» heißt es bei Heckscher, «waren diejenigen, die [...] dem Ikonologen den vorurteilslosen Geschmack verübeln wollten, der sich weigerte, vor dem völlig Vulgären und qualitativ Niedrigen wie dem Geheimnisvollen oder ästhetisch Zweifelhafte in historischen Kunstwerken die Augen zu verschließen.»³³ Mit seinem Rückblick war es Heckscher ganz besonders um die Qualität der Ikonologie als Synthe-

sen bildendes, die Grenzen zwischen den Wissenschaften überschreitendes Wissen und das «assoziative Denken»³⁴ Aby Warburgs zu tun. Was an dieser Darstellung überzeichnet wirkt, gilt umso mehr für die Genesis von Heckschers Zettelkasten.³⁵ Nur die Beweglichkeit eines konsequent sich Restriktionen verweigernden Denkstils konnte beim Durchblättern einer Illustrierten die Analogie der Diana Ephesia zu einer wilden Kartoffel entdecken.

Diesem Muster einer fast anarchischen Ikonologie widerspricht es zunächst, daß Heckscher den Grund für Warburgs Fähigkeit zu Grenzüberschreitungen nicht ausschließlich in der besonderen Unabhängigkeit des Gelehrten suchte. «Tatsächlich überzeugte mich seine Universalität davon, daß seine Leistung niemals richtig eingeschätzt werden kann, solange sie von anderen kulturellen Ereignissen und Bemühungen isoliert betrachtet wird, die in seiner Umgebung stattfanden und die ihn ohne Zweifel ermutigten, seinen selbstgewählten Weg zu gehen.»³⁶ Originalität ist integrativ. In diesem Sinne ließen zeitgleiche ähnliche Bestrebungen in «zahllosen Bereichen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens»³⁷ die Ikonologie nur umso bedeutsamer erscheinen. Vor allem «Synthetisierungstendenzen»³⁸ in der zeitgenössischen bildenden Kunst waren für Heckscher der Maßstab für die historische Bedeutung und die Genesis der interdisziplinären Bildforschung Warburgs. Im souveränen Umgang des Ikonologen mit Bruchstücken aus unterschiedlichen Wissensbereichen sah er eine deutliche Parallele zur künstlerischen Avantgarde der Jahrhundertwende. «Unvermeidlich fallen einem die Collagen ein,» assoziierte Heckscher Erscheinungen der modernen Kunst mit Warburgs Methode, «diese entzückend rücksichtslosen Formen, die papiers collés, Holzimitationen darstellende Tapetenstücke, Fetzen von Tageszeitungen, Streichholzetiketten usw. [...] miteinander verbinden.»³⁹ Warburgs Brücken schlagender, integrativer «Bildwissenschaft» stand der Kubismus Pablo Picassos oder George Braques ebenso nahe wie die überraschenden Synthesen des Surrealismus oder die dadaistischen Schockeffekte.⁴⁰

Was sich dem Auge nur in Bezug auf das Spätwerk Warburgs, die collagenartigen Tafeln des *Mnemosyne-Atlas*, erschließt, sah Heckscher ideengeschichtlich seit den Anfängen der Ikonologie wirksam werden.⁴¹

31 Ernst H. Gombrich: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie* (1970), Frankfurt/M. 1981.

32 William S. Heckscher: *Petites Perceptions. An Account of sortes Warburgianae*, in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 4 (1974), S. 101–134. Dieser Text, im Jahr der Pensionierung Heckschers von seinem Lehramt an der Duke University/Durham, N.C. erschienen, sammelt in kurzen Abschnitten assoziative Bemerkungen zu Beobachtungen, die Heckscher seit Jahren begleiteten. Im Sinne einer «intellektuellen Autobiographie» werden Lebensthemen und ein Denkstil resümiert. Eine Anmerkung in «Die Genesis der Ikonologie» kündigt den Artikel schon 1964 an.

33 Heckscher: *Genesis*, S. 135.

34 Ebd., S. 119.

35 Aby M. Warburg: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hrsg. von Dieter Wuttke, Baden-Baden 1979. Neben der Warburg-Biographie Gombrichs läßt diese Sammlung den Kontrast zu Heckscher überdeutlich werden.

36 Heckscher: *Genesis*, S. 113.

37 Ebd., S. 127.

38 Ebd., S. 135.

39 Ebd., S. 131 f.



Abb. 11
Hans Arp, «Torso»
(1934, o.A.).

Aus einer Illustrierten ausgeschnitten, gehört das Kartoffelbild in Heckschers Album der *natura naturata* zur Klasse jener trivialen Papierreste und Bildabfälle, die sich in den modernen Collagen zu «entzückend rücksichtslosen Formen» fügten. Parallelen ergeben sich außerdem zu Henry Moore oder Hans Arp (Abb. 11).⁴² Als Beispiel der Synthetisierung und Wechselseitigkeit von Ikonologie und bildender Kunst auch in der Bildforschung Heckschers, erlaubt das «Porträt» der Diana Ephesia und Mutter Natur den Vergleich zu Marcel Duchamp, dessen Readymades Ikonen der Austauschbarkeit von Hochkunst und Trivialobjekt wurden. Heckschers Übertragung der Göttin in eine Kartoffel vergleichbar, schuf Duchamp um 1913 so genannte *object portraits*, Charakterisierungen von Personen durch für sie typische Alltagsgegenstände. Mit ihren *object portraits* griffen Duchamp und Heckscher gleichermaßen auf eine Bildtradition der «Emblematik des Barock» zurück.⁴³

Um 1970 entstanden, ist Heckschers Bildidee einer emblematischen Kartoffel kaum in direktem Zusammenhang mit dem Vortrag über die Genesis der Ikonologie zu sehen. Der Text belegt zwar, daß das Scherzbild Methode hat, als unmittelbares Echo auf den Vortrag von 1964 kann das kleine Album aber nicht gelten. Allerdings paßt das provokante Objekt in den Rahmen einer hitzigen Debatte, die sich nach 1964 vor allem in Deutschland nicht ohne Bezugnahme auf Heckschers Vortrag entzündete.

Der Reiz der Überlegungen Heckschers zur Genesis der Ikonologie lag auch darin, daß sie eine Bildpraxis wissenschaftsgeschichtlich nobilitierte, die zu Anfang der 60er Jahre auch von der bildenden Kunst wieder entdeckt worden war. Beinahe gleichzeitig mit dem 21. Internationalen Kongreß für Kunstgeschichte, aus dessen Anlaß Heckscher über den Ursprung der Ikonologie aus dem Geist der Collage vorgetragen hatte, fand im Frühjahr 1964 in London die erste europäische Retrospektive der *Combine-Paintings* von Robert Rauschenberg statt. «Die Situation für Europa war damals, daß in einer ziemlich festgefahrenen Situation ein Künstler aus den USA mit offensichtlich europäisch geprägten Kategorien ... Elemente der Realität in die Malerei und eine besondere Objektkunst brachte, daß es den jungen Künstlern in ganz Europa wie Schuppen von den Augen fiel.»⁴⁴ Selbst in der bildenden Kunst jenseits des Eisernen Vorhanges beginnt 1964, ausgelöst durch die Pop-Art, eine Renaissance der Collage.⁴⁵ Deren zu Klassikern gewordene Urheber⁴⁶ und die Kunstwissenschaft reagierten jedoch äußerst kritisch und werteten die Pop-Art als ein Recycling des Dadaismus ab. Eine Wanderschau, die 1964 unter anderem in Wien und Berlin Station machte, präsentierte sich als Aufklärungsveranstaltung, die den Kunstwert von Pop und die Dingmagie der Warenwelt problematisierte. «Das ist unsere Welt», schrieb Werner Hofmann in einem der Kataloge, «die Nivellierung als Satyrspiel der Demokratie. Ein riesiges Schaufenster der Überredung. Pseudotatsachen, Pseudoereignisse wohin man blickt.»⁴⁷

Genesis als Verpuffung

«Von soviel materieller, zuweilen vulgärer Wirklichkeit überfallen, reagiert das Publikum indigniert und fassungslos.»⁴⁸ Diesen und ähnlichen Aversionen gegen die Pop-Art zu begegnen, war Heckschers Warburg-Porträt zweifellos geeignet. In den grenzüberschreitenden Bildanalysen der Ikonologie lag nicht zuletzt eine Immunität gegen ästhetische Provokationen. In einem Atemzug mit Dada und Pop-Art genannt, wurde die Ikonologie umgekehrt allerdings selbst zu einer Provokation. Die dreißig Jahre zuvor ins Exil getriebene Bildforschung Warburgs unter Bezugnahme auf die Geschichte und Gegenwart der Collage nach Deutschland zurückbringen zu wollen, mag ihrer Wiederentdeckung zunächst im Weg gestanden

40 Kurt W. Forster: Aby Warburg's History of Art. Collective Memory and the Social Mediation of Images, in: *Daidalos* 105 (1976), S. 169–176. Der Text zieht Parallelen zu Kurt Schwitters und den collageartigen Tafeln von Warburgs «Mnemosyne»-Atlas. Forster ließ die vergleichbare Argumentation Heckschers unzitieren.

41 William S. Heckscher: *Gratia Dei Sum Qui Sum*, Interview: Richard Cándida Smith, 1995, unveröffentlichtes Manuskript, Heckscher-Archiv im Warburg-Haus Hamburg, Kasten 5, Biographisches V, S. 151. Ideengeschichte interessierte Heckscher seit den 20er Jahren in Hamburg und der faszinierten Lektüre von Oswald Spenglers Hauptwerk «Der Untergang des Abendlandes». Erwähnt werden auch Treffen und Gespräche mit Arnold J. Toynbee in Princeton.

42 Heckschers Zettelkasten führt unter dem Stichwort «surrealism» auch den Hinweis auf das Standardwerk von Herbert Read, das 1971 im Reprint erschien und dessen Abbildungen Heckschers Bildidee angeregt haben könnten. Vgl.: Herbert Read: *Surrealism* (1936), London 1971, Abb. 3 u. 4.

43 Werner Hofmann: Über den Begriff der «konkreten» Kunst, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 29 (1955), S. 60.

- 44 Dieter Ruckhaberle: o. T., in: Robert Rauschenberg. Werke 1950–1980 (Kat.), Berlin u. a. 1980, S. 7.
- 45 Jörg Probst: Paradoxe Mosaik. Das Mehrfeldbild von Robert Rauschenberg bis Neo Rauch, in: Poll/ Probst: Gall, S. 97–111.
- 46 Hans Richter: DADA - Kunst und Anti-Kunst, Köln 1964.
- 47 Werner Hofmann: Die Kunst der Kunstlosigkeit, in: Pop etc. (Kat.), Wien 1964, S. 24.
- 48 Ebd., S. 40.
- 49 Ebd., S. 32.
- 50 Richter: DADA, S. 218f.
- 51 Werner Hofmann: o. T., in: Neue Realisten & PopArt (Kat.), Berlin 1964, S. 31.

haben. Im Gegensatz zu einer vorurteilslosen Aufmerksamkeit für jegliche Art von Bildern aktivierte die dominante Debatte über Pop-Art und Dada als «Kunst der Kunstlosigkeit»⁴⁹ auch solche ästhetischen Maßstäbe, die mit der «Genesis der Ikonologie» gerade überwunden werden sollten. In dieser Situation mußte Heckschers inspirierte Verschränkung von Kunst- und Wissenschaftsgeschichte als frühe Anregung eines Iconic turn verpuffen.

Ebensowenig wie Heckschers Vortrag Souveränität im Umgang mit der Moderne vermitteln konnte, wäre die Verwandlung der Diana Ephesia in eine Kartoffel von der zeitgenössischen Kritik als befreiende Unkonventionalität gewürdigt worden. Als Vulgarisierung betrachtet, hätte Heckschers sprunghafte Bildidee 1964 wohl nur ein weiteres trauriges Beispiel für den aus «kulturellem Pessimismus» geborenen «Augenblickstaumel» der Pop-Art bedeuten können.⁵⁰ Fast scheint es so, als ob auch aus diesem Grund eine Publikation Heckschers über die *natura naturata* unterblieben wäre. Vermutlich erst einige Jahre nach den Überlegungen zur Genesis der Ikonologie entstanden, kann das kleine Album mit dem dadaistischen Bilderscherz einer Kartoffel auch jenen resignativen Sarkasmus spiegeln, den ein tiefgreifendes Mißverständnis auslöst. Im Falle einer Veröffentlichung dieser spielerischen Idee hätte Heckschers emblematische Erfindung wahrscheinlich nur jene problematische Verflechtung bewiesen, die seit dem Vortrag über die Genesis der Ikonologie Angriffe gegen Pop-Art und Dada mit der Kritik an der Ikonologie verband.

«So hat die um gegenständliche Durchleuchtung bemühte Methode – als Beispiel sei die Warburg-Schule angeführt – ihr Pendant in Bestrebungen der Dadaisten und Surrealisten, neuerdings sogar im Neo-Dada und im Pop-Art», griff der Katalog einer Pop-Art-Schau noch 1964 Heckschers wenige Monate zuvor gehaltenen Vortrag auf.⁵¹ Der Gleichklang von Kunst- und Wissenschaftsgeschichte führte in diesem Fall jedoch nicht dazu, Differenzen zwischen Gegenwartskunst und Kunstwissenschaft auszugleichen. Die Anregung verkehrte sich in ihr Gegenteil und wurde zur Vorlage für Wissenschaftskritik aus dem Geist der Kunstkritik. Heckschers originelle und integrativ gemeinte Parallele zur Moderne führte aus dieser Sicht sogar zur Vertiefung bestehender Gräben. Ebenso wie die Pop-Art mit ihrer fetischisierenden Aufwertung

von Dingen jeglicher Art zu ästhetischen Objekten, so das Argument, sei auch die Ikonologie allein mit der Befragung des Was von Bildinhalten befaßt. Der Sinn für das Wie eines Bildes, dessen Stil und die ästhetische Form in der Kunst bleibe dieser Forschung versagt. Pop-Art und Dada wählten aus der Dingwelt des Alltags lediglich Objekte aus, die ohne künstlerische Umformung und Bearbeitung zum Kunstwerk erklärt würden. Wie Ernst Gombrich sah auch Werner Hofmann daher parallel zur «Kunst der Kunstlosigkeit» von Dada und Pop-Art in «der Methode Warburgs die Tendenz der ›Selbstauflösung der Kunstwissenschaft›». ⁵²

Die emblematische Bildidee einer Kartoffel als Sinnbild der Diana Ephesia hätte bei einer Veröffentlichung Heckschers über die Bildgeschichte der Natur zweifellos jene Argumentation auf sich gezogen, die sich noch 1980 wiederholen sollte. ⁵³ 1970, als in Deutschland ein erneuter Anlauf zur Renaissance der befreienden unkonventionellen Grenzüberschreitungen der Ikonologie unternommen wurde, verblieb Heckschers Scherzbild einer Kartoffel als ebenso souveräner wie stiller Beitrag in seinem Zettelkasten. ⁵⁴

Wahrheit oder Methode

Die oft geäußerte Kritik an der Ikonologie, durch zu viele Perspektiven auf ein Bild dessen substantiellen Kern aufzulösen, scheint sich durch Heckschers Zettelkasten zu bestätigen. In den zahlreichen Verweisungen, die sich beim Nachschlagen eines Stichwortes in dieser Notizensammlung ergeben und von Rubrik zu Rubrik weiter führen, zeigt sich eine Denkbewegung, die mit den Wucherungen der Kartoffel als Sinnbild der Natur vergleichbar ist. Schon in dem emblematischen Bildscherz, der die Vielbrüstigkeit der Diana Ephesia zu einem Ikon erhebt, kann eine Auflösungserscheinung gesehen werden. Die Querverweise und Ableitungen auf politische Gesten, Brüste oder Schleier sind Fokussierungen, die das mythische Urbild Detail für Detail befragen und es so in seine Einzelteile zerlegen.

In dieser Detailbesessenheit deutete sich allerdings ein charakteristischer, vielleicht utopischer Anspruch an. In der Unkonventionalität dieser Sammlung verbirgt sich eine anarchische Spielart. ⁵⁵ Sie ist Ausdruck einer besonderen Theoriefeindlichkeit, die sowohl den Zettelkasten als auch die Schriften Heckschers

52 Ebd.

53 Werner Hofmann: «Die Menschenrechte des Auges», in: Werner Hofmann, Georg Syamken, Martin Warnke (Hg.): Die Menschenrechte des Auges. Über Aby Warburg, S.87–111. In einer ausführlichen Besprechung der Genesis der Ikonologie richtet sich Hofmanns Argument von 1964 über die Auflösung der Kunstgeschichte und der Autonomie des Kunstwerkes durch Vervielfältigung der Zugangsweisen und Kontextualisierung nun ausdrücklich gegen Heckscher.

54 Martin Warnke (Hg.): Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, Gütersloh 1970.

55 William S. Heckscher: Cogitationes Adagia Dicta, December 14th, 1991, unveröffentlichtes Manuskript, in: Heckscher Archiv, Warburg-Haus Hamburg, Kasten 5. Biographisches V: 72.) Your creed? 'I am a confirmed imperfectionist, an impuritan, a liberal (since I believe in freedom), a conservative (in as much as an historian, I treasure the relics of antiquity), a radical (radix, after all means 'root') and my endeavour is to go to the historical roots of matter.' What does all this make you? 'Of course, an anarchist.'

56 Heckscher: Perceptions.

57 Heckscher: Genesis, S. 141.

58 Erwin Panofsky: Die ideologischen Vorläufer des Rolls-Royce-Kühlers (1963), in: Ders.: Die ideologischen Vorläufer des Rolls-Royce-Kühlers, hrsg. von Ulrich Raulff, Frankfurt am Main u. a. 1993, S. 57.

Abb. 12
William S. Heckscher,
Körperlandschaft,
Zeichnung, undatiert.



prägte. In diesem Sinne sind die historisch vergleichenden Texte über den Denkstil Warburgs und dessen Tradition das äußerste, was Heckscher über wissenschaftliche Methodik zu sagen hatte.⁵⁶ «Die Diskussion der Methode,» schloß Heckscher 1964 seinen Vortrag über die Genesis der Ikonologie vor internationalem Publikum, «vereitelt ihre Anwendung.»⁵⁷

Bereits in den Notizensammlungen erfüllte sich somit ein bestimmter Denkstil Heckschers. Die Ablagen seines Zettelkastens sind nicht allein als Arbeitsmaterialien zu sehen, die ein Autor mit Blick auf künftige Aufsätze in einem Rechercheordner hütet. Erkenntnis und Interesse hoben sich in diesem Fall mit der Vollen- dung eines Textes nicht auf.

Heckschers Bildsammlungen sind daher nicht ausschließlich als Fragmente zu begreifen, sondern bedeuten im Stil eines Arbeitsjournals auch Sammlungen von Eindrücken oder Reaktionen. Wie im exemplarischen Beispiel eines Albums über die «natura naturata» lassen sich auch andere Eintragungen als zeitgeschichtliche Kommentare begreifen. In welchem Maß die Notizen visuelle Antworten oder Parallelen in Bildern zur Theoriebildung des 20. Jahrhunderts sind, läßt sich allerdings kaum abschließend klären. Als Ideologiekritik interpretiert, wirken die obskur unter dem Stichwort «breasts» abgelegten Fotografien wie ein launiger Kommentar auf das philosophische Hauptwerk Ernst Cassirers.

Im Gegensatz dazu steht ein Verweis in Heckschers Zettelkasten, der von dem Stichwort «nature» über «breasts» zu «landscapes» führt (Abb. 12). Die feine Zeichnung läßt einen weiblichen Körper ahnen, der in eine weiche italienische Landschaft übergeht. Die Skizze antwortet auf eine winzige Passage in einem Aufsatz von Erwin Panofsky, der als Lehrer und Partner des ikonologischen Spiels im Zettelkasten allgegenwärtig ist. Der Anstoß erinnert an die Ideengeschichte des Gartens als – «vorteilhaft gekleidete Natur».⁵⁸

Bildnachweis: Umschlag,
Abb. 1–10 und 12: © Aus dem
Heckscher-Archiv im Warburg-
Archiv des Kunstgeschicht-
lichen Seminars der Universität
Hamburg. Abb. 11: Hans Arp, aus:
Herbert Read: Surrealism (1936).

DAVID KETTLER

«Erste Briefe» nach Deutschland: Zwischen Exil und Rückkehr

I.

Am 13. Oktober 1947 verfaßte Siegfried Kracauer, der bedeutende Kulturkritiker der Weimarer Republik, aus Nazideutschland emigriert und nun in New York ansässig, den folgenden Brief an Wolfgang Weyrauch in Deutschland. Kracauer hatte Weyrauch Jahre zuvor kennengelernt, als dieser in Frankfurt studierte und gelegentlich für die *Frankfurter Zeitung* schrieb, deren Redaktion Kracauer angehörte:

Ich habe Ihre Briefe erhalten - auch den letzten - und die Buecher. Es wundert mich, dass Sie nun auf einer eiligen Antwort bestehen, nachdem Sie waehrend der ganzen Hitlerzeit, und auch schon die Jahre vorher, nicht daran gedacht haben, die Verbindung mit mir aufrechtzuerhalten. Da Sie diesen Umstand uebergehen, muss ich ihn nennen. Inzwischen sind die Dinge geschehen, um die Sie wissen - Dinge die es mir unmoeglich machen sozusagen auf Anhieb hin Verbindungen wieder aufzunehmen mit Menschen von drueben deren ich nicht ganz sicher bin. Solche Dinge vergessen sich nicht. Und wenn sich ueberhaupt Vertrauen wieder herstellen laesst, das verloren gegangen ist, so ist das jedenfalls eine schwerere Aufgabe als Sie anzunehmen scheinen. Auch scheinen Sie sich ueber unser Leben Illusionen zu machen: es war und ist hart und schwer.¹

1 Siegfried Kracauer an Wolfgang Weyrauch, Brief vom 13.10.1947 (DLA Marbach, Nachlaß Krakauer).

Bevor er den Brief abschickte, schrieb er ihn sechs Tage später noch einmal neu. Kracauer ersetzt den eher kameradschaftlichen Ausdruck, daß es unmöglich sei, «auf Anhieb» Verbindungen wiederherzustellen, durch eine direktere Formulierung, wobei er zwei Gedankengänge zusammenschiebt und sich einfach auf die «Dinge» bezieht, «*die es mir unendlich schwer machen wieder Vertrauen zu Menschen von drueben zu fassen.*»

Schließlich streicht er auch seine Äußerung über die Mühen des Exils und endet einfach mit einem «*Ich moechte nicht mehr sagen. Es liegt zuviel dazwischen.*»

Kracauers Brief an Weyrauch ist ein Beispiel für das Genre, das ich «Erste Briefe» nenne und die ich als Zeugnisse für die Dynamiken und die Dilemmata von Exil und Rückkehr untersuchen möchte. Um sie in aller Kürze zu charakterisieren, so sind dies Briefe, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit von Emigranten, die aus Nazideutschland geflohen waren, an Menschen gerichtet wurden, mit denen sie früher bekannt waren, die aber während der Hitlerjahre in Deutschland geblieben waren. Zu diesen Briefen zähle ich auch solche, in denen die Emigranten die Briefe deutscher Korrespondenzpartner beantworteten, die von sich aus die Initiative ergriffen hatten. Ich werde später mehr über dieses Genre und darüber sagen, warum ich es für besonders lohnend halte, sich mit ihm zu befassen. Angesichts der Vielzahl von Briefautoren und -empfängern und der vielfältigen Anlässe für die Entstehung dieser Briefe soll jedoch keine allgemeine Theorie vorgeschlagen werden, sondern lediglich eine hermeneutische Strategie und deren Begründung.

Der Umstand, daß Kracauer den Brief nicht gleich abschickte, sondern ihn noch einmal umformulierte, weist zunächst auf seine ungewöhnliche Bedeutung hin – auch wenn der Adressat ganz offensichtlich nur eine Zufallsbekanntschaft aus alten Tagen war. Dann ist da sein bemerkenswerter Unwille, genauer über die «Dinge» zu sprechen, die geschehen waren: ein Euphemismus für den Massenmord, den er dreimal gebraucht. Daß Kracauer Deutschland ausschließlich im Emigrantenjargon als «*Drüben*» bezeichnet, stellt – bei einem in diesem Maße um Exaktheit bemühten Schriftsteller – eine weitere auffallende sprachliche Entscheidung dar. Die überarbeitete Fassung vergrößert schließ-

lich auch die Distanz zwischen Verfasser und Empfänger des Briefes, indem er davon absieht, auf die Schwierigkeiten des Exils hinzudeuten.

Die große Bedeutsamkeit dieses «ersten Briefes» im Zusammenhang mit dem vermeintlichen Ende des Exils wird vier Jahre später noch offenkundiger, als Kracauer plötzlich die Korrespondenz wieder aufnimmt. Kracauer schreibt an Weyrauch, er habe in der amerikanischen deutsch-jüdischen Wochenzeitschrift *Aufbau* einen Bericht gelesen, wonach Weyrauch eine Art Manifest verfaßt habe, in welchem er deutsche Schriftsteller dazu aufrief, die in Deutschland verbliebenen Juden zu unterstützen. Kracauer erinnert sich, daß er Weyrauch Jahre zuvor zurückgewiesen hatte, und bekennt freimütig, daß er sich deswegen umso mehr verpflichtet fühle, seine Freude über diese Aktion zum Ausdruck zu bringen. Er habe, wie er sagt, bei diesem Brief ein weit besseres Gefühl als bei dem vorigen. Man könnte daraus schließen, daß Kracauers vermeintlich bedingungslose Zurückweisung eigentlich eine stillschweigende Bedingung implizierte, aber eine die nicht ausgesprochen werden konnte, ohne ihren Sinn zu verlieren. Weyrauch hätte zeigen müssen, daß er imstande war, Kracauer ohne äußere Hilfestellung Anerkennung entgegenzubringen, und zwar *dem* Kracauer, der sich durch das Exil verwandelt und neu definiert hatte. Dies ließ sich nicht einfach durch rein verbale Beteuerungen oder durch Respektbekundungen gegenüber dem großen Frankfurter Intellektuellen früherer Jahre erreichen, womit Weyrauch zweifelsohne seinen ersten, nicht erhaltenen brieflichen Vorstoß eingeleitet hatte. In diesem umfassenden Sinne enthielt Kracauers «erster Brief» trotz der barschen und scheinbar kategorischen Ausdrucksweise eine unausgesprochene Aufforderung und somit auch ein unausgesprochenes Angebot.

Kracauer ließ, nachdem er Weyrauchs Aktivität zugunsten jüdischer Schriftsteller in Deutschland als ein solches Zeichen der Anerkennung akzeptiert hatte, auf seine überraschende Initiative einen Monat später einen weiteren, längeren Brief folgen, in welchem er amüsanterweise – und beinahe unbefangen – seine früher wohl herablassende, doch zugleich väterliche Haltung gegenüber Weyrauch aufgreift. Er drängt Weyrauch, der in Worpsswede als Lektor arbeitet, von dort wegzugehen und stattdessen «eine ständi-

- 2 David Kettler : «Et les émigrés sont les vaincus»: Spiritual Diaspora and Political Exile, in: Journal of Interdisciplinary Crossroads, Bd. 1, Nr.3 (2004), S. 269–282.

ge Verbindung mit einer besseren Zeitung oder Zeitschrift» aufzunehmen, was ihm ermöglichen würde, «mehr im Zentrum [zu] leben, in Hamburg, Frankfurt, Berlin, oder so» (16. Dezember 1951). Auch wenn Kracauer jetzt in einiger Ausführlichkeit darlegt, warum er und seine Frau einen Umzug zurück nach Deutschland nicht in Betracht ziehen – denn «das inzwischen gelebte Leben ist des Weiterlebens wert» –, so insistiert er doch zugleich darauf, dies sei «keine Untreue, ganz im Gegenteil. Sie ersehen das aus diesem Brief». Daß er den Brief als einen Beweis anführt, sich nicht der Untreue schuldig zu machen, ist nicht allein deshalb bemerkenswert, weil es der Auffassung Gewicht verleiht, diese Briefe könnten als eine Art der Aufnahme jener vielseitigen Verhandlungsbeziehungen verstanden werden, auf die das Leben vor dem Exil aufbaute, sondern auch deshalb, weil mit dieser Wendung zugestanden wird, daß auf einen solchen Vorwurf trotz der berüchtigten «Dinge» eingegangen werden muß. Eine solche Antwort erschiene unvorstellbar, wenn man den Brief von 1947 einfach aus dem Zusammenhang eines zuende gehenden Exils herausreißen würde.

Das Projekt über «erste Briefe», das der vorliegende Aufsatz veranschaulichen soll, bezieht sich auf Briefe, mit deren Hilfe deutsche Exilanten der Hitlerzeit das Gespräch mit früheren Bekannten in Deutschland nach 1945 wiederaufnahmen. Es ist in erster Linie durch die Beobachtung bestimmt, daß gerade die Intensität der kommunikativen Verwurzelung im Herkunftsland einen Emigranten zu einem Exilanten macht. In früheren Texten zu diesem Thema habe ich von der Voraussetzung gesprochen, der Rechte eines status activus – im Sinne der Staatsbürgerschaft – beraubt zu sein, so wie es auf die paradigmatischen antik-römischen Fälle zutraf. Seit dem Aufkommen der Öffentlichkeit im neunzehnten Jahrhundert reichte es allerdings aus, von einer aktiven Rolle in diesem kommunikativen Raum ausgeschlossen zu werden, wenn darauf Pressionen folgten, die zur Emigration Anlaß gaben. Damit geht (bei den Emigranten) die Überzeugung einher, das Recht auf ihrer Seite zu haben; die politische Justiz wird angeprangert, die zu ihrer Vertreibung geführt hatte.²

Eine weitere Dimension dieses Begriffs des Exils besteht, wenn er auf dynamische Situationen angewandt wird, im *telos* der Rückkehr. Damit geht auch die Auffassung einher, das Gastland sei

nichts weiter als eine Zufluchtsstätte. Wenn diese Fragen irrelevant gewesen sind, kann es kein Exil gegeben haben; wenn sie rein akademisch sind und daher keine Erklärung erfordern, gibt es kein Exil mehr. Das Projekt über «erste Briefe» ergibt sich aus meinen jüngsten Arbeiten über die problematische Verknüpfung von «Exil und Rückkehr» im Paradigma neuerer Studien über das Exil; meine Herangehensweise leitet sich aus der Art und Weise her, nach der ich den Diskurs der «Verhandlungen» an die Erforschung der Akkulturation im Exil anpasse.³ «Erste Briefe» sind ein wichtiger Ort, um die *causa finalis* der Jahre der Vertreibung zu bestimmen. In ihnen nimmt der Prozeß der Entscheidung darüber, ob und in welcher Weise die Rückkehr von Bedeutung ist, seinen Anfang – und manchmal bringen sie ihn auch zum Abschluß.

Von ihrer für den Begriff des Exils definitorischen Funktion abgesehen, spielt die Rückkehr auch in den Einschätzungen darüber eine Rolle, ob das Exil als Erfolg oder als Scheitern gewertet werden soll. Die Verwendung solcher Termini geht mit einer Auffassung des Exils als einer Unternehmung und nicht einfach als eines Schicksals einher. Welche Ereignisse auch immer das Exil veranlaßt haben mögen, bedeutet es (im Minimalfall) eine Verpflichtung zur Zeugenschaft und (im optimalen Falle) eine Hoffnung auf Rechtfertigung. Ein solches politisches Projekt schließt jedoch keineswegs ein durch Vermittlung und Verhandlung erzielt Ergebnis aus; und die Untersuchung der «ersten Briefe» zielt methodologisch schon aufgrund der Natur ihrer «Beweisstücke» in diese Richtung. Die große Überraschung besteht wenigstens im Anfangsstadium dieser Untersuchung darin, in welchem Ausmaß das Exil in diesen Briefen beinahe schon als in Auflösung befindlich erschien.

II.

Ohne die Aufrichtigkeit der emotionalen Aussage vieler dieser Briefe im geringsten in Zweifel ziehen zu wollen – besonders dann, wenn sie an alte Freunde gerichtet sind –, so denke ich doch, daß diese «ersten Briefe» als Eröffnungszüge eines (Neu-)Aushandelns von Beziehungen unter Bedingungen der Ungewißheit verstanden werden sollten. Sie legen die Begrifflichkeit fest, nach der der Briefschreiber «Anerkennung» sucht und anbietet, und sie enthalten zugleich ein Modell einiger vorläufiger Verhandlungsregeln. Die

3 David Kettler und Zvi Ben-Dor: Introduction: The Limits of Exile, in: *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, Bd. 3, Nr. 1 (April 2006), S. 1–10; David Kettler: Exile and Return: Forever Winter, in: *Journal of the Interdisciplinary Crossroads*, Bd. 3, Nr. 1 (April 2006), S. 181–200. Das Thema «Exil und Rückkehr» ist zugleich ein wesentliches Motiv anderer Beiträge dieses Heftes; vgl. insbesondere Zvi Ben-Dor: Invisible Exile: Iraqi Jews in Israel, S. 135–162, und Simon Lewis: Dennis Brutus and the Stations of Exile, S. 45–62.

4 Vgl. David Kettler: *Domestic Regimes, the Rule of Law, and Democratic Social Change. (Mobility and Norm Change Bd. 3)*. Berlin und Cambridge MA 2001.

Pointe solcher komplexer Unterhandlungen liegt darin, daß die Verhandlungen über die Fragen, die offen «auf dem Tisch» ausgebreitet werden, oft zugleich einen Prozeß der Meta-Verhandlungen darüber einschließen, welche Fragen als verhandelbar gelten und welche nicht, wann der vorgesehene Zeitrahmen für die Schlichtung eines Problems jeweils ausgeschöpft ist, welche Parteien *realiter* oder «im Geiste» am Verhandlungstisch anwesend sein sollen, wer an den Verhandlungen teilnimmt und für wen sie geführt werden sollen usw. Der Grund, warum dieses Projekt sich nicht gänzlich im Sinne der verführerischen und teilweise auch zutreffenden Metapher der Eröffnungen beim Schachspiel verstehen läßt, liegt gerade darin, daß die Regeln selbst im Laufe der Verhandlungen einer Revision unterzogen werden können.⁴

Die Untersuchung dieser «ersten Briefe» geht allerdings nicht davon aus, daß *alle* Briefschreiber *gleichermaßen* eine Anerkennung einer gewissen tiefgehenden Auffassung ihrer Identitäten am Ende ihrer erzwungenen Abwesenheit und ihres erzwungenen Verstummens, eine Rechtfertigung oder eine Bewertung ihres Exils anstreben – obgleich jedes einzelne dieser Ziele oder auch alle zugleich gegeben sein mögen. Wie wir anhand von Kracauers Überarbeitung seines ersten Briefentwurfs sahen, kann es der Autor vermeiden, sich selbst allzu sehr zu entblößen; denn jeder Brief birgt ein Risiko (und zweifellos wurden viele briefliche «Versuchsballe» aus Deutschland ignoriert). Die Schriftsteller im Exil dürften sich grundlegend darin unterscheiden, welches Maß an Distanz sie wenigstens anfänglich aufzurichten versuchen, welche Rolle sie übernehmen wollen und welche Funktion sie diesen Kontakten zuschreiben. Weiterhin gehen wir nicht davon aus, daß diese Briefe *zwangsläufig* bekenntnishaft sein müssen. Vielmehr ist es gerade von großem Interesse, zu sehen, wie viel oder wie wenig die Autoren in diesen ersten Verhandlungen von sich selbst preiszugeben bereit sind. Darüber hinaus soll die Verknüpfung mit dem Thema der «Rückkehr» nicht die Vorstellung erwecken, daß diese Korrespondenz sich *ausnahmslos* auf die «Rückkehr» als einen Schritt in einer bestimmten Abfolge von Schritten bezieht: es kann eine Ersatzhandlung anstelle der Rückkehr sein, oder allenfalls ein Hinweis darauf, was wahrscheinlich bei einer (wirklichen oder symbolischen) Rückkehr auf dem Spiel steht.

Die enorme Komplexität dieser Momente findet sich weit deutlicher in einem «ersten Brief» von fast sieben Druckseiten ausgeführt, den der ehemals sozialistische Arbeitsrechtler Ernst Fraenkel – der erklärtermaßen lieber in Korea für die Besatzungstruppen als Berater in Zivilrechtsfragen arbeitete, als eine solche Aufgabe in Deutschland zu übernehmen – an das Ehepaar Suhr richtete. Otto Suhr, ein sozialdemokratischer Intellektueller der Arbeiterbewegung, und seine Frau waren bis zu Fraenkels Emigration im Jahr 1937 eng mit ihm befreundet und Kampfgenossen im Widerstand gegen die Nazis. Fraenkel beschreibt seine anfängliche Isolation unter den politischen Emigranten in New York, deren Erwartungen an eine Revolution in Deutschland ihm illusionär schienen, und er beschreibt, wie sowohl er als auch seine Frau ohne äußeren Zwang Loyalitätsgefühle gegenüber Amerika entwickelten, nicht zuletzt wegen des tiefen Eindrucks, den Eleanor Roosevelt auf sie machte, und zwar im Zusammenhang mit der echt exilantischen Überlegung, «dass sie zu unterscheiden wisse, zwischen Nazis und Deutschen, die den Kampf für die Demokratie als ihren eigenen Kampf ansehen.» Die zunächst uneindeutige Geschichte des Übergangs vom Exil zur Immigration spitzt sich dann abrupt zu:

Die entscheidende Wendung setzte bei mir in Jahre 1943 ein. [...] In dieser Zeit hörten wir das erste Mal von den Gaskammern in Auschwitz. [...] Als es sich herausstellte, daß hier nicht Propagandameldungen, sondern Tatsachen vorlagen, habe ich bewußt und im vollen Gefühl der Bedeutung des Schrittes das Band zwischen Deutschland und mir zerschnitten und beschlossen, nie wieder nach Deutschland zurückzugehen. Es wäre mir völlig unmöglich, die Unbefangenheit aufzubringen, die notwendig ist, um in jenem Lande zu leben und zu wirken. In dem Verhältnis zwischen deutschen und Juden fühle ich mich, zumal nachdem 5 000 000 ermordet worden sind, mit den Juden – und nur mit ihnen – solidarisch. Ich glaube, daß es keinem Juden zugemutet werden kann, in Zukunft in Deutschland zu leben [...] Ich war lange genug in Deutschland um zu wissen, daß ein sehr erheblicher Teil der deutschen Bevölkerung die Maßnahmen gegen die Juden gebilligt hat. Nachdem dieser Feldzug zur Ausrottung geführt hat, ist es für mich als Juden nicht angängig, noch einmal die Sache dieses Volkes zu meiner eigenen zu machen. Das mag sehr bitter klingen, ich fühle sehr bitter in dieser Frage. Ich glaube, daß diese Wunde nicht geheilt werden kann.⁵

5 Ernst Fraenkel, Brief vom 23. März 1946 an Familie Suhr, in: Ernst Fraenkel: Gesammelte Schriften, Band 3. Neuaufbau der Demokratie in Deutschland und Korea, Baden-Baden 1999, S. 389–395, hier S. 391/92.

6 Ebd., S. 395.

Auch wenn nicht wenige der jüdischen Exilanten solche Gefühle geteilt haben dürften, beruht diese Feststellung in Fraenkels Brief auf dem zweifellos weit weniger verbreiteten Umstand, daß er tiefes Vertrauen in Suhr setzte und der deutschen Arbeiterbewegung über so lange Zeit hinweg verbunden war. Daher fühlte er sich verpflichtet und zugleich auch berechtigt, sich in dieser Weise zu äußern. Hier wird nicht von «*Dingen*» oder von einem «*Drüben*» gesprochen. Doch selbst diese kategorische Äußerung zu Beginn war, wie sich dann zeigte, lediglich ein «Eröffnungszug». Der Brief schließt mit eingehenden Fragen über das Befinden gemeinsamer Freunde und einer liebevollen Aufzählung der Stationen seines Lebenswegs in Deutschland, all der Orte, an denen er während der Weimarer Zeit gesprochen und Anerkennung gefunden hatte. Er erwähnt einen Funktionär der Arbeiterbewegung, an den er sich nicht mehr erinnert, der sich aber bei Suhr nach ihm erkundigt hatte, und bemerkt: «*Daß er mich nicht vergessen hat, hat mich alle die Fragen, die in diesem Brief behandelt sind, noch einmal durchdenken lassen.*» Er berichtet weiter, daß er jeden Tag von dem einen oder anderen seiner amerikanischen Kollegen gefragt werde, wie «das» in Deutschland habe geschehen können – damit meinen sie, wie Fraenkel bemerkt, nicht die Greuelthaten, sondern die «*Ver-gewaltigung*» eines Volkes wie des deutschen. Fraenkel schließt mit einer Wendung, die kaum mit seinem Anspruch in Einklang zu bringen ist, mit den Jahren in Deutschland kategorisch gebrochen zu haben:

Und wenn ich an die Tausende von Funktionären denke, die ich in fast 20 Jahren kennengelernt habe, dann erscheint mir das Problem so unlösbar wie am ersten Tag. Die Frage [...] ist die schwarze Wolke über unserem Leben. Wird Euer Bemühen erfolgreich sein, durch die Errichtung eines neuen Deutschlands das Andenken an die Zeit der Schande auszulöschen? Ich bewundere Euren Mut und Eure Zuversicht.⁶

Fünf Jahre später unterrichtet Fraenkel dennoch an der Hochschule für Politik in Berlin, deren Direktor Otto Suhr ist. Doch der scheinbare Selbstwiderspruch – oder das, was manche tadelnd als Selbstbetrug bezeichnen dürften – war in Wirklichkeit das Ergebnis einer ganzen Reihe von Verhandlungsschritten, die zumeist

von Fraenkels lebenslangem Freund Franz Neumann vermittelt wurden. Dieser nutzte seinen Einfluß auf die amerikanischen Behörden, um Fraenkel eine Stelle zu besorgen, in der Tat nämlich die Position eines Agenten Amerikas in der für Deutschland neuen Disziplin der Politikwissenschaft. Anhand von Fraenkels pflichtschuldigen, in ihrem allzu ehrerbietigen Tonfall ein wenig peinlichen Berichten an seine amerikanischen Auftraggeber in der Militärregierung läßt sich über seine ersten Semester hinweg verfolgen, wie er die älteren sozialistischen Modelle der Selbstregierung in die amerikanische Begrifflichkeit des Pluralismus und des Verhandeln im Rahmen der verfassungsmäßigen Vorgaben zu übersetzen begann. So trug auch die Verknüpfung des amerikanischen Antikommunismus mit dem (in Berlin besonders ausgeprägten) sozialdemokratischen Widerstand gegen den Druck aus dem Osten dazu bei, die Bedingungen der Diskussion zwischen Fraenkel und Suhr neu zu definieren. Fraenkels anfängliche Entscheidung für eine ausschließlich jüdische Identität war, wie sich herausstellte, nur eine von mehreren Möglichkeiten.⁷ Dieses Beispiel ist äußerst lehrreich, da es zeigt, daß selbst die tiefsten und scheinbar absoluten Probleme durch Verhandeln bereinigt werden können, ohne daß dies für die Betroffenen ehrenrührig sein müßte. Als Fraenkel schließlich seine «Rückkehr» aus dem Exil besiegelte, indem er die deutsche Staatsbürgerschaft (wieder) annahm, war dies eine Routineangelegenheit im Zusammenhang mit seinen Pensionsansprüchen – nach seinem Ausscheiden in den Ruhestand und nach den Studentenprotesten der sechziger Jahre mit ihrer heftigen Opposition gegen die Politik der USA. Dieser Protest hatte bei Fraenkel einen bitteren Eindruck und die Überzeugung hinterlassen, seine politisch-erzieherische Mission sei gescheitert.

Ein «erster» Brief an den politischen Publizisten Dolf Sternberger, den der Germanist Oskar Seidlin verfaßte, nachdem er Sternberger in der Uniform eines US-Offiziers besucht hatte, zeigt, wie sehr manche Emigranten jüdischer Abstammung darum bemüht waren, daß die Ereignisse, die Fraenkel so schwer gezeichnet hatten, keinen unüberwindbaren Abgrund zwischen ihnen und den deutschen Freunden aufreißen sollten. Denn es war ihnen vor allen Dingen daran gelegen, mit diesen Freunden wieder zusammenzukommen. Fraenkels Brief läßt vor allem vermuten, daß er

7 Vgl. Fraenkels Stellungnahme zur «Judenfrage» zehn Jahre später, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Nationalsozialismus und Widerstand, Baden-Baden 1999, S. 583–594.

8 Brief von Oskar Seidlin an Dolf Sternberger, 1.8.45 (DLA Marbach, Nachlaß Sternberger).

sich gerade diese zentrale Frage über das Ende des Exils gestellt hatte, als er erklärte, die deutsche Sache könne nicht länger die seine sein. Seidlin dagegen schreibt an einer entscheidenden Stelle seines Briefes an Sternberger:

Dass ich in diesen Tagen nicht teilhabe an dem Schicksal, das eigentlich mein Teil gewesen wäre, dass ich Teilhaben ersetzen muss durch Anteilnehmen – ist eine jener skurrilen Willkürlichkeiten meines Lebenslaufes, der bestimmt scheint, sich immer schief zur inneren Wirklichkeit zu verhalten.⁸

Dieser Passus ist so verblüffend, da Seidlins aufrichtige Anteilnahme am Schicksal Sternbergers und seiner Frau ihn darüber hinwegsehen läßt, daß das Schicksal, dem er sich entziehen konnte, in Wirklichkeit ein ganz anderes gewesen wäre als jenes des deutschen Journalisten, der immerhin bis 1943 als Redakteur der *Frankfurter Zeitung* fungieren durfte. Seidlin wußte bestimmt bereits 1945, daß seine Eltern in einem Vernichtungslager ermordet worden waren. Die besonderen Umstände, unter denen Seidlins Brief geschrieben wurde, trugen mit Sicherheit zu dieser Geste selbstverleugnender Identifikation bei, da er nach einem ersten Besuch bei Sternberger und dessen Frau verfaßt worden war. Seidlin war mit allen Attributen und Privilegien eines Offiziers der US-Army zu ihnen gekommen, während die Sternbergers in der Anfangsphase der alliierten Besatzung ein entbehrensreiches Leben führten. Doch es ist nicht allein die augenblickliche Verlegenheit angesichts des Gegensatzes zwischen dem wohlgenährten Sieger und den unterernährten Besiegten, die aus Seidlins übertriebener, beinahe an Selbstverleugnung grenzender Ehrerbietung vor der überlegenen geistigen Stellung seines Gesprächspartners spricht. Seidlin fährt fort:

Wenn Ihr dies im Sinne behaltet, wird Euch vielleicht verständlich werden, warum ich mit Euch so glücklich war, weil hier plötzlich die abgebogene Lebensrichtung in ihre Entelechie zurücktrat, weil plötzlich die diffus gewordenen Bilder wieder in die "richtige" Perspektive zusammenschossen – sei es auch in der Perspektive grossen Elends, die so gar nicht mehr elend ist, wenn sie nur der inneren Wesensgehörigkeit gemäss ist.

Auch wenn Seidlin pathetisch Themen aus dem Brevier der höheren Bildung nachbetet,⁹ so versäumt er es doch nicht, Sternberger Rasierzeug, Schuhe und eine ganze Reihe von Konservendosen und Säften zu schicken. Dies schließt auch eine gewisse Verhandlungskomponente in der Korrespondenz nicht aus. Obwohl Seidlin seine Worte sehr vorsichtig wählt, scheint klar zu sein, daß er sich bei Sternbergers Bemühungen um eine Neuzulassung der *Frankfurter Zeitung* als Vermittler einschalten möchte und daß er sich keineswegs in der Lage sieht, die Bedingungen einer solchen Mitwirkung festzulegen. Das mag eine für ihn unvorteilhafte – oder sogar leicht argwöhnische – Weise sein, Seidlins aufrichtige Hilfsbemühungen zu charakterisieren, doch es zeigt sich in Passagen seines Briefes, in denen er eine persuasive Rhetorik einsetzt, um Sternbergers Einverständnis für entscheidende, aber wahrscheinlich unangenehme Kontakte zu gewinnen, die Seidlin für ihn knüpfen möchte. Seidlin möchte als Mitwirkender in einer Phase des deutschen Wiederaufbaus akzeptiert werden, als ein aktiver Mitarbeiter und nicht nur als ein – sei es noch so sympathischer – Zuschauer, schon gar nicht als ein Wohltäter in Übersee. Wenn man das Exil als den unfreiwilligen Verlust einer Rolle im staatsbürgerlichen Leben definiert, wie ich es oben vorgeschlagen habe, dann bedeutet die Rückkehr eine Art offizieller Wiedereignung einer solchen Rolle. Die Art und Weise der Rückkehr kann sogar die Umstände des Weggangs einer Neudefinition unterziehen, wie es bei Seidlin der Fall gewesen sein dürfte: Als er 1933 floh, weil er als Jude von der Universität ausgeschlossen wurde, war er Student in den ersten Semestern. Zweifellos schrieb er seinem Studium nicht den Charakter eines öffentlichen Handelns zu. Vielleicht werden für Seidlin seine Jahre als Flüchtling erst im Lichte dieser Verhandlungen, die sich mit der Form einer möglichen Rückkehr beschäftigen, als Jahre des Exils erkennbar, obwohl er das Exil selbst sonderbarerweise als etwas darstellt, das ihm beinahe ohne Grund widerfahren ist. Seidlin hätte wohl eine solche Begründung schon als Rechtfertigung aufgefaßt. Diese Situation ist voller Widersprüche, was eine der Ursachen für den manierierten Stil und die Melodramatik in diesem Brief sein dürfte, etwa für den wiederholten Ausruf «O Gott!», mit dem er seine Unfähigkeit bekundet, die Dinge beim Namen zu nennen.

9 Vgl. David Kettler und Gerhard Lauer: The «Other Germany» and the Question of Bildung, in: Exile, Science, and Bildung: The Contested Legacies of German Emigre Intellectuals (New York und London 2005) und David Kettler: The Symbolic Uses of Exile: Erich Kahler at Ohio State University, in: Alexander Stephan (Hg.): Exile and Otherness. Oxford/Bern 2005, S. 269–310.

- 10 Zuletzt David Kettler: Negotiating Exile: Franz L. Neumann as Political Scientist, in: Caroline Arni et al. (Hg.): Der Eigensinn des Materials. Erkundungen sozialer Wirklichkeit, Frankfurt a. M./Basel 2007, S. 205–224.
- 11 Alfred Kantorowicz an Erich Kästner, Brief vom 11.3.46 (DLA Marbach, Nachlaß Kästner).

Der vieldeutige Status des Exils ist ein herausragendes Thema der neueren Kulturtheorie. Bekannte Texte von Czeslaw Milosz und Edward Said trugen dazu bei, die Diskussion vom klassischen politischen Paradigma, wie es z. B. von Cicero verkörpert wird, hin zu einem Begriff zu verschieben, der über die Verknüpfung von Exil und Rückkehr hinausgeht. Ich habe in einer ganzen Reihe von Aufsätzen¹⁰ zu erklären versucht, warum ich den politischen Begriff als den geeignetsten Ausgangspunkt selbst für jene Entwicklungen ansehe, die Milosz, Said und andere so aufschlußreich beschrieben haben. Das Studium der «ersten Briefe» setzt diese Untersuchung fort, gerade weil es die Schwierigkeiten einer Konzeptualisierung der «Rückkehr» genau aufzeigt; dies gilt insbesondere im Falle von Kulturschaffenden, da die Grenzen so fließend geworden sind und da irreversible kulturelle Veränderungen so schnell vor sich gehen und so tiefgreifende Resultate haben.

Es gibt natürlich «erste Briefe», die ohne weiteres der politischen Lesart des Themas von Exil und Rückkehr entsprechen. Der linksgerichtete Publizist Alfred Kantorowicz beispielsweise schrieb im März 1946, obwohl er als Direktor des CBS-Kurzwellenprogramms in New York gut untergekommen war, an den deutschen Schriftsteller Erich Kästner:

Es waren ja fuer uns alle stuermische Jahre: sie summieren sich, wir sind im 14. Jahre unseres Exils, das wir nach wie vor als Exil betrachten obwohl es uns in diesem - im Gegensatz zu Frankreich - wirklich gastlichen Lande wohl ergangen ist.¹¹

Kantorowicz kehrte trotz früherer Streitigkeiten mit der Kommunistischen Partei, der er in den Jahren der großen Volksfrontbewegungen angehört hatte, kurze Zeit später in die sowjetische Besatzungszone Deutschlands zurück, und er blieb viele Jahre lang in der DDR. Kurt Hiller, ein politischer Schriftsteller, dessen Zeit im Exil ebenso wie sein Leben in Deutschland davor und danach sehr spezifischen und gegen jede Volksfrontpolitik gerichteten – pazifistischen, anarchistischen und für die Emanzipation der Homosexuellen eintretenden – politischen Zielen gewidmet

war, erklärte gegenüber Kästner im April 1946 ebenfalls: *«Ich gehöre nach Deutschland und kehre selbstverständlich zurück»*. Er scheute sich nicht, auf der Richtigkeit seiner politischen Ansichten sowohl vor als auch nach seinem Exil zu insistieren, und er rühmte sich nicht nur, zu den ersten hundert Menschen gehört zu haben, denen die Nazis die deutsche Staatsbürgerschaft aberkannt hatten, sondern war auch stolz auf seine Renitenz. An Kästner, den er unbefragt wieder als Verbündeten betrachtet, schreibt er in Erinnerung an ihre gemeinsame Zeit in einer oppositionellen Gruppe innerhalb des prokommunistischen Schriftstellerverbandes während des letzten Jahres der Weimarer Republik:

Dass ich lebe, ist ein Zufall. Denn am 14/VII 1933 hat mich die SS im Berliner Columbia-Haus wirklich dreivierteltot gepeitscht. Übrigens habe ich alles in nazideutschen Kerkern Erlebte ... haargenau publiziert.¹²

Hiller spricht, ebenso wie Fraenkel, nicht von *«Dingen»*, die *«Drüben»* geschahen. Auch wenn er erst 1955 nach Deutschland, selbstverständlich in die Bundesrepublik, zurückging, waren all seine Aktivitäten auf seine Rückkehr bezogen.

Die Fälle Kantorowicz und Hiller sollten nicht zu der Schlussfolgerung verleiten, daß sich der Unterschied zwischen dem rein *«politischen»* und dem komplexeren, vielschichtigeren Modell des Exils einfach mit dem Unterschied zwischen linken und anderen Emigranten gleichsetzen ließe. Hans Mayer zum Beispiel kehrte ins noch besetzte Deutschland zurück und zog nach einigen Jahren in die DDR; doch den Rest seines langen Lebens verbrachte er als Literaturwissenschaftler und Publizist, der die Beziehungen zwischen den Kategorien des *«Exilanten»*, des *«Kosmopoliten»* und des *«Außenseiters»* befragte. Er ging davon aus, daß alle diese Kategorien auf ihn selbst zuträfen – sofern man nur das *«Exil»* in einer Weise verstünde, die keine *«Rückkehr»* zulasse.¹³ Der springende Punkt ist zunächst nicht, daß dieser Begriff durch die Vermengung mit religiösen und anderen, umfassenderen oder metaphorischen Bedeutungen von *«Exil»* problematisch wurde, sondern vielmehr, daß die Bedingungen der Spätmoderne die Verhältnisse selbst in solchen Fällen weit komplizierter werden lassen, auf die

12 Kurt Hiller an Erich Kästner, Brief vom 2.4.46 (DLA Marbach, Nachlaß Kästner).

13 David Kettler: A German Subject to Recall: Hans Mayer as Internationalist, Cosmopolitan, Outsider and/or Exile, in: New German Critique, Bd. 96 (Juni 2006), S. 171–181. Die Existenz eines ostdeutschen politischen Gebildes mit seinem antifaschistischen Gründungsmythos eröffnet sichtlich jenen Menschen alternative Formen der *«Rückkehr»*, die der kommunistischen Partei nahestehen, doch selbst hier verlief die *«Rückkehr»* häufig in paradoxen Formen – nämlich aufgrund des Mißtrauens, das man dort jenen Rückkehrern entgegenbrachte, die nicht durch das feine – und oft tödliche – *«Sieb»* Moskaus unter Stalin hindurchgegangen waren. Vgl. Karin Hartewig: Zurückgekehrt. Die Geschichte der jüdischen Kommunisten in der DDR, Köln/Weimar/Wien 2000.

das politische Paradigma *prima facie* zutreffen würde: wenn wir nämlich, kurz gesagt, über Menschen sprechen, die gezwungen wurden, das Land zu verlassen, weil gewisse Sachen, für die sie sich aktiv eingesetzt haben – und die von ihren Gegnern, wenn nicht sogar von ihnen selbst als politische definiert wurden –, eine Niederlage erlitten hatten, das heißt, Menschen, die einer «politischen Justiz» der ungeheuerlichsten Form ausgesetzt und in die schwierige Situation des politischen Emigranten gestürzt wurden, der genötigt ist, in einem mehr oder weniger gastfreundlichen Zufluchtsland seine Anerkennung und seinen Lebensunterhalt auszuhandeln.

III.

«Erste Briefe» wie die von Kracauer, Fraenkel und Seidlin sind für die Frage des Exils von besonderer Bedeutung, da sie unterschiedliche Seiten der hochproblematischen neuen Gestalt einer Rückkehr zeigen. Es geht nicht darum, daß einige der Exilanten beschließen, an ihrem Zufluchtsort zu bleiben und sich so als Immigranten neu zu definieren. Solche Situationen sind ein historischer Gemeinplatz. Die neuartigen Umstände reichen, wie wir gesehen haben, von der Weigerung einiger Exilanten, sich weiterhin als einen Teil jener Gemeinschaft zu sehen, aus der sie, wie es schien, verbannt wurden – so daß der Ort, den sie für eine Rückkehr in Betracht ziehen könnten, nicht mehr existiert –, bis zu dem tiefgehenden Unbehagen einiger Exilanten, denen ihre eigene Entscheidung nicht mehr legitim erschien – die Entscheidung nämlich, jene Zugeständnisse zu verweigern, die es ihnen erlaubt hätten, das Los derer zu teilen, die nicht emigrierten. Es liegt in der Natur der Sache, daß es mehr «erste Briefe» dieser zweiten Art gibt, denn die erstgenannte Haltung führte oft einfach dazu, sich jeder Korrespondenz zu verweigern. Wo es «erste Briefe» dieser Art gibt, können wir annehmen, daß, wie es sich in unseren Beispielen gezeigt hat, der Bruch nicht so unbedingt war, wie es auf den ersten Blick erschien. Wie dem auch sei – der nächste Teil dieses Beitrages wird sich auf solche «erste Briefe» konzentrieren, die eher Seidlins Brief ähneln, wobei wir zuerst eine Reihe von Briefen heranziehen – allesamt «erste» –, die der Soziologe Hans Gerth an Dolf Sternberger schrieb, und dann einige «erste Briefe»,

die der Dramatiker Carl Zuckmayer an jemanden schrieb, der für seine frühere und für seine zukünftige Karriere im Theater von großer Bedeutung war.

Auch wenn der Soziologe Hans Gerth insofern gewisse Ähnlichkeit mit Oskar Seidlin aufweist, als er seinen «ersten Brief» an Dolf Sternberger richtete, eine Art Ikone der sogenannten «Inneren Emigration», und als er seinen eigenen Exilaufenthalt tatsächlich in Frage stellt, indem er darauf verweist, sein deutscher Korrespondenzpartner habe weit größeres Leid durchgemacht als er, so unterscheidet er sich doch in so gut wie jedem Aspekt seines Werdegangs, seiner intellektuellen Interessen und seines Stils von Seidlin. Gerth war der loyalste Student des Soziologen Karl Mannheim, der zum Beispiel von Karl Jaspers heftig abgelehnt wurde – und Jaspers wiederum war Sternbergers Mentor und hatte zusammen mit diesem nach dem Krieg die Monatszeitschrift *Die Wandlung* gegründet, deren erstes Heft den Anlaß zu Gerths Brief gab. Gerth war Karl Mannheim von Heidelberg nach Frankfurt gefolgt, als Mannheim 1930 dort eine Professur erhielt, und hatte eine Dissertation über den frühen Liberalismus verfaßt. Da Gerth nicht von den Maßnahmen gegen Menschen betroffen war, die das Naziregime als Juden klassifizierte, blieb er bis 1937 in Deutschland und arbeitete als Journalist und Kulturberichterstatte für eine der wenigen nicht vollkommen «gleichgeschalteten» großstädtischen Zeitungen. Er verließ Deutschland, als seine linksgerichtete politische Vergangenheit und einige gewagte Texte ihn in Gefahr brachten. Die erste Station seines Exils war ein Besuch in London bei Mannheim, der ihn an seinen amerikanischen Sponsor weiterempfahl, Louis Wirth an der University of Chicago. Zugleich schickte er ihn als seinen Sprecher zu einer Konferenz amerikanischer Soziologen, bei der Mannheims *Ideology and Utopia* einer eingehenden kritischen Lektüre unterzogen wurde. Gerth bekam schließlich eine Anstellung an der University of Wisconsin und wurde dort (zusammen mit seinem ehemaligen Studenten C. Wright Mills) durch die Veröffentlichung einer Auswahlgabe von Texten Max Webers, die auch heute noch als Standardausgabe gilt, sehr bekannt.¹⁴ Gerth fühlte sich durch verschiedene Umstände seiner Emigrationsjahre zutiefst bedrückt. Wie man in den Briefen sehen wird, wurde er von einigen seiner früheren Wege-

14 «Wie im Märchenbuch: ganz allein...»: Gespräch mit Hans Gerth, in: Matthias Greffrath (Hg.): *Die Zerstörung einer Zukunft: Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*. Reinbek 1979, S. 59–95; David Kettler und Volker Meja: *Settling with Mannheim*, in: *State, Culture, and Society*, Bd. 1, Nr. 3 (April 1985); David Kettler und Volker Meja: «That typically German kind of sociology which verges towards philosophy»: The Dispute about Ideology and Utopia in the United States, in: *Sociological Theory*, Nr. 12, Bd. 3 (November 1994), S. 279–303.

- 15 Daraus ergaben sich Konflikte, die als Fallbeispiele für Untersuchungen über akademische Ethik und akademischen Wettbewerb herangezogen wurden. Siehe Guy Oakes und Arthur J. Vidich: *Collaboration, Reputation, and Ethics in American Academic Life*: Hans H. Gerth and C. Wright Mills, Urbana/Chicago 1999.
- 16 Hans Gerth an Dolf Sternberger (DLA Marbach, Nachlaß Sternberger). Dieser Brief ist nur mit «Sonntag, Februar 1946» datiert. In seinem «ersten Brief» vom 1. Februar 1946 schreibt Gerth, er werde demnächst auf anderen Wegen einen weiteren Brief abschicken, und er versichert Sternberger, daß dieser nicht mit dem ersten identisch sei, falls denn beide ankommen sollten. Es ist daher wahrscheinlich, daß der hier zitierte Brief jener vom 3. Februar ist. Gerths letzter «erster Brief» dieser Reihe ist auf den 2. April 1946 datiert. Obgleich einige Anmerkungen auf den Dokumenten vermuten lassen, daß Sternberger die ersten beiden Briefe am 4. März erhalten haben könnte, ist der erste Brief, mit dem Gerth sich bei Sternberger für eine Antwort bedankt, auf den 23. Juni datiert, und der Verweis auf Gerths frühere politische Analyse deutet darauf hin, daß Sternberger tatsächlich auf den Brief vom 2. April geantwortet hat.

fährten, vorsichtig gesagt, mit Argwohn betrachtet, da sie ihm wegen seiner journalistischen Arbeit in Nazideutschland bis ins Jahr 1937 hinein mißtrauten. Auch glaubte er sich von den Vorschriften gegen «*enemy aliens*» besonders hart getroffen – vielleicht auch, weil diese im Mittleren Westen erbarmungsloser angewandt wurden als in den großstädtischen Zentren des Ostens. Daß er schließlich von Mills, seinem einstigen Studenten, abhängig war, um die Veröffentlichung seiner Arbeiten zu organisieren und zu gewährleisten, «*nagte*» außerdem an ihm.¹⁵

In den ersten Monaten des Jahres 1946, dem Jahr des Weber-Buches, versuchte Gerth den Kontakt mit Sternberger wiederaufzunehmen, um diesem zunächst für die Anerkennung zu danken, die ihm durch die Zusendung eines Exemplars von Sternbergers neuer Zeitschrift zuteil geworden schien, und um herauszufinden, ob er in diesem neuen Unternehmen selbst einen Platz finden könne. Da der Postverkehr kurz nach dem Krieg durch große Unsicherheiten gekennzeichnet war, schrieb er in seinem Eifer tatsächlich drei «erste Briefe»: einen als Fortsetzung des tatsächlich ersten Briefes und außerdem einen literarischen «Brief aus Amerika», der ebenfalls als ein «erster Brief» gestaltet, jedoch für eine mögliche Publikation in Sternbergers *Wandlung* vorgesehen war. Die Ähnlichkeit zwischen den anfänglichen Verhandlungspositionen von Seidlin und Gerth, die Entschlossenheit, jede Befürchtung zu zerstreuen, sie könnten sich als Sieger gebärden, zeigt sich am deutlichsten in der folgenden Passage, die den Geist des ganzen Briefes widerspiegelt, auch wenn sie in dem spezifischen Zusammenhang einer behutsamen Kritik Gerths an einigen Formulierungen in Sternbergers Übersetzung von T.S. Eliots *East Coker* steht:

Darf ich Dir trotzdem sagen, daß es ein paar Zeilen gibt, die mir nicht ganz gluecklich oder geglueckt scheinen? Wirst Du nicht sofort froestelnd böß? (Nach soviel Jahren der Entfernung weiss man doch nicht "wie weit" man "gehen" darf, wenn man so aus der Ferne schreibt, wieweit man akzeptiert wird als trotzdem zugehoerig. Und ich weiss daß wer nicht unter Bomben gestanden hat und nicht gleiches durchgestanden hat, soll huebsch bescheiden sein.) Nun also hoffe ich, daß Du vielleicht gutmutig laecheln kannst, wenn ich mir was "herausnehme".¹⁶

Diese Übung in übertriebener Schmeichelei ist schwerlich die Sprache von jemandem, der es immer noch für richtig hält, daß er sich der Notwendigkeit entzogen hatte, Tag für Tag mit den immer dreisteren Forderungen Kompromisse schließen zu müssen, die die Nazi-Kontrolleure der Zeitung auferlegten, für die er arbeitete – insbesondere auch, da er jemandem schrieb, der bis weit in den Krieg hinein auf einem solchen Posten ausgeharrt hatte, und dies ausgerechnet noch als Redakteur der *Frankfurter Zeitung*, für die auch Kracauer gearbeitet hatte. Man ginge vermutlich zu weit, wenn man daraus schließen wollte, daß Gerth das Exil nun als eine vollständig gescheiterte Unternehmung betrachtete. Eine exaktere, doch nicht weniger paradoxe Charakterisierung von Gerths Vorgehensweise in diesen Briefen wäre zu sagen, daß er, in Analogie zu der «inneren Emigration», die man Sternberger allgemein zuschreibt, eine «virtuelle Rückkehr» aus dem Exil erprobt. In seinem ersten Brief deutet Gerth an, unter welchen Bedingungen er bereit sei, sich mit Sternberger zusammenzuschließen. Dabei verwendet er einen Ausdruck, der für letzteren bereits ein feststehender Begriff ist, das «zwischen den Zeilen lesen». Aber noch bemerkenswerter ist sein Ausdruck für die Flucht der Exilanten 1933: sie seien «ausgerissen». Gerth spricht von Hannah Arendt und ihrem ersten Mann, die sie beide in Heidelberg kennengelernt hatten, und schreibt:

Sie ... schrieb einmal ueber Dich mit einem sneer - auch ich war weiter nichts als ein "Ueberlaefer" fuer sie, die Leute glaubten, tatsaechlich aussreissen sei die einzige Kampfesweise und fuer das "zwischen den Zeilen lesen" etc. ging ihnen die Geduld und Einsicht ab. Guenter Stern sah ich zum ersten und letzten Mal als ich an Weihnachten 1937 ankam. Der wollte vor mir ausspucken, der Tropf.¹⁷

Wollte man den Inhalt von Gerths Brief vom 1. Februar 1946 zusammenfassen, so müßte man mindestens fünfzig einzelne Punkte aufzählen, die ganz verschiedenartige Gedanken und Informationen zu vielen unterschiedlichen Themen umfassen: Dazu zählen eine ganze Reihe von Vorschlägen für eine Serie «Briefe aus Amerika», die er in Sternbergers Zeitschrift unterbringen möchte; mögliche Kontakte, die Sternberger mit amerikanischen

17 Hans Gerth an Dolf Sternberger, Brief vom 1.2.46 (DLA Marbach, Nachlaß Sternberger). Vgl. dazu Dolf Sternberger, Gerhard Storz und W. E. Süskind: *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen*, Hamburg 1957. Vgl. auch Dominic Boyer: *Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture*, Chicago 2005.

- 18 Vgl. Oakes/Vidich, S. 1–3.
Vgl. auch Don Martindale: *The Monologue*: Hans Gerth (1908–1978); A Memoir, Ghaziabad (Indien) 1982: «Das Gespräch im Salon und im Kaffeehaus wurde für Gerth zur Norm des intellektuellen Lebens. In solchen Zusammenhängen waren das Gängige, das Konventionelle, die Routine und das Stereotyp unverzeihlich; andererseits wurden das Neuartige, das Originelle und die Antizipation hoch geschätzt. Gerth suchte solche Kontexte, um die neuesten Trends aufzuspüren. Und von Anfang an entwickelte er besondere Fähigkeiten, hier die Früchte eigenwilliger Forschungsarbeit einzubringen. Außerdem verwandelten sich bei Gerths eigener Tätigkeit in seinem weiteren Leben die Vorlesungen, die Seminare, sein Büro und die Treffen mit ihm immer in Kaffeehausdiskussionen, und die Zusammenkünfte bei ihm zuhause wurden zu salonartigen Angelegenheiten – die aber stets von Gerth dominiert wurden.» Gerths Studenten haben sich von der Qualität seiner Monologe wohl sehr leicht beeindruckt lassen, denn der «Brief aus Amerika» bleibt, was seinen Anspielungsreichtum angeht, recht konservativ.
- 19 Zum Kontrast zwischen jüdischen und nichtjüdischen Darstellungen der Kriegsjahre in Deutschland vgl. Nicolas Berg: *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker: Erforschung und Erinnerung*, Göttingen 2003.

und emigrierten Journalisten und Redakteuren knüpfen könnte; Informationen über die derzeitigen intellektuellen Moden in den USA; Berichte über seine Situation und seine Familienangelegenheiten; Kommentare über die amerikanische Immigrationspolitik und über neueste Entwicklungen im Zusammenhang mit der alliierten Besatzung; Neuigkeiten über gemeinsame Bekannte aus dem Kreise der Emigranten und Erkundigungen über Freunde in Deutschland; ein Abriß seines Bandes von Max-Weber-Übersetzungen und eine Apologie für dessen Publikation; ein bißchen politische Analyse über die Aussichten Deutschlands ebenso wie vermischte kulturelle Neuigkeiten. Diese überbordende Mitteilbarkeit läßt gerade wegen ihrer Ähnlichkeit mit Gerths Gesprächsstil darauf schließen, daß es sich hier um ein «Briefexperiment» handelt, bei dem Gerth agiert, als ob es keine Distanz zwischen ihnen gebe, als ob sie einfach das Gespräch dort wieder aufnehmen könnten, wo es abgebrochen war.

Sicher sollte man Gerths eigenartig sprunghaftes Schreiben nicht überinterpretieren, da er bei seinen amerikanischen Studenten – innerhalb und außerhalb des Hörsaals – für seine frei assoziierenden Monologe berüchtigt war.¹⁸ Eine gewisse nervöse Eile und ein Insistieren fallen hier trotzdem auf, gerade auch durch den Einschub von Dingen, die nicht in den Zusammenhang passen, wie etwa ein unvermittelter Exkurs über den Katholizismus in Amerika gleich im ersten Absatz des Briefes. Der Vergleich mit dem sorgfältig redigierten «ersten Brief» seines zeitweiligen journalistischen Mentors Siegfried Kracauer ist frappant, auch wenn man vom Unterschied in Tonfall und Gestaltung absieht. Es ist andererseits auch interessant, Kracauers penibel aufrechterhaltene Distanz zu den «*Dingen*», die «*drüben*» geschehen waren, mit Gerths formelhaften und entlastenden Euphemismen über «*Getöse und Gebrüll*» oder «*Rausch und Taumel*» zu vergleichen. Eine erste – naheliegende, doch für unsere gesamte Untersuchung folgenreiche – Erklärung für den grundlegenden Unterschied der inneren Einstellungen ist es, daß Gerth Familienangehörige in Deutschland hat, Kracauer dagegen dort keine Angehörigen hat und in der Tat keine haben kann, da er Jude ist.¹⁹ Die Briefe Oskar Seidlins und der politischen Aktivisten, die weiter oben behandelt wurden, zeigen, daß dies nicht automatisch eine Rolle spielt, aber

dennoch von Bedeutung ist. Was Gerth anbelangt, so läuft sein Vorschlag jedenfalls auf die Hoffnung hinaus, in der Beziehung zu Sternberger als ein «Deutscher im Ausland», wenn auch nicht gerade als ein «Auslandsdeutscher» akzeptiert zu werden.

Gerths weitere Versuche, den Kontakt zu Sternberger wiederaufzunehmen, lassen ein geschärftes Bewußtsein dafür erkennen, daß er nicht einfach eine Flasche Wein hinstellen und sich wieder an den Küchentisch setzen kann: Wenn sie sich zusammensetzen wollen, so müssen sie zuerst am Verhandlungstisch Platz nehmen. Der zweite Brief vom Februar 1946 wird, wie schon erwähnt, von einer apologetischen Formel eingeleitet, die sich nicht allein auf den besonderen Anlaß beziehen läßt. Im weiteren fährt er hier ganz im Stil des ersten Briefs fort. Gerth berichtet von seinen Versuchen, ein größeres Publikum für Sternbergers Zeitschrift zu gewinnen, und erkundigt sich nach gemeinsamen Bekannten. Ganz unvermittelt verfällt er in einen schulmeisterlichen Bericht über eine weitere Reihe wichtiger intellektueller Trends in den USA. Gerth schließt aus einigen Stellen in Sternbergers Kolumne, daß dieser «für den Westen optieren» wolle, und fragt vorsichtig nach, ob die pauschale Zurückweisung kommunistischer Vereinigungsvorschläge nicht zur Regionalisierung und vielleicht sogar zur Entpolitisierung der Sozialdemokraten führen werde, da man diesen eine konstruktive Rolle in der Verwaltung aller westlichen Besatzungszonen übertragen hatte, so daß allein die Kommunisten ein gesamtdeutsches Programm präsentieren konnten. Doch dieses politische Interesse rückt Gerth keineswegs näher an die beinahe «klassischen» Wortführer des Exils wie Kantorowicz und Hiller. In einem seiner häufigen Themenwechsel verbrämt er eine unvermeidliche Bezugnahme auf die Hitler-Ära mit einem altertümlichen Dialektausdruck als «*das Schmirakel*». Dieses Muster einer ausweichenden Sprache, das sich auch an anderen Stellen finden läßt, kommt fast dem Vorschlag gleich, diese Jahre zu vergessen – eine Art der Amnesie, die das Exil sozusagen annulliert.

In seinem letzten Anlauf zu einem «ersten Brief» widmet Gerth zwei Monate später den größten Teil einer engagierten, wenn auch eigensinnigen Wiedergabe der nationalen und internationalen politischen Situation. Nach einigen recht oberflächlichen Berichten über andere Emigranten geht er zu einer pessimistischen Darstel-

lung der drei Hauptlager der Demokratischen Partei in den USA über und dazu, daß angesichts der Entwicklungen in Polen, Deutschland und Italien die katholische Kirche bei den Wahlen von 1948 zu den Republikanern überschwenken könnte. Es folgen zwei Seiten über die internationalen Aussichten, in denen er sich auf die recht verzweifelte Zuschauerposition seines vorigen Briefes zurückzieht. In seiner Prognose für Westeuropa geht er von hungernden Massen und großer Arbeitslosigkeit aus, während die USA eine imperiale Vormachtstellung vortäuschten. *«Die Atlantic Charter sieht dann zu komisch aus»,* schreibt er, *«und die Bergpredigt vom Gott der Liebe klingt wie Blasphemie...»*. Angesichts dieser Zukunftsaussichten erwartet er, daß die gegenwärtige Politik in Westdeutschland von den Massen abgelehnt werde, da die Menschen nicht länger glauben, daß *«ja alles von dem toten Hitler kommt»* und sich nicht mehr von Versprechungen besserer Tage besänftigen ließen. Er fürchtet, daß der dräuende politische Konflikt zwischen Ost und West von jenen gewonnen werde, die nicht darauf angewiesen seien, eine ungeduldige und unwissende Wählerschaft zufriedenzustellen. Er folgert: *«Humanismus aber kann sicherlich nicht als Bildungsattrappe Massen erwärmen. Das ist duenn, unpolitischer Enthusiasmus fuer «das Hoehere», nur moeglich fuer rentiers und rentiers werden unmoeglich.»*

Im Gegensatz zu den früheren «ersten Briefen» ist der explizit politische Teil dieses Briefes gerade auch in seiner Skepsis, ob sich der Gott der Liebe und der Humanismus den Massen predigen ließen, recht provozierend; dies erinnert an eine ein wenig frotzelnde Bemerkung über die fromme Gesinnung der *Wandlung* in seinem Brief vom 1. Februar und verschärft sie noch. In einigen unbarmherzigen Anmerkungen über politische Akteure nimmt er die Leserschaft der Zeitschrift nicht aus:

Aber kann das Haeuflein ueberalteter Professoren und alter Gewerkschaftler - nicht zu erwaeennen mehr sinistere Figuren der alten Bureaukratie, Verwaltung, etc. die sich ‚beratend‘ zur Verfuegung halten ohne oeffentlich aufzutreten - kann diese Mischung von Schuldwinselnden lutheranischen Pastoren separatistischen Kirchenhaeuptionern und anderen die Pastete zusammenhalten, wenn sie auf duerfichtigen Renten existieren, die von arbeitsunlustigen hungernden veteranen Proletariern ausgequetscht werden?

Voller Verachtung läßt er sich darüber aus, daß die SPD den Slogan «*Die Gefahr steht im Osten*» aufgegriffen habe, während sie inhaltlich den Kommunisten nichts entgegenzustellen habe. Gerths politischer Pessimismus ist unter den Emigranten während der ersten Nachkriegsjahre keineswegs die Ausnahme, aber es ist dennoch frappant, daß er dies (ganz im Gegensatz zu dem ehrerbietigen Ton seiner ersten Briefe) jetzt gegenüber Sternberger zur Sprache bringt – als ob er mutmaßte, daß seine früheren Briefe zwar gelesen worden seien, die in ihnen enthaltene Offerte aber abgelehnt worden sei.

Dies leitet zu einem entscheidenden Gedankengang über, der bislang in unserer Untersuchung der «ersten Briefe» außer acht geblieben war. Da die Aktivität all dieser Schriftsteller und Publizisten (mit Ausnahme Seidlins, dessen «Exilantenstatus» daher problematisch ist) vor ihrer Emigration in der Intervention im Raum einer öffentlichen, kulturell-politischen Auseinandersetzung bestand, in gewissem Sinne also in ihrem Auftreten als öffentliche Intellektuelle, wird jede Möglichkeit der «Rückkehr» daran gemessen, ob eine solche Rolle wiedererlangt werden kann.²⁰ So gesehen läßt sich Gerths lange Liste möglicher Kontakte, die er Sternberger anbietet, als ein Aktivposten auffassen, ein Vorschuß, um sein Vertrauen unter Beweis zu stellen, wobei der «Brief aus Amerika» (zusammen mit seinem Katalog anderer Themen) als Arbeitsprobe für die Dinge gilt, die er im Angebot hat. Der springende Punkt bei dieser Angelegenheit ist, daß Gerth unbedingt als Mitarbeiter der *Wandlung* akzeptiert werden möchte. Daß sein literarisch-journalistischer Brief alles andere als den Brief eines Amerikaners darstellen soll, zeigt sich in der Pose, die er für diese Arbeitsprobe einnimmt, und vor allem in dem Versuch, sich durch überraschend konventionelle Bildungseffekte zu legitimieren. Dieser Brief stellt das funktionale Äquivalent zu Carl Zuckmayers *Des Teufels General* dar (der weiter unten besprochen werden soll), insofern er seine Einschätzung, unter welchen Bedingungen er am Ende des Exils die alten Verbindungen wiederherstellen könne, in einem fertigen Produkt objektiviert vorbringt und nicht in einem brieflichen Versuchsballon.

Gerth beginnt seinen Brief mit dem Vergleich zwischen den Jahren von «*Getöse und Gebrüll*» und der darauffolgenden plötzli-

20 Der Grund dafür, daß dieses Argument auch auf Hans Gerth als einen akademischen Soziologen zutrifft, liegt in der Eigentümlichkeit dieses Feldes, wie es von Karl Mannheim, Gerths wichtigstem Lehrer, verstanden wurde. Vgl. dazu David Kettler: Das Geheimnis des bemerkenswerten Aufstiegs Karl Mannheims, in: Bálint Balla, Vera Spahrschuh und Anton Sterbling (Hg.): Karl Mannheim. Leben, Werk, Wirkung und Bedeutung für Osteuropaforschung, Hamburg 2007, S. 149–167. Für eine ausführlichere Erörterung dieser Fragen vgl. David Kettler und Volker Meja: Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism: «The Secret of these New Times», New Brunswick 1995, sowie Colin Loader und David Kettler: Karl Mannheim's Sociology as Political Education, New Brunswick 2002.

- 21 Er zitiert die Stelle als «wo Hügel sanft zu Tal sich milden»; korrekt wäre: «Die Hügel dann bequem hinabgebildet, / Mit sanftem Zug sie in das Tal gemildet», Goethe, *Faust*, 2. Teil, Verse 10101-10102.
- 22 Hans Gerth an Dolf Sternberger, Brief vom 1.2.46 (DLA Marbach, Nachlaß Sternberger).

chen und vollständigen Stille, die nun durch *Die Wandlung* unterbrochen wurde. Er macht sich Gedanken über jene, die im Lande blieben, fragt sich, wer «*sich beugte und... nicht nutzlos zerbrach*» und wer «*verdorben - gestorben*» ist, wobei er nochmals einen Euphemismus gebraucht, wenn er die Hitlerjahre als «*Rausch und Taumel*» bezeichnet. Es folgen einige Absätze über die University of Wisconsin, die als «*Heidelberg Amerikas*» apostrophiert und in dieses Szenario mithilfe eines nicht ganz richtig wiedergegebenen Zitats aus Goethes *Faust* eingefügt wird.²¹ Auch wenn er den Stolz, den Amerikaner aus der Provinz angesichts ihres republikanischen Kapitols und ihrer Universität empfinden, der deutschen Tendenz gegenüberstellt, die Landschaft vom Schloß oder den Kasernen dominieren zu lassen, so ist es doch ein Hauptthema seines Briefes, daß es letztlich keinen wirklichen Unterschied gibt. Er bringt ein paar Verallgemeinerungen über die Beschränkungen der Menschheit vor, verwendet dann aber diese Allgemeinplätze in einer Behauptung, die 1946 ganz außergewöhnlich in den Ohren klingt:

Dein "Woerterbuch des Unmenschen" gilt wo immer Hybris blendet und Machthaber treten nicht nur mit gehoerntem Helm und Germanenspeer ins Wagnerlicht, um mit dem Hohn-gelaechter der Welt in der Versenkung zu verschwinden. Unansehnlicher, aber maechtiger oft, ohne Bluff, aber mit Feuerschlag und kaltem langem Griff erledigen sie das Geschaefit der grossen Stunde, men of affairs und sie machen nicht immer die Sache des Menschen zu ihrem Geschaefit.²²

Von dieser negativen, doch implizit exkulpatorischen Gleichsetzung wechselt Gerth zu einer anderen Strategie: Er schiebt die Fragen nach der deutschen Schuld beiseite und preist einen Rabbiner, der an seinem Handgelenk die tätowierte Häftlingsnummer eines Konzentrationslagers trägt und der eine triumphalistische Feier des alliierten Sieges in Wisconsin durchbricht, indem er sich auf die «Wahrheiten des Neuen Testaments», auf «Glaube, Hoffnung und Barmherzigkeit» beruft; Gerth bringt dieses Zitat fälschlicherweise mit Abraham Lincolns *Gettysburg Address* in Zusammenhang. Dann spricht er ganz unvermittelt und voller Bitterkeit über die Unmöglichkeit, mit seiner alten Mutter in der sowjeti-

schen Besatzungszone Kontakt aufzunehmen oder seiner Schwester und ihrem Sohn in Leipzig Hilfe zukommen zu lassen; daran seien die amerikanischen Behörden schuld, und dies werde – seiner Ansicht nach – dadurch verschlimmert, daß die Amerikaner jede Einwanderung kategorisch ablehnten. Bevor er seinen Brief mit einigen Erinnerungen an die letzten großartigen musikalischen Darbietungen einiger Emigranten beschließt (und dem eine Entschuldigung anfügt, Dinge ins Gedächtnis zu rufen, die die Empfänger seines Briefes entbehren müssen), fügt er eine Vignette über einen Hinterhofmusiker ein, den er einst in Deutschland gehört hatte: Dieser spielte für ein paar Pfennige und ließ seine Vorstellung jedesmal mit einer großartigen Nummer enden, deren Refrain vom «Onkel aus Amerikaaa» handelte – dem er, Gerth, nun anscheinend ähnele. Dieses Bild des gütigen Onkels aus Amerika erwies sich offensichtlich als schlecht gewählt. Gerth schrieb niemals für Sternbergers Zeitschrift und spielte generell im Nachkriegsdeutschland keine Rolle. Seine Dissertation von 1935 wurde schließlich in den frühen siebziger Jahren in Deutschland neu veröffentlicht, und das Buch über *Character and Social Structure*, das er zusammen mit Mills verfaßt hatte, unter dem Titel *Person und Gesellschaft* ins Deutsche übersetzt. Kurz darauf erhielt er eine Einladung an die Universität Frankfurt, um die er sich 1947 vergeblich bemüht hatte und die, als sie dann kam, den unglückseligen Charakter einer ziemlich dürftigen Wiedergutmachung annahm. Am Ende eines Radiointerviews wurde Gerth, der wenig später in Frankfurt starb, 1977 gefragt, ob er seine Rückkehr denn immer bereut habe. Er antwortete:

Ja, es ist traurig. Ich habe keine Freunde hier. Einige ja, die sind auch verschiedentlich mal dagewesen. Einer hat mir mal geschwätzhalber mitgeteilt, eigentlich müde er doch, der Spengler habe recht gehabt, sei ein großartiger Kerl, und so weiter. Da kann ich doch nichts sagen, da bleibt einem doch die Spucke weg. Verzeihen Sie. – Ja, wenn ich so was sehe, dann tut es mir leid. Dann sind mir die amerikanischen Freunde lieber. Sogar im Sinne des deutschen Gemütes, wirklich. Es sind aber immer Juden, die sich noch erinnern, die mal schreiben. Aber es ist schrecklich. Der Adorno nannte das das "beschädigte Leben". Mein Gott, der hat doch keine Ahnung gehabt, wie beschädigt es sein kann.²³

23 Greffrath: Die Zerstörung einer Zukunft, S. 95.

In seinem Kommentar zu diesem Gespräch versuchte der Interviewer, Gerths Verzweiflung auf die Desillusionierung angesichts der deutschen Studenten zurückzuführen. Es dürfte allerdings unverkennbar sein, daß Gerth hier über das endlos-unerledigte Geschäft des Exils sprach.

IV.

Ich schließe mit einer ersten, im wesentlichen dokumentarischen Annäherung an einen komplexen Fall, der einige Züge unserer bisherigen Vergleiche unterstreicht und wohl mehr Aufmerksamkeit verdient hätte, als es hier möglich ist. Carl Zuckmayer hat Erfolg, wo Gerth scheitert. Er handelte Bedingungen des Exils aus, die ihm die Mittel zukommen ließen, mit denen er die Rückkehr unter Bedingungen bewältigen konnte, welche die Spannung zwischen Exil und Rückkehr weitgehend überwand. Er starb, weithin bewundert und vielfach ausgezeichnet, als schweizerischer Staatsbürger. Zuckmayer war ein anerkannter Stückeschreiber; sein Drehbuch für *Der Blaue Engel* und seine Komödie über den *Hauptmann von Köpenick* ermöglichten es ihm, seine Karriere in Österreich nach 1933 mühelos fortzusetzen. 1939 mußte er jedoch in die Vereinigten Staaten fliehen, wo er einige Zeit die lukrative, aber wenig befriedigende Tätigkeit eines Drehbuchautors ausübte, bevor er sich – nach klassisch-römischem Vorbild – aufs Land zurückzog, wo er eine Farm bewirtschaftete und sich aus der Exilpolitik und aus aufwendigen Bemühungen, in Amerika um Anerkennung zu feilschen, heraushalten konnte. Zwischenzeitlich verfaßte er jedoch für den OSS, den damaligen amerikanischen Auslandsgeheimdienst (der ihn nicht zuletzt wegen seiner Distanz gegenüber den antifaschistischen Gruppierungen im Rahmen der kommunistisch geführten *Popular Front* ausgesucht hatte), einen Geheimbericht über die politische Zuverlässigkeit von Persönlichkeiten aus Film und Theater. Er war alles andere als ein unbarmherziger Richter. In den Monaten vor Kriegsende schloß er die letzten Arbeiten an dem Stück *Des Teufels General* ab, das von einem General handelt, der zwischen der Liebe zu seinem Beruf, seinem militärischen Eid und seiner unverdorbenen Menschlichkeit hin- und hergerissen ist. Zuckmayer beschreibt sein Stück in einem Brief an den Rezensenten der New Yorker *Staatszeitung* folgendermaßen:

Es ist die Höllenfahrt der Unentschiedenen, und die Tragödie der Wenigen, denen das Recht und die innere Wahrheit ueber alles geht, ueber das eigene Volk, auch ueber das eigne Leben. Solche hat es in Deutschland, in kleiner Zahl, aber in allen Schichten und Klassen, gegeben, und um der paar Ueberlebenden willen scheint es mir notwendig, die alte Heimat heute nicht im Stich zu lassen, - gerade wenn man, wie ich, hier eine echte Zugehörigkeit empfindet.²⁴

Anstelle eines *Briefes aus Amerika* und der ironisch angebotenen Rolle des *Onkels aus Amerika* hatte Zuckmayer dieses Theaterstück in der Hand und bot dadurch, unter anderem, vielen seiner einstigen Weggefährten eine angenehme Entlastungsformel an, als er die Korrespondenz mit ihnen wieder aufnahm. Diese Wiederherstellung persönlichen Kontakts wurde ihm noch erleichtert, da die amerikanischen Militärbehörden im besetzten Deutschland ihn - als Gegenleistung für seine Arbeit für den OSS - zum Ratgeber in theaterpolitischen Fragen gemacht hatten.

Zuckmayer schrieb viele «erste Briefe», da er möglichst viele seiner einstigen Theaterkollegen wieder in Anspruch nehmen wollte, um seine Karriere in Deutschland neu zu beginnen - ganz unabhängig davon, ob er zurückkehren und sich dort niederlassen würde. Ich wähle hier einige Exzerpte aus Briefen an Heinz Hilpert aus, dessen besondere Verbundenheit mit Zuckmayer durch eine Anmerkung unter dem Datum des ersten, noch ins Ungewisse geschickten Briefs hervorgehoben wird:

5. März - Himmel, das war vor 15 Jahren das Datum unsrer Koeppenick-Premiere! Paellt mir grad ein. Ei Du Heiliger Geist!

Ja, Du kannst es Dir gewiss denken, wie wir immer von Dir sprechen, und wie wir uns durch all die Jahre um Dich und Dein Schicksal gesorgt haben. Als es zu Ende ging, da wartete man mit einer dauernden, bangen Beklemmung auf jede Nachricht - und viele waren noch schlimmer als unsre schlimmsten Befürchtungen, und das ganze Elend konnte Einem das Herz brechen. Dann kam Besseres, Beglueckendes - so dass meine Eltern noch leben, mit denen ich jetzt einen ziemlich regelmaessigen Kontakt haben [sic]. Und was Dir auch sonst geschehen ist, - dass Du noch lebst, und wieder arbeitest, und dass wir uns wiedersehen werden, gehoert

24 Carl Zuckmayer an Julius Bab, Brief vom 21.10.46. (Julius Bab Collection. Leo Baeck Institute, New York).

- 25 Carl Zuckmayer an Heinz Hilpert, Brief vom 5.3.46 (Akademie der Künste, Berlin, Heinz-Hilpert-Archiv, Nr.429).
- 26 Carl Zuckmayer an Heinz Hilpert, Brief vom 12.3.46 (Akademie der Künste, Berlin, Heinz-Hilpert-Archiv, Nr.430).

zum allerbesten fuer uns. Bitte schreib doch sofort, wohin ich Dir eine laengere Epistel schicken kann. Das hier ist nur ein Signal. Ich habe jahrelang nicht geschrieben - aber seit einiger Zeit bin ich wieder ganz drin. Jetzt spuere ich die Zeit kommen fuer das Stueck, das damals noch nicht reif war: Melusine. Mit dem ‚General‘ hab ich mir was vom Herzen gewaelzt, was runter musste, aber jetzt muss wieder aus dem Brunnen geschoepft werden.²⁵

Ebenso wie bei Kracauer und Gerth folgte auf diesen Briefentwurf einige Tage später ein weiterer «erster Brief», auch hier, wie im Falle Gerths, wegen der Ungewißheit hinsichtlich des Adressaten und der Briefzustellung. Zuckmayer läßt sich darüber in der folgenden bildhaften Wendung aus:

Es ist allmaehlich schon eine Nervenfolter, dass man nie weiss was ankommt, was sein Ziel erreicht, dass man immer wieder ins Blaue schreibt (ohne es sich so strahlend blau vorstellen zu koennen. Mehr graublau. Aber dann doch wieder blau - jenes ganz zarte und ganz starke Aetherblau das man hinter Fruehnebeln ahnt und das in einem realen Sinne ‚ueberirdisch‘ ist.)²⁶

In seinem phantasmagorischen Stil fährt er fort, wenn auch mit einem dramatischen Wechsel des Bildes:

Heinz - ich hab oft das Gefuehl dass ich in den letzten acht Jahren um ein Menschenalter juenger geworden bin, und gleichzeitig so ausgewachsen wie ein Weltkoerper auf dem es eine jahrmillionenalte Kruste gibt, auf der sich der Humus haeuft und Pflanzen und Baeume und Geschoepfe aller Art zeitigt, auf den die Tauben und die Fledermaeuse ihren sanften, fruchtbaren Dreck fallen lassen und in dessen Tiefen, unter unendlichen Schichten von Lehm, Gestein und alten Mineralien und versunkenen Urzeitswaeldern, ein Feuerkern ist der ihn zusammenhaelt und nachts - von sehr weit weg gesehen - sogar noch leuchtet. Man spuert die Koordinaten die uns mit diesem ganzen, schauerlich kalten und ungeheuer gluehenden, Weltall zusammenhalten und uns langsam, unabaenderlich, um uns selber kreisen lassen. Und so wie es in der Mitte eines bruellenden Orkans, eines Typhoons, ganz still und lautlos sein soll, so ist in unsrem Zentrum, inmitten dieser wuesten Welt, eine Stille,

in der man die neugeborenen Zaunkoenige piepsen und die Regenwuermer raspeln hoert. So werden wir, aus Getoes und Stille, noch unser eignes Lied machen und wenn davon eine Strophe bleibt - wie gut dass man leben durfte.

Schließlich wird die Angelegenheit konkreter und pragmatischer:

Dass Du mein Stueck inszenierst (wie ich Dir schon sagte - ein Stueck das ich als Ende und Anfang zugleich empfinde - Abwaelzen einer Herzenslast, und Wiederanfangen ueberhaupt) - das war immer mein geheimer Wunsch.

Ein dritter Brief ergaenzte die ersten beiden, insofern er enthueellt, was zuvor noch nicht abschließend geklaert war, was aber zweifelsohne ihrem zuversichtlichen Tonfall zugrunde lag:

Inzwischen hat es sich naemlich entschieden, endgueltig, dass ich als amerikanischer ‚officer‘ hinuebergehe. Du kannst Dir denken dass die Entscheidung fuer mich nicht ganz leicht war. Ich waere weisgott lieber als Privatmann wiedergekommen als im Dienste einer Okkupations Armee. Aber es gibt garkeine andere Moeglichkeit, auf Jahre hinaus, denn selbst wenn man ganz zurueck wollte, was ich nicht will, und sich „repatriieren“ lassen, so wuerde das vorlaeufig abgelehnt. Man will nicht ein Maul mehr zu stopfen haben was ja verstaendlich ist. Andererseits bieten mir die Amerikaner eine leitende und soweit das ueberhaupt moeglich ist recht unabhaengige Stellung, - in der ich keinerlei politische handicaps habe sondern nur mit kuenstlerischen - und menschlichen - Angelegenheiten befasst sein werde. Naemlich als ‚supervising theater officer‘ der amerikanischen Zone, mit dem speziellen Auftrag, die Verbindungen mit den anderen Zonen und den Wiederaufbau des Theaterlebens in ganz Deutschland, auch in Zusammenarbeit mit Oesterreich, zu planen und zu beraten. In dem endgueltigen Angebot, das ich vor 10 Tagen bekam, heisst es dass ich mein office in Berlin oder Muenchen aufschlagen koenne und alle Verkehrsmittel und Unterstuetzung fuer ‚official travel through all zones‘ zur dauernder Verfuegung habe. Ich wuerde sozusagen die Arbeit der anderen ‚theater officers‘ und ihre Resultate kontrollieren und bin direkt dem Military Government unterstellt.²⁷

27 Carl Zuckmayer an Heinz Hilpert, Brief vom 7.4.46 (Akademie der Kuenste, Berlin, Heinz-Hilpert-Archiv, Nr. 431).

Zuckmayer weiß, daß dies nicht ganz so einfach ist, und er kann sich nicht sicher sein, daß seine Rückkehr in dieser behelfsmäßigen, doch mit Vollmachten ausgestatteten Form *«im Dienste einer Okkupations Armee»* gut aufgenommen wird:

Ich glaube jeder der guten Willens ist, in Deutschland und in Oesterreich, wird verstehen dass ich in einer reinen ‚good-will-mission‘ komme, n u r um zu helfen und teilzunehmen, und dass ich dabei nichts fuer mich selber will - nur das Aug-in-Auge, das Angesicht zu Angesicht, mit dem was man sich von hier aus nicht vorstellen kann, - und das wird vielleicht fuer mein ganzes weiteres Schaffen entscheidend sein. Das - und das Wiedersehn, mit den Eltern, und ein paar Freunden, von denen Du uns der naechste bist. Jobs und ich empfinden ganz gleich dass wir das einfach brauchen - und dass ihr uns ebenso braucht. Drum habe ich nun zugesagt. Es wird aber Juli oder August werden bis wir fahren koennen. Es gibt Leute die sagen dass es ‚zu frueh‘ sei. Dass man in einer mehr oder weniger akuten Hungersnot kein Theater aufbauen koenne. Dass Unsereiner warten solle, bis es wieder eine zentrale Einheitsregierung in Deutschland gaebe, die dann uns berufen oder einladen koenne, anstatt im Dienst der jetzigen Okkupationsmaechte zu kommen. Ich glaube das alles nicht. Ich habe das Gefuehl dass man zugreifen muss, wenn man jetzt die Chance bekommt zu helfen. Und dass es spaeter viel eher zu spaet sein koennte, als jetzt zu frueh. Im Grund kann ich das alles nicht beurteilen sondern folge meinem Gefuehl, das mir sagt: Geh hinueber.

Zuckmayer schließt mit einer Phantasie, die so ganz mühelos alle denkbaren Widersprüche - ebenso wie die Zeit und die Gegensätze - vom Tisch wischt, daß klar wird, wie viele Fragen offen bleiben:

DER GRUENE WAGEN - - mein Lieber, bevor mein erstes Stueck aufgefuehrt wurde, schrieb ich in Heidelberg eine Art Essay oder auch Aufruf, das - im Jahr 19 - so betitelt war und das Wandertheater als das theatralische Ideal aufstellte. Ich weiss sehr genau wie man mit Amerikanern zu was kommt. Der amtliche Weg ist endlos. Amerikanisches Tempo gab es ja ueberhaupt nur in Berlin. Der persoenliche Weg - Mann zu Mann - kann in 5 Minuten zu allem fuehren, was vernuenftig und erreichbar ist.

Vielleicht kann ich ein paar Dutzend trucks und die noeti-
gen Tonnen Benzin chartern, mit denen wir - von ‚Zone‘ zu
‚Zone‘, durch die Lande ziehn koennen. Wenn Du solche Plaene
hast - ich geh damit zu jedem amerikanischen General. Und
sag ihm: das ist es, was wir unterstuetzen muessen.
Fuer so ein Theater moecht ich Stuecke schreiben. Scheiss
Broadway. Der muss uns nur gelegentlich das Holz fuers
Oefchen liefern. Amerika braucht sein Ur-Theater - auch
das wird im Gruenen Wagen fahren - so wies in seinen
Vaudeville Anfaengen im Mississippiboot fuhr.
Aber wenn ich rueberkomme, werd ich vielleicht den
Betriebs-Stoff zusammenbringen, um Deinen Gruenen Wagen
laufen zu machen.

Ich glaube mit Recht sagen zu dürfen, daß es für einen Nichtju-
den in der Welt von *Des Teufels General* nur eines gibt, was gänz-
lich sinnlos ist oder sogar unverzeihlich sein kann - und dies wä-
re, ins Exil zu gehen. Daher ist Zuckmayers «Happy End» nicht
weniger problematisch als alle anderen, die wir betrachtet haben.
Das Paradigma von Exil und Rückkehr dient uns als ein wichtiges
analytisches Werkzeug für das Verständnis dieser schwierigen
und zufällig greifbaren Fälle, doch es entspricht weit eher gewis-
sen unkritischen Erwartungen als den schmerzlichen Realitäten,
die sich zeigen, wenn wir den Unterschied zwischen dem Modell
und dem durchlebten Leben betrachten. Auf diese Konfiguration
ermöglichen uns «Erste Briefe» einen scharfen Blick.

Aus dem Englischen von Nikolaus Gramm

Konzept & Kritik

ROBERT E. NORTON

Ein säkulares Zeitalter?

Charles Taylors einseitige Epochendiagnose

Charles Taylor: A Secular Age.
Cambridge: Harvard University
Press, 2007, 874 S.

Es ist schon wieder Wahlkampf in den Vereinigten Staaten. Ein neuer «Führer der freien Welt» soll gekürt werden, was bedeutet, daß momentan viel von Gott geredet wird. Wie immer in dem Land, das sich selber im ersten Artikel seiner Verfassung die Trennung von Kirche und Staat vorschrieb, spielt auch diesmal die Religion eine zentrale Rolle im politischen Prozeß. Alle Bewerber auf beiden Seiten des Grabens, der Demokraten und Republikaner trennt, tun ihr Bestes, um ihre jeweilige Bibelfestigkeit, Glaubensstärke oder einfach nur regelmäßige Kirchgänge zur Schau zu tragen. Und über die Bedeutung des religiösen, ja messianischen Glaubens im Weltbild und Handeln des gegenwärtigen Inhabers des Amtes, das die Kandidaten anstreben, braucht wohl niemand unterrichtet zu werden.

In keinem anderen «entwickelten» Land nimmt die Religion eine so dominierende Stellung ein wie in den Vereinigten Staaten. Die Zahlen belegen es schlagend: 78,5% der Amerikaner sind Christen, und weit mehr – einige Umfragen ergeben ein Re-

sultat von 94% – geben mit «absoluter Gewissheit» an, daß Gott existiere. 41% der US-Bürger gehen regelmäßig zum Gottesdienst, verglichen mit 15% in Frankreich und 10% in Großbritannien. Die endlosen heftigen Debatten über die Evolutionstheorie und den Kreationismus (sowie über dessen jüngste Ausführung, das sogenannte Intelligent Design), über Abtreibung, Stammzellenforschung usw. sind nur vor dem Hintergrund der selbstverständlichen religiösen Grundhaltung fast aller Amerikaner verständlich. Ein Kandidat für die Präsidentschaft der USA, der sich offen zum Atheismus bekennen würde, ist schlichtweg undenkbar. «In God We Trust»: das ist seit 1956 das offizielle nationale Motto Amerikas, und so steht es auch auf jeder Münze und jedem Geldschein.

Gott und Geld: das reimt sich. So sieht es jedenfalls die Templeton Foundation, die alljährlich einen Preis vergibt, der mit 800000 Pfund Sterling die höchstdotierte Auszeichnung der Welt für eine individuelle Leistung darstellt (er wird bewußt höher gehalten als der Nobel-Preis). Die Stiftung, gegründet im Jahre 1987 von dem nunmehr 95-jährigen Sir John Templeton, einem erfolgreichen Kapitalanleger aus Tennessee, hat ihren Sitz nahe Philadelphia und unterstützt mit einem jährlichen Etat von 60 Millionen Dollar laut eigenen Angaben

«Entdeckungen in Bereichen, die die größten Fragen des Lebens aufwerfen». Sowohl die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften, insbesondere die Philosophie und Theologie, werden durch Stipendien gefördert, die Summen von einigen Tausenden bis zu mehreren Millionen Dollar betragen können, um solche Entdeckungen voranzutreiben. Aber der Preis, der den Namen des Stifters trägt, bildet das Juwel in der Krone der Stiftung. «The Templeton Prize for Progress Toward Research or Discoveries about Spiritual Realities», so sein voller Titel, soll bereits Vollbrachtes würdigen, aber auch zukünftige Entwicklungen finanzkräftig fördern. «Der Preis dient der Absicht», heißt es auf der Webseite der Templeton Foundation, «Menschen dabei zu helfen, die Unendlichkeit des Universalen Geistes, der die Galaxien und alle lebenden Wesen noch immer schafft, sowie die Vielzahl der Mittel zu sehen, durch die sich der Schöpfer verschiedenen Menschen offenbart». Kriterien für die Auswahl des jeweiligen Preisträgers sind unter anderem die Schaffung von «neuen Begriffen von Göttlichkeit, neuen Organisationen, neuen und wirksamen Mitteln, die Weisheit und unendliche Liebe Gottes mitzuteilen, die Schöpfung von neuen Denkrichtungen, von neuen Strukturen für das Verstehen des Verhältnisses des Schöpfers zu seiner andauernden Schöpfung des Universums». Gewichtige Themen also.

Gemäß der Würde des Anlasses wurde der Preis für das Jahr 2007 in einer privaten Zeremonie im Buckingham Palace von Seiner königlichen Hoheit, dem Herzog von Edinburgh an den kanadischen Philosophen Charles Taylor verliehen. Als Begründung für die Erwählung Taylors wurde in der offiziellen Anzeige namentlich sein Buch *A Secular Age* hervorgehoben, das im vergangenen Herbst von einem der renommiertesten akademischen Verlage der USA veröffentlicht worden ist und Gedanken, die Taylor in den 1998/99 gehaltenen und ebenfalls prestigeträchtigen Gifford Lectures an der Universität Edinburgh vorgetragen hatte, vertieft und brei-

ter unterbaut. Schon vor seinem Erscheinen wurde das angekündigte Buch zuversichtlich als «die wichtigste literarische Leistung im Leben Taylors und die maßgebliche Untersuchung der Säkularisierung und der modernen Welt» begrüßt. Es gibt wohl nur wenige, wahrscheinlich überhaupt keine geisteswissenschaftlichen Werke der heutigen Zeit, die von solch überschwenglichen Erwartungen, einflußreichen Institutionen und nicht zuletzt üppigen Zuwendungen getragen werden wie dieses.

Nun liegt es vor, mit einem stattlichen Umfang von 874 Seiten, in schwarz gebunden und mit goldenen Lettern versehen, betont bibelartig in der Schlichtheit und wuchtigen Feierlichkeit seiner Aufmachung. Dabei fängt es bemerkenswert bescheiden, beinahe zaghaft im interrogativen Modus an. «Was heißt es zu sagen, daß wir in einem säkularen Zeitalter leben?» Das ist die «große Frage,» die Taylor in seinem massiven *œuvre* behandeln möchte, oder wie er es etwas später (und dann wiederholt) anders formuliert: «Warum war es nahezu unmöglich, in unserer westlichen Gesellschaft im Jahre, sagen wir, 1500 nicht an Gott zu glauben, während viele von uns im Jahre 2000 dies nicht nur leicht finden, sondern auch unausweichlich?» (S. 25) Was folgt, ist nach Taylors eigenen Worten «a story», die das Aufkommen des ausschließlichen Humanismus und mithin den Siegeszug der Säkularität im Westen aufzeigen soll: «This is the story I'm going to try to tell» (S. 28).

Taylor ist bekannt für sein langjähriges Bestreben, zwischen den Traditionen der analytischen und der kontinentalen Philosophie zu vermitteln, die im englischsprachigen Raum noch vielfach weit auseinanderliegen. Schon seine erste große Monographie über Hegel (1975) bildete den lobenswerten Versuch, den deutschen Idealisten angelsächsischen Lesern begreiflich zu machen oder zumindest etwas näher zu bringen. Taylors bisherigem Hauptwerk *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (engl. 1989; dt. 1994) lag dann die viel ehrgeizigere Absicht zugrunde, die geschichtlichen

Grundlagen des modernen westlichen Selbstverständnisses im Dienst einer umfassenden politischen, ethischen und auch ästhetischen Reflexion über mögliche alternative Lebensformen in der Gegenwart im Sinne des Kommunitarismus aufzuarbeiten. Obwohl Taylor sich mittlerweile vom Begriff des Kommunitarismus distanziert hat, teilt er dessen Ablehnung oder wenigstens Problematisierung des Liberalismus und seiner angeblich atomisierenden Tendenzen, die die Gesellschaft durch radikale Individualisierung, uneingeschränkten Pluralismus und ungebremsten Wertezerfall untergraben. In dem neuen Werk tritt der Vorsatz noch stärker zutage, nicht nur die archäologische Aufarbeitung der Vergangenheit zu betreiben, sondern auch auf das Hier und Jetzt Einfluß zu nehmen – und sei es auch nur in Gestalt der Durchsetzung eines verbindlichen Verstehenshorizonts.

Es spricht für Taylors intellektuelle Redlichkeit, daß er sich seine Aufgabe nicht leicht macht. Obwohl er selber gläubiger Katholik ist und selbstredend an dem Phänomen leidet, das er so akribisch untersucht, unterliegt er niemals der Versuchung, die Säkularisierung des Westens in Abrede zu stellen. Im Gegenteil: Einer der beeindruckendsten Aspekte seiner Geschichte ist seine These, die vollendete Säkularisierung sei nicht erreicht durch «Subtraktion» von einander überlagernden Schichten von Glaubenssätzen oder Verhaltensweisen, um endlich den dadurch erreichten inneren Kern freizulegen, sondern bedeute eine völlig andere Auffassung der Welt und des Menschen, weise eine neue «Mentalität», wenn man will, auf, die nicht verleugnet oder rückgängig gemacht werden könne, ohne die gesamte Kultur, in die sie eingebettet sei und die zugleich ihr Produkt sei, widerrufen oder verneinen zu wollen. In Anlehnung an Max Weber beschreibt Taylor diesen Ablauf als den allmählichen, dennoch unaufhaltsamen Übergang von einer «Verzauberung» zur «Entzauberung» der Welt. Und Zauber, einmal verblaßt, läßt sich bekanntlich schwerlich wieder herstellen.

Was natürlich die vielleicht nicht «große», aber auch nicht belanglose Frage aufwirft, worauf es Taylor mit seiner großangelegten «story» denn letztendlich abgesehen hat. Das sagt er nirgends eindeutig, ziemlich unvermittelt läßt er aber in dem Abschnitt «Religion heute» seine bedachte Zurückhaltung ein wenig fallen. Dort schreibt er, man könne das gesamte moderne Zeitalter «in gewissem Sinne als einen Rückzug des Christentums» betrachten. «Ich meine mit Christentum eine Zivilisation, in der die Gesellschaft und Kultur zutiefst durch den christlichen Glauben geprägt sind. Dieser Rückzug ist eine erschütternde Entwicklung» (S.514). Die herkömmlichen Strukturen der organisierten Kirche mögen geschwächt oder verschwunden sein, meint Taylor, aber «das menschliche Verlangen nach Religion» bleibe bestehen, was sich «in verschiedenen Formen der spirituellen Tätigkeit» wie «Meditation, oder irgendeiner gemeinnützigen Arbeit, oder einer Studiengruppe, oder einer Wallfahrt, oder irgendeiner besonderen Form der Andacht, oder einer Reihe solcher Dinge» (S.515) manifestieren könne. Wenn das Christentum nun tatsächlich als gelebte und allgemein gültige Wirklichkeit unwiederbringlich dahin sei, dann sollte das «Secular Age» wenigstens dem «New Age» weichen.

Aber spätestens hier steigen Zweifel auf, die der Stichhaltigkeit von Taylors Analysen «unserer» gegenwärtigen Situation und folglich dem zu erwartenden Erfolg seiner Anregungen für die Zukunft, so verhalten und provisorisch sie auch sind, Abbruch tun müssen. Denn – und das muß zum ersten Punkt gesagt werden – das Buch ist einfach viel zu lang und dabei viel zu locker organisiert, um die intendierte Leserschaft und somit die vermutlich erwünschte Wirkung erreichen zu können. Trotz – oder gerade wegen – seiner Länge gibt es kein konsequent durchgeführtes Argument, das das Ganze zusammenhielte, keinen erkennbaren Leitfaden, der es durchzöge. Selbst das chronologische Schema wird ungefähr in der Mitte des Buches aufgegeben,

und danach wendet sich Taylor verwandten Themen – der sexuellen Ethik, der Gewalt, der Selbstverstümmelung – zu, ohne daß jedoch ein übergreifender Zusammenhang hervorträte. Allzu oft ergeht sich Taylor in Häufungen von Bezugnahmen, deren Zweck auch bei wiederholter Lektüre unersichtlich bleibt. Auf einer einzigen Seite erwähnt er im Eiltempo Dostojewski, «das komplexe Erbe der Aufklärung», die Gegen-Reformation, Amnesty International, Médecins Sans Frontières, Hiroshima, Auschwitz und CNN (S.371); auf einer anderen Walter Benjamin, Nike Sportschuhe, Che-Guevara-T-Shirts und den Logozentrismus, um danach zu versichern: «Eine menschliche Identität ist etwas Komplexes, ein aus vielen Referenzpunkten Zusammengesetztes.» (S.483) Mitunter wird die Ausarbeitung von Ideen oder Argumenten einfach durch das stichwortartige Nennen repräsentativer Namen ersetzt, so wenn er schreibt: «Dies können wir in reaktionären Denkern sehen wie de Maistre, aber auch Tocqueville; in Baudelaire, aber auch in Nietzsche; in Maurras, aber auch in Sorel» (S.319). Da wird die Exegese auf das Abhalten eines Appells reduziert.

Nicht selten hat man beim Lesen solcher Passagen das peinliche Gefühl, einem gelehrten alten Herrn beim grübelnden, aber ein wenig zerfahrenen Selbstgespräch zuzuhören. Die charmante rhetorische Geste des philosophischen Abenteurers, der sich mit Entdeckergeist auf unbekanntes Terrain begibt – »das ist eine erste grobe Andeutung der Richtung, in der ich herumtaste« (S.5), schreibt er am Anfang; «oder so etwas Ähnliches; es ist schwer, es ganz klar zu machen» (S.47), heißt es etwas später – verkommt im Verlauf des Buchs immer mehr zu einem Notbehelf, der dem fehlenden Überblick abhelfen soll. Frappierenderweise bekennt dies Taylor selber in einem der vielen jähren Einschiesel im Text: «Hier gestehe ich, daß ich im Dunkeln tappe. Eine völlig zufriedenstellende Darstellung dieses Unterschiedes, der gewissermaßen die entscheidende Frage ist, der die Säkularisierungstheorie ge-

genübersteht, gelingt mir nicht» (S.530). Das ist ehrlich, droht jedoch zugleich das Ganze in ein wortreiches, aber inhaltsarmes Sammelsurium aufzulösen.

Zum zweiten aber dürfte Taylors monumentales Scheitern auch daran liegen, daß die einleitende Frage falsch gestellt ist. Denn «wir» leben eben nicht in einem «säkularen Zeitalter», wenn man unter «uns» nicht bloß die gebildete Oberschicht Nordamerikas oder Europas versteht, sondern beispielsweise die Milliarde Muslime weltweit, für die die Unterscheidung zwischen «Sachen der Kirche» und «Sachen des Staats» keinen Sinn macht. Es würde sie doch sehr überraschen, zu erfahren, sie lebten in einem säkularen Zeitalter, ja viele würden dies als unzumutbare Provokation empfinden. Die Islamisierung breiter Landstriche, die sie vorher nicht gekannt oder abgewehrt haben – darunter auch ganze Viertel in vielen europäischen Städten –, deutet an, daß die These einer kontinuierlich fortschreitenden Säkularisierung in diesen Regionen bedeutender Einschränkungen bedarf. Tatsächlich aber wird der Islam in Taylors riesiger Bestandsaufnahme «unserer» Lage fast völlig ausgeklammert. Die wirklich große Frage ist indessen nicht, wie «wir» mit «unserer» Säkularisierung fertig werden, sondern wie wir mit Menschen zusammenleben können, die nicht nur keine solche Säkularisierung kennen, sondern sie auch aktiv verwerfen und bekämpfen.

Diese Mahnung hat nichts mit Islamophobie zu tun, denn Gegner der Säkularisierung gibt es hüben wie drüben in Fülle. Religiöse Fundamentalisten sind sowohl im Weißen Haus als auch im Mittleren Osten zu finden, und beide halten potentiell die Geschicke der Welt in Händen. Da hilft weder Geld noch guter Wille, sondern höchstens ein wirklich fundiertes Verständnis dessen, was auf «uns» zukommt. Darüber nachzudenken würde sich auf jeden Fall lohnen, aber Taylors in sich gekehrter, leicht resigniert wirkender Monolog bringt uns darin kaum weiter.

JAN EIKE DUNKHASE

Evolutionärer Zauber

Neue Perspektiven auf Charles Darwin

*George Levine: Darwin Loves You.
Natural Selection and the Re-Enchantment
of the World, Princeton und Oxford:
Princeton University Press 2006, 304 S.*

*Keith Thomson: Before Darwin.
Reconciling God and Nature,
New Haven und London:
Yale University Press 2005, 314 S.*

2009 wird es 150 Jahre her sein, daß Charles Darwin mit seinem Hauptwerk über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl den Klassiker der Evolutionstheorie vorlegte. An die Stelle von Plan und Statik innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen setzte der englische Naturforscher Zufall und Dynamik. Der sich seit Beginn der Neuzeit abzeichnende Graben zwischen empirischer Wissenschaft und religiösem Glauben wurde dadurch – zuungunsten des letzteren – in aller Deutlichkeit aufgerissen.

Seitdem sind die Biowissenschaften erheblich fortgeschritten, ohne jedoch den wesentlichen Grundanschauungen Darwins zur natürlichen Selektion und Artenvielfalt ihre Gültigkeit genommen zu haben. Allerdings brachten die Übertragung der Darwinschen Lehre auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in Form des «Sozialdarwinismus» und ihr Mißbrauch durch Rassismus und Eugenik fatale Konsequenzen mit sich, die dem Namen des Biologen für manche bis heute einen dunklen Beiklang verleihen.

Fortgeschritten ist auch die Theologie, was freilich Millionen von Gläubigen in der westlichen Welt nicht daran hindert, nach wie vor den Wortlaut der biblischen Schöpfungsgeschichte für bare Münze zu nehmen. Zwar sind auch in Europa von Bischöfen und Bildungsministern immer wieder evolutionsfeindliche Töne zu vernehmen; beson-

ders schrill gestalten sich diese jedoch in den USA. Dort gewinnen die «Kreationisten» zunehmend politisches Gewicht, jene fundamentalistischen Christen, die – teilweise unter der Devise des «intelligent design» – einen handfesten Kreuzzug gegen die Evolutionslehre führen («Jesus loves you»).

Es ist vor allem dieser aktuelle Hintergrund, der George Levine zu seiner gelehrten Liebeserklärung an Charles Darwin bewogen hat. Der emeritierte Professor für englische Literatur an der Rutgers University und Hobbyornithologe schreibt als Bürger, der die Säkularität und damit die Grundlage von Demokratie und Freiheit in seinem Land durch das Erstarken des religiösen Fundamentalismus bedroht sieht. Aus der von ihm propagierten Lesart soll Darwin als Modell eines «engagierten Säkularismus», einer «radikal säkularen, aber gefühlsbezogenen, ästhetisch und moralisch verzaubernden Vision» hervorgehen und damit das existentielle Sinnvakuum füllen, das die Verweltlichung in der westlichen Gesellschaft hinterlassen hat. Dabei ist sich der Autor durchaus bewußt, daß er sich zu diesem Zweck an verschiedenen Aspekten der Rezeptionsgeschichte Darwins abarbeiten muß. Die breite Einbeziehung der umfangreichen Darwin-Forschung gehört nicht zu den geringsten Verdiensten von Levines Buch. Die Auseinandersetzung mit den Argumenten, die gegen seine These sprechen, nimmt sogar mehr Raum in Anspruch als ihre konstruktive Darlegung am Werk Darwins.

Dies wird bereits im Einleitungskapitel deutlich, wo Levine sein Leitmotiv der «säkularen Verzauberung» mit Max Webers berühmter Diagnose der «Entzauberung der Welt» konfrontiert. In Anlehnung an William James' pragmatistische Religionsphilosophie argumentiert er hier, daß, so wenig wie die Religion dadurch disqualifiziert werde, daß man ihre Ursprünge auf eine physiologische Ursache zurückführt, die naturalistische Erklärung automatisch zur Entzauberung führe. Eben davon zeuge Darwins Welt, die «die Welt in Bewegung setzt, erhabene Horizonte der Vergangenheit und Zukunft

öffnet, eine Menschheit adelt, die ständig den Körper (das Produkt einer komplexen Entwicklung von Millionen von Jahren) zu verunglimpfen droht und sich selbst einem nicht-körperlichem Anderen außer Reichweite von Zeit und Wandel unterwirft».

Gewissenhaft widmet sich der Autor in den drei folgenden Kapiteln dem «entzaubernden Darwin», wie er ihm vor allem in seiner Aneignung durch den Laissez-faire-Kapitalismus und den Sozialdarwinismus erscheint. Dabei leugnet Levine nicht die entsprechenden Ansatzpunkte in Darwins Werk, wehrt sich aber dagegen, die Beziehung seiner zeitbedingten kulturellen Vorurteile zu seinen Ideen als intrinsisch anzusehen. Einer eindimensionalen Rezeption des Biologen nimmt er zudem dadurch überzeugend den Wind aus den Segeln, daß er in einem gesonderten Kapitel am Beispiel zweier viktorianischer Sozialdarwinisten – Karl Pearson und Benjamin Kidd – zeigt, daß selbst der Sozialdarwinismus völlig verschiedene politische Ausrichtungen zu befördern vermochte.

Einen «entzaubernden Darwin» sieht Levine auch in der rationalistisch-szientistischen Position von Richard Dawkins am Werk. Den populären Evolutionsbiologen stellt er als Wiedergänger des viktorianischen Wissenschaftsglaubens dar, der der kulturellen Resistenz gegenüber emotionsloser wissenschaftlicher Erklärung nichts entgegenzusetzen habe. Als ähnlich kontraproduktiv beurteilt der Autor den «intellektuellen Imperialismus» der reduktionistischen Lehren der Soziobiologie und evolutionären Psychologie. Andererseits erkennt er in der «Romantisierung des Natürlichen», die er als metaphernbewußter Literaturwissenschaftler im Werk des großen Soziobiologen Edward O. Wilson aufspürt, Berührungspunkte zu seiner eigenen Sicht auf Darwin.

Mit deren eigentlicher Entfaltung beginnt Levine dann erst im fünften Kapitel, das unter der Überschrift «Darwin und der Schmerz» biographische Aspekte in die Argumentation einführt. Darwin begegnet dem Leser hier – mehr als etwa in der

großen Biographie von Adrian Desmond und James Moore (*Charles Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist*, New York: Warner Books 2001), die stark auf die spezifischen Klasseninteressen des viktorianischen Gentleman abhebt – als «pretty much a nice guy», ja gar als häufig kränkelnder «softy». Für den stark von der romantischen Poesie seiner Jugend getriebenen Darwin habe die Dichotomie von Literatur und Wissenschaft kaum bestanden. Nach dem für ihn traumatischen Tod seiner Tochter Annie erschien ihm die Vorstellung eines göttlichen Plans fremder denn je, während ihm die forschende Versenkung in die Lebenszyklen von Rankenfüßlern und anderem Getier Trost verschaffte.

Daß die biographische Verankerung im viktorianischen England Darwins Ideenwelt nicht nur bürocratisch-sexistisch gehemmt, sondern auch in produktiver Weise befördert habe, ist der nur auf den ersten Blick paradoxe Standpunkt, den Levine vertritt. So arbeitet er heraus, daß ausgerechnet die Theorie der sexuellen Selektion – so sehr sie ideologisch auch auf männlichen Vorurteilen des 19. Jahrhunderts beruht – durch ihre Betonung der Rolle weiblicher Wahl auf die intellektuelle Überlegenheit von Frauen schließen lassen könnte.

Im letzten großen Kapitel unternimmt es Levine, durch die Betrachtung der Sprache seines Protagonisten einen «freundlicheren, lebenswürdigeren Darwin» zu präsentieren. Der oft als Kronzeuge einer auf brutalem Wettbewerb und kaltem Mechanismus gründenden Welt herangezogene Naturforscher erscheint dem Anglisten bei näherem Hinsehen auf seine Texte abermals als «direkter Erbe der englischen Romantik», der das Erhabene noch im kleinsten Detail eines Organismus zu erkennen vermag und dessen vermeintlich entzaubernde Erklärungen selbst in sprachlicher Verzauberung daherkommen. Dabei sei sein anthropomorphes, aber doch eben nicht anthropozentrisches Denken letztlich darauf angelegt, zu zeigen, «wie wir alle miteinander verbunden sind».

Alles in allem läßt sich Levines anregendem Plädoyer für eine Weltbejahung ohne transzendente Bezugspunkte angesichts der realen Bedrohungen, mit denen die säkularen Gesellschaften des Westens gegenwärtig von innen wie von außen konfrontiert sind, seine Relevanz nicht absprechen. Dem Autor gelingt es, Darwin als eine der in diesem Kulturkampf zentralen Figuren in ein helleres Licht zu rücken. Den grundsätzlichen Zweifel, ob man den Vater der Evolutionstheorie auch zum Propheten einer «verzauberten, säkularen Vision» stilisieren sollte – wie dies im Epilog noch einmal auf recht pathetische Weise geschieht –, vermag er jedoch nicht auszuräumen.

Im Vergleich zu Levines mitunter überengagiertem Text kommt Keith Thomsons Werk *Before Darwin* auf den ersten Blick geradezu altfränkisch daher (wozu auch die beschaulichen Porträtzeichnungen aus der Hand seiner Ehefrau beitragen). Der Oxforder Emeritus für Naturgeschichte behandelt die wissenschaftlichen Vorläufer Darwins und den sich zuspitzenden Konflikt ihrer Entdeckungen mit dem christlichen Glauben, wobei die Exponenten der Naturtheologie im Mittelpunkt stehen. Seine von feinem Humor durchzogene Studie ist das glanzvolle Beispiel einer klassischen Ideengeschichte, die auch ohne einen großen Vorbau an Thesen und Absichtserklärungen zu interessanten Ergebnissen führt.

Wenig Aufhebens macht Thomson vom Gegenwartsbezug seines Themas, der kaum der Erläuterung bedarf. Schließlich geht es ihm hier um das womöglich «älteste intellektuelle Rätsel der Menschheit», den «Wettstreit zwischen einem Weltsystem, das davon ausgeht, daß jeder Teil des Kosmos letztlich mittels natürlicher Eigenschaften und Prozesse erklärt werden kann, und einem, das an der Existenz eines fundamentalen Kerns des Nichtwissenskönnens, des übernatürlichen Mysteriums und der kontrollierenden Hand eines ewigen, nicht weltlichen Wesens festhält». Dabei enthält sich der Naturhistoriker jedoch von vornherein des im

Nachhinein billigen Spotts gegenüber jenen Denkern, die ehemals damit rangen, die ständig neuen Einsichten der aufblühenden Naturwissenschaft mit ihrem Schöpfungslauben in Einklang zu bringen. Vielmehr besteht die bereits einleitend angekündigte Pointe Thomsons gerade darin, daß der letzte große Naturtheologe, William Paley (1743–1805), mit seiner Abwehr evolutionären Gedankenguts ungewollt einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung von Darwins Selektionstheorie geleistet hat.

Die ideengeschichtliche Verbindung zwischen Paley und Darwin, die sich letztlich als diskursive Wachablösung innerhalb der englischen Naturforschung gestaltete, bildet den Inhalt des ersten Kapitels und insgesamt den Rahmen von Thomsons Darstellung. Der Theologiestudent Darwin hatte sich noch ein Jahr vor seiner legendären Weltreise mit der «Beagle» (1831–36) von der Lehre Paleys begeistert gezeigt und sich in Cambridge über sie examinieren lassen (ironischerweise wohnte er im Christ College auch im selben Zimmer wie 70 Jahre zuvor Paley). Gemäß der Naturtheologie Paleys waren die Vielfältigkeit und Komplexität, alle Muster und Gesetze der organischen Natur das Produkt, ja der Beweis des göttlichen Plans. Naturwissenschaft und Theologie verhielten sich demnach komplementär zueinander. Von Thomson erfährt man, daß diese Geisteshaltung auf der spezifisch englischen Tradition der «Kleriker-Naturalisten» gründete, die von ihren ländlichen Pfarreien aus die Natur beobachteten und das Wort Gottes in ihr lasen. So erklärt es sich, daß ein Großteil der Pioniere der englischen Naturforschung dem Klerus entstammte.

Souverän schlägt Thomson in den darauffolgenden Kapiteln einen Bogen von den Anfängen der neuzeitlichen Wissenschaft im 15./16. Jahrhundert bis in die Reife- und Erntezeit der Evolutionslehre in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Daß der gesamteuropäische Kontext dabei hinter dem britischen erklärtermaßen stark zurücktritt, läßt sich

schon aufgrund der tiefen Verwurzelung Darwins im geistigen Nährboden seiner Heimat – vor allem natürlich der Universitäten Oxford und Cambridge – durchaus rechtfertigen. Neben den großen Namen wie Issac Newton und David Hume begegnet man zahlreichen Denkern, die – zumal außerhalb Englands – über einen kleineren Expertenkreis hinaus kaum bekannt sein dürften: so etwa dem «Gründervater der Naturtheologie», John Ray (1627–1705), der die Biowissenschaften in das Zentrum der theologischen Diskussion rückte, oder den Physiotheologen Thomas Burnet und John Woodward, die Ende des 17. Jahrhunderts die rasante Entwicklung der Geologie in religiöse Bahnen zu lenken trachteten. An letzteren bewundert Thomson «die Brillanz, mit der sie versuchten, sowohl wissenschaftlichen als auch theologischen Sinn aus unvollständigen und unbefriedigenden Daten zu ziehen».

Einer der wenigen Kritikpunkte, die man bei all dem an den Autor herantragen möchte, betrifft den reichlich unübersichtlichen Aufbau des Buches, der ständig zwischen zeitlicher und thematischer Anordnung hin und her springt und dadurch die Nachvollziehbarkeit seiner Darstellung beeinträchtigt. Dafür wird der Leser stets durch eine Fülle kurioser, bisweilen skurriler Details bei Laune gehalten. Einen Höhepunkt stellt dabei Thomsons Schilderung des zentralen Dilemmas dar, vor das sich fromme Forscher wie Robert Polt und Edward Lhwyd durch die Funde von Fossilien gestellt sahen. Waren diese – was den Schöpfungsglauben in seinen Grundfesten erschüttert hätte – die Überbleibsel wirklicher Kreaturen oder – so behalf man sich – von göttlicher Hand «gestaltete Steine» bzw. das Ergebnis eines «spermatischen Prinzips» innerhalb von Felsen?!

Von den Fossilien wiederum nahm auch Großvater Erasmus Darwin seinen Ausgang, der aus ihrer Existenz jedoch ganz andere Schlüsse zog. Gemeinsam mit den Positionen der bekannten französischen Naturforscher Buffon und Lamarck zeugen

sie davon, daß die Evolutionstheorie bereits stark im Schwange war, als Enkel Charles ihr mit dem natürlichen Selektionsmechanismus die letzten Endes durchschlagende Überzeugungskraft verlieh.

Das «Missing Link» auf dem Weg zur Theorie der natürlichen Selektion – und dies ist der krönende Abschluß von Thomsons mitunter regelrecht schwindelerregendem Panorama der historischen Verzweigungen innerhalb des englischen Geisteslebens – stellte nun William Paley höchstpersönlich dar. In seinem theologischen Abwehrkampf hatte er sich der Bevölkerungslehre von Thomas Malthus bedient und sie in seinem Hauptwerk adaptiert, da er in ihr die natürliche Legitimation für die soziale Ungleichheit zu finden glaubte. Dabei nahm er mit dem Geburtenüberschuß und dem Existenzkampf jedoch gleich zwei der zentralen Prämissen vorweg, mittels derer Darwin der Naturtheologie den Todesstoß versetzen sollte.

Keith Thomsons einnehmendes Werk führt den Leser zurück in eine Zeit, in der die Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Religion in vielerlei Hinsicht fruchtbarer war als heute. Darwins Größe wird dadurch, daß Thomson sich ihm als einem Gipfelpunkt der gewundenen, ja evolutionären Herausbildung einer Idee nähert, überzeugender zum Ausdruck gebracht, als es George Levine mit seiner Lesart gegen die Striche der Rezeptionsgeschichte gelingt. Wem diese ideengeschichtliche Verzauberung der Evolutionstheorie nicht genügt, der gehe in den Zoo – mit einem bezaubernden Menschen.

Akademisches Charisma

William Clark: Academic Charisma and the Origins of the Research University, Chicago, London: University of Chicago Press, 2006, 662 S.

William Clarks *Academic Charisma* ist bereits vielerorts mit hohem Lob bedacht worden, und zu Recht. Clark hat ein höchst originelles Buch über die Geschichte der Universitäten in der Frühen Neuzeit geschrieben, besonders in den protestantischen «Germanies» (wie man auf Englisch so beidenswert einfach sagen kann), aber mit einer wichtigen vergleichenden Perspektive, die besonders Cambridge und Oxford einerseits und die jesuitisch geprägten Universitäten im katholischen Europa andererseits als kontrastierende Modelle herausstellt. Ergebnis langjähriger Forschungsarbeit, ist die Studie in der enormen Breite ihrer Anlage beinahe schon unzeitgemäß – und fast schlank in ihrem Umfang: «nur» 662 Seiten im Druck, keineswegs selbstverständlich bei einer derartigen Themenstellung. Zugleich ist Clarks Band der eher ungewöhnliche Fall, in dem die Zusammenstellung meistenteils bereits früher (seit 1989) veröffentlichter Einzelstudien ein größeres Ganzes schafft. Zu diesem Zweck hat der Autor sein reichhaltiges Material mit einem gedankenreichen und ambitionierten konzeptuellen Überbau versehen. So entwirft er eine vielschichtige Begrifflichkeit, die für die Universitätsgeschichte der Neuzeit insgesamt ebenso wie für die Wissenschafts- und Ideengeschichte von außerordentlichem Interesse ist.

Clarks Ziel ist die Historisierung jenes komplexen Arrangements von Praktiken, Redeweisen, Textsorten, Räumlichkeiten und Objekten, das gewöhnlich unter dem Begriff der «Forschung» zusammengefaßt wird. Seit dem späten 18. Jahrhundert sei diese Anordnung prägend geworden für das kulturelle Bild des Akademikers als Forscher und

Autor und für seine Institution: die Universität, an der Forschung und Lehre sich zumindest auf normativer Ebene verschränkten. Dieser Phänomenbestand ist für Clark das Konstituens der «modernen» Universität des 19. und 20. Jahrhunderts schlechthin. Die Suche nach den «Ursprüngen» dieser Institution gestaltet sich als Genealogie der Forschungsuniversität deutscher Provenienz, die durch ihre allseits akzeptierte Modellhaftigkeit im 19. und 20. Jahrhundert zum global dominierenden Vorbild der Institutionalisierung wissenschaftlicher Arbeit geworden sei.

Clark experimentiert mit einer ungewohnten Spielart des Genealogie-Genres: weder kompromittierend noch legitimierend, sondern ironisierend. Dies betrifft auch Wollen und Wirken des Autors selbst und prägt die Anlage des Buchs. Clarks langjährige und aufwendige Forschungsarbeit vertritt nur in ironischer Manier einen Anspruch auf heroisch überhöhte Geltung; Buch und Autor leugnen die eigene Stellung in der fraglichen Genealogie nicht. Die Ironie dient als Trope der Historisierung, die das Fremdartige im nur scheinbar Vertrauten sichtbar macht. Und zugleich hat sie eine ethische Funktion, indem sie eine subtile Selbstbescheidung des Autors hinter der Prunkfassade ostentativer Originalität und überlegenen Spotts ermöglicht. In die ironische Konstellation wird schließlich auch der Leser mit einbezogen. Denn da die Bücher bekanntlich ihre Schicksale haben, war es wohl das fatum dieses Werks, daß Clark so lange daran hatte arbeiten müssen. Jetzt liest es sich als Therapieleitfaden für Nostalgiker der idealisierten Forschungsuniversität, die sich inzwischen – im Zeichen von «Bologna» sowie eines nicht eben transparenten Nebeneinanders fiskalischer Freiräume und Sparzwänge – zur Forschungsprojektantragsuniversität weiterentwickelt zu haben scheint. Von Clark kann man lernen, daß wir über die Vergangenheit der Forschung, besonders im geisteswissenschaftlichen Bereich, noch zu wenig wissen, daß wir ihre Gegenwart nicht besonders gut verstehen und über

ihre Zukunft nur in engen Grenzen Mutmaßungen anstellen können. Bedauerlich, wie wenig Wertschätzung die Ironie im akademischen Schreiben gewöhnlich erfährt.

Die Hauptlinie der Clarkschen Genealogie wird in einem ersten Teil von sieben umfang- und detailreichen Kapiteln entfaltet. Kaum möglich, eine Zusammenfassung zu bieten, die der analytischen Schärfe des Buchs gerecht würde. Kapitel für Kapitel verfolgt Clark, wie teils die Akademiker, teils die landesherrlichen Amtsträger die Praktiken und Umgangsformen der mittelalterlichen Universität ummodelten. Verfolgt werden die Entstehung von Vorlesungskatalogen als Quellen für die Zunahme administrativer Kontrolle ebenso wie für die Veränderungen normativer Vorstellungen über akademischen Rang und disziplinäre Grenzen; die Schicksale der Lehrformate der mittelalterlichen Universität, Vorlesung und Disputation; die Ablösung der letzteren als ernstzunehmende Prüfung und rite de passage durch neuartige schriftliche Examina, hierarchisch und zunehmend standardisiert benotet; die Errichtung von Seminaren als budgetierten Untergliederungen der Universität, die einen neuen Typ der Lehrveranstaltung mit sich brachten, in dem die Studenten als Autoren eigenständiger wissenschaftlicher Arbeiten auftreten sollten; die schmerzhafteste Geburt des doctor philosophiae als Initiation zur wissenschaftlichen Autorschaft; die Berufung von Professoren zunehmend durch ministerielle Eingriffe, die Seniorität und Nepotismus als konstitutive Prinzipien der akademischen Standesgruppe erodierte und einen Markt wissenschaftlicher Reputation schuf, auf dem sich die persona des gelehrten Autors präsentieren konnte; schließlich die Katalogisierung von Bibliotheksbeständen, bei der wiederum der Autorenname die systematische Anordnung der sich mehr und mehr differenzierenden Disziplinen zu dominieren begann. Das Gewirr der kleineren und größeren Neuerungen bildet bei Clark ein Muster, in dem immer wieder der Eingriff der frühneuzeitlichen Policey,

der staatlichen Verwaltung, sichtbar ist. Eine koordinierte Bewegung der Verschriftlichung, und damit der Normierung und Disziplinierung zeichnet sich ab. Die Transformation des frühneuzeitlichen Professors in einen genialen Forscher und großen Gelehrten, einen heroischen Autor ewig gültiger wissenschaftlicher Einsichten zeigt sich als Teil und Folge eines – mit Foucault zu reden – Dispositivs staatlicher Macht. Rationalisierung, «Entkörperlichung» und Mechanisierung bilden einen Zusammenhang, von dem Forschung und moderne Universität abhängen.

Clarks zweiter Teil, von nur drei Kapiteln – ausführliche Mikrostudien, in denen ministerielle Visitationen von Universitäten analysiert werden –, ist in gewisser Weise als Kontrapunkt zu dieser Thematik angelegt. Hier geht es um die Resistenz mündlicher Formen der Interaktion unter Akademikern; um mündliche, «irrationale» und «charismatische», teils an den «Ruf», teils an die Wirkung in konkreten Situationen gebundene Qualitäten von Akademikern – und darum, wie die Ministerialbürokratien diese Qualitäten in das Format der Forschungsuniversität integrierten. Clark bedient sich der zentralen Typologie aus Max Webers Herrschaftssoziologie, die traditionale, rational-bürokratische und charismatische Herrschaft unterscheidet; die «moderne» Universität erscheint als spezifische Mischform dieser drei Typen, in der bürokratische Rationalisierung einerseits und Charisma andererseits dominant seien. Gerade die marktformige Rationalisierung der Berufungspraxis habe hier, in fein dialektischer Bewegung, eine unaufhebbare Bindung der Institution an charismatische Formen wissenschaftlicher Autorität: den Ruf, die Genialität, die Anziehungskraft auf Studenten, geschaffen. Die Webersche Typologie ermöglicht es Clark, die Genealogie der Forschungsuniversität in die Genealogie der Moderne einzuschreiben. Die moderne Forschungsuniversität sei geprägt von einem «dynamischen Gleichgewicht» (S. 17) der verschiedenen Formen von Autorität. Daher rühre

die Stabilität des Universitätsmodells, dessen Verbreitung ebenso wie seine neuesten Erosionserscheinungen, die in Clarks Abschlußkapitel weit ausgreifend skizziert werden.

Die größte Stärke von Clarks Arbeit liegt im Detail, in den oft überraschenden Verknüpfungen und der kleinteiligen Untersuchung von Praktiken, die eine für die Ideengeschichte Europas und Amerikas zentrale Institution konstituierten. Wie akkurat die Darstellungen im einzelnen sind, wird sich in den Diskussionen der Frühneuzeithistoriker erweisen müssen; wahrscheinlich wird man hier und da umdatieren, weitere Details hinzufügen – insbesondere bei der Entwicklung des naturwissenschaftlichen Labors kann man Clark eine Lücke attestieren, und auch die katholischen Universitätslandschaften Europas werden vielleicht allzu schnell über den einen Kamm des jesuitischen Modells geschoren. Aber der Rezensent ist kein Frühneuzeitler und wird sich im folgenden vor allem an Clarks Konzeptualisierungen abarbeiten. Denn insbesondere in dieser Hinsicht ist sein Buch auch für diejenigen eine unerläßliche Lektüre, die sich mit der Geschichte von Universität und Akademikern im 19. und 20. Jahrhundert befassen.

Clarks Untersuchungen sind – in Anlehnung an das bereits vor einigen Jahren ausgearbeitete Programm der «little tools of knowledge» (vgl. Peter Becker, William Clark, *Little Tools of Knowledge. Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices*, Ann Arbor 2001) – stets an Formen der Praxis gebunden. Er geht häufig von bildlichen Darstellungen oder detailliert sezierten Textbeispielen aus, die er zu eindrucksvollen Miniaturen entwickelt. Das große Panorama, zu dem die letzteren sich zusammenfügen sollen, ist aber verblüffenderweise für vieles, was man in den Mikroanalysen wahrnimmt, zu beschränkt. Die Fernsicht und die Nahsicht sind nicht gut zur Deckung zu bringen. Zum Beispiel neigt die Akteursperspektive zum Verschwinden. Die Komplexität der sozialen Welt der Universität wird nur angedeutet. Über Studenten ist wenig zu

erfahren, und wie die frühneuzeitliche Universität mit der lokalen Gesellschaft interagierte, wie die Akademiker mit der außeruniversitären Gelehrsamkeit verbunden oder entzweit waren, inwieweit sich die Professoren selbst als Staatsdiener verstanden und wie sich – eventuell – dieses Verständnis änderte, darüber lernt man bei Clark weniger als man es sich im Rahmen der Thematik wünschen würde. Bei aller Verspieltheit und Offenheit im Detail ist seine Praxeologie recht streng auf die Foucaultsche Problematik ausgerichtet. Eine Sozialgeschichte der frühneuzeitlichen Universität hat Clark nicht schreiben wollen, und das ist ihm nicht vorzuwerfen. Aber aus den Praktiken ergibt sich ein Alltag, eine Zeitordnung, die die Akademiker als ihre eigene empfinden, als einen Bereich der Autonomie, dessen Regeln sie möglicherweise nicht selbst geschrieben haben, die sie aber anerkennen. Dieser Bereich generiert wandelbare normative Sprachregelungen und Handlungsweisen, mit deren Hilfe Autorität überhaupt erst zugeschrieben oder negiert wird. Die nützliche und wichtige Einfügung der Universitätsgeschichte in die Geschichte der Staatsmacht reicht letztlich nicht aus, um eine überzeugende, differenzierte historische Darstellung von Autorität in der akademischen Lebenswelt zu leisten.

Auch wie die akademische Autorität die eigentliche Arbeit der Forschung beeinflusst und wie sie von dieser beeinflusst wird, kommt nicht hinreichend zur Sprache; eine konkrete historische Perspektive auf epistemologische Aspekte der gelehrten Arbeit fehlt. Die etwas merkwürdig anmutende, aber weit verbreitete Isolation der Universitäts- von der Wissenschaftsgeschichte (und umgekehrt) hebt Clark nicht auf. Aber eine Geschichte der akademischen Autorität sollte solche Bereiche vielleicht gründlicher ausloten. Es gibt bei Clark manches Material, das in diese Richtung weist – der Informationsreichtum des Buchs ist schwer zu erschöpfen –, aber man muß auch hier einen Mangel an koordinierter Darstellung festhalten.

Auch an Clarks Aneignung der Weberschen Typologie von Herrschaftsformen kann man sich stoßen. Es ist hier gar nicht nötig, auf die umfangreichen theoretischen Debatten aus mehreren Jahrzehnten soziologischer Theoriebildung zu verweisen, die Clark – im Rahmen seiner Arbeit völlig zu Recht – nicht ausführlich diskutiert. Der Begriff des «akademischen Charismas» ist trotzdem problematisch, weil er auf Phänomene angewandt wird, die nicht notwendigerweise zusammengehören. Clark folgt Webers Darlegungen, wonach die «charismatische» Herrschaft an die Präsenz und die sichtbaren Erfolge bestimmter Individuen geknüpft sei; das Charisma sei damit konkreten sozialen Relationen inhärent; es ergebe sich aus einer Zuschreibung seitens einer Gruppe (S. 15). Für Clarks akademisches Charisma ist allerdings der Zusammenhang zwischen (charismatischer) Autorität und Autorschaft zentral. Hier ist wichtig, daß der gelehrte Autor als persona entwickelt wird; als eine Maske, eine Rolle, die zumindest teilweise kulturell vorgegebenen Mustern folgt. Die Reputation eines Autors wird ihm von einem lesenden Publikum zugeschrieben. Aber es geht um eine Art schriftliche Inszenierung, die nicht des direkten, individuellen Kontakts bedarf oder für die sogar die Abwesenheit des Autors kennzeichnend ist. Clark zeigt etwa am Beispiel C.G. Heynes, wie stark der persönliche Eindruck, den Professoren bei ihren Hörern in situ hinterließen, von ihrer Reputation als gelehrte Autoren, als Forscher abweichen konnte (S. 389f.). In Heynes Fall siegte der Ruf des brillanten Autors über den des langweiligen Vortragenden, so daß der Göttinger Altphilologe vor zahlreichem Publikum las. Es stellt sich aber die Frage, ob es sinnvoll ist, diese verschiedenen Qualitäten auf einen einzigen Begriff zu bringen.

Clarks Ehrgeiz, mit Weber, Foucault und Ironie eine Art von Moderne zu konturieren, wirft ebenfalls Fragen auf. Vorstellungen von Autorschaft sind auch an konkrete Textlagen gebunden, an rhetorische Genres und Verfahren und an die konkrete

Schreibpraxis. Sie werden zumindest zum Teil durch die Texte generiert – deren Formen sich in der fraglichen «Moderne» aber nicht selten gewandelt haben. Wie verbreitet ist im 20. Jahrhundert der «geniale» Forscher nach dem romantischen Modell von Autorschaft, das Clark privilegiert? Gerade in den Naturwissenschaften hat sich diese Kategorie stark verändert. Und auch das romantische «Aufschreibesystem» eröffnet wohl ein Feld von Distinktionen gelehrter Autorschaft, das differenzierter bearbeitet werden könnte. In diesen Belangen gibt Clark mehr Anregungen als Antworten. Das gilt für die Frage nach dem Zusammenhang des Modells der Forschungsuniversität mit «der Moderne» insgesamt, den Clark freilich eher tentativ hält. Universitäts- und Wissenschaftshistoriker im Bereich des 19. und 20. Jahrhunderts werden hier wohl trotzdem nicht ganz glücklich werden. Die Folie der «modernen» Forschungsuniversität, mit deren Hilfe Clark seine ironische Genealogie entwickelt, verblaßt, je länger man liest. So sind es nach bald 500 Textseiten die Denkanstöße, die Aufrisse neuartiger und besonders für die späte Neuzeit fast völlig unerschlossener Themengebiete, die den eigentlichen Wert und das Faszinosum dieses – um es mit einer respektvoll ironischen *contradictio in adjecto* zu sagen – vorläufigen *opus magnum* ausmachen.

«Begriffsgeschichte vs. Metaphorologie»?

Zu Anselm Haverkamps dekonstruktiver Vereinnahmung Blumenbergs

«Wie hast du's mit der Metapher?» Diese Frage ist neuerdings zur Gretchenfrage an die Begriffsgeschichte gediehen. Der Literaturwissenschaftler Anselm Haverkamp hat den Abschluß des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* (*HWPPh*) zum Anlaß genommen, sie zu stellen und auch gleich auf seine Weise zu beantworten. In seinem vor kurzem erschienen Buch zur Theorie der Metapher¹ meint er nicht nur, den Gegensatz «Begriffsgeschichte vs. Metaphorologie» aufmachen zu müssen, sondern behauptet auch, daß Hans Blumenbergs Metaphorologie das *HWPPh* «erledigt» hätte (S. 147) und «zur Gänze und mit wesentlichem Gewinn ersetzen könnte» (S. 162).² Der Kontext macht deutlich, daß Blumenberg nicht nur herhalten muß, das Unternehmen der Begriffsgeschichte zu «dekonstruieren», sondern daß er darüber hinaus selbst zu einem Dekonstruktivisten aufgebaut werden soll. Von der *Metaphorologie* Blumenbergs und der *Grammatologie* Derridas heißt es denn auch, daß sie in ihrem «Befund [...] übereinstimmen» und daß dieser Befund, wie könnte es anders sein, nicht die «begriffsgeschichtsbequemen Hintergrundmetaphoriken» betrifft, sondern die «unbequemeren, komplizierteren, unabsehbareren Fälle von Sprengmetaphorik» (S. 163). Bevor ich Blumenberg gegen diese Vereinnahmung durch den Sprengmeister Haverkamp in Schutz nehme, gilt es zunächst in Sachen *HWPPh* einiges klar zu stellen.

Das *HWPPh* ist ein begriffsgeschichtliches Wörterbuch, in dem darauf verzichtet wurde, Metaphern und metaphorische Wendungen in die *Nomenklatur* aufzunehmen. Dies bedeutet freilich nicht, daß in den Artikeln von Metaphern überhaupt nicht die Rede ist. In den Explikationen ihrer Begriffe haben klassische Autoren vielfach auf Metaphern zurückgegriffen, so daß eine Geschichte der Begriffe in solchen Fällen gar nicht umhin kommt, Metaphern zu berücksichtigen. In diesem Sinne liefert die Be-

griffsgeschichte selbst Belege dafür, daß es eine scharfe Trennung zwischen Begriffen und Metaphern gar nicht gibt – und daher auch keine scharfe Trennung zwischen Begriffs- und Metapherngeschichte. Mit ausdrücklichem Bezug auf Hans Blumenbergs Projekt einer *Metaphorologie* gesteht Joachim Ritter, der Gründungsherausgeber des *HWPPh*, im Vorwort zum ersten Band denn auch zu, daß gerade Metaphern «an die ›Substruktur des Denkens‹³ heranführen». Dementsprechend ist die Entscheidung gegen die Aufnahme von Metaphern kein «Metaphernverbot», sondern einzig pragmatisch bedingt, nämlich der Darstellungsform des Wörterbuchs und dessen Realisierung unter konkreten Bedingungen geschuldet. Vor und nach dem *HWPPh* gab und gibt es das *Archiv für Begriffsgeschichte*, das anderen Formen der Begriffsgeschichte offenstand und offensteht. In diesem Sinne erklärte der Mitinitiator des *HWPPh* und spätere Nachfolger Ritters als Hauptherausgeber Karlfried Gründer mit Blick auf das Archiv ausdrücklich, daß die Metaphorologie «zentral» in die *Begriffsgeschichte* gehöre.⁴ Ganz in diesem Sinne bezieht der Artikel Begriffsgeschichte (Bd. I, Sp. 790) die «Metaphorologie im Sinne von H. Blumenberg» in die Begriffsgeschichte ein. Für das *HWPPh* selbst, dessen Planung ursprünglich auf drei (!) Bände angelegt war, befürchtete Ritter zu Recht, daß es mit der Einbeziehung von Metaphern «überfordert würde».⁵

Ansatzweise haben Metaphern gleichwohl Berücksichtigung gefunden. Dies gilt insbesondere für die von Blumenberg untersuchten «absoluten Metaphern» als solche Metaphern, die «sich gegenüber dem terminologischen Anspruch als resistent erweisen, nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können».⁶ Das metaphorologische Projekt Blumenbergs, das zudem in Artikeln wie «Metapher» und «Unbegrifflichkeit» thematisch wird, ist also vom ersten bis zum letzten Band des *HWPPh* präsent. Wie künst-

lich der von Haverkamp aufgemachte Gegensatz ist, dokumentiert die Laudatio auf Hans Blumenberg des Ritter-Schülers und Mitherausgebers des *HWPPh* Odo Marquard (anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa), in der es heißt: «Wie beim Grog gilt: Wasser darf, Zucker soll, Rum muß sein, so gilt bei der Philosophie: Formalisierung darf, Terminologie soll, Metaphorik muß sein; sonst nämlich lohnt es nicht: dort nicht das Trinken, hier nicht das Philosophieren.»⁷

So wie sich Ritter zufolge die Begriffsgeschichte keineswegs gegen die Anerkennung der Metaphorologie sperrte, so hat umgekehrt Blumenberg die Metapherngeschichte als Erweiterung der philosophischen Begriffsgeschichte gesehen, insofern bestimmte Metaphern «Grundbestände der philosophischen Sprache» ausmachen können, «die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen».⁸ In diesem Sinne bestimmt Blumenberg «das Verhältnis der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte (im engeren terminologischen Sinne) als ein solches der Dienstbarkeit».⁹ In einem Gegensatz zur Begriffsgeschichte steht das metaphorologische Projekt demnach nicht.

Soweit Blumenberg letztlich auf Distanz zu Ritter gegangen ist, betrifft diese Einstellung nicht die Sache der Begriffsgeschichte selbst.¹⁰ Tatsache ist, daß sich Blumenberg dem umfänglichen Angebot Ritters zur Übernahme von Artikeln für das *HWPPh*¹¹ (darunter «Metapher» und «Metaphorologie») höflich verweigerte, wobei er sich aber gleichzeitig bereit erklärte, das «begriffsgeschichtliche Material» aus dem Manuskript zu *Die Legitimität der Neuzeit* «frei zur Verfügung» zu stellen.¹² In diesem Zusammenhang spricht Blumenberg von einer «Differenz der begriffsgeschichtlichen Theorien», die darauf hinausläuft, daß er sich der lexikalischen Darstellungsform des *HWPPh* nicht unterwerfen mochte, von der sich seine eigenen essayistisch aufbereiteten «Zettelkästen»¹³ aufschlußreicher Fundstellen auch deutlich unterscheiden. Von der materiellen Referenz dieser Charakterisierung, nämlich den realen Zettel-

kästen, die erst durch das Diktat mittels Stenorette Textgestalt annahmen, kann man sich im Deutschen Literaturarchiv Marbach überzeugen. Zu betonen ist, daß die angesprochene Differenz von Blumenberg *innerhalb* der Begriffsgeschichte markiert wird, Metaphorologie also keineswegs *gegen* Begriffsgeschichte ausgespielt wird.

Wichtig für ein angemessenes Verständnis der Metaphorologie Blumenbergs ist dessen Zugeständnis, daß auch eine absolute Metapher «durch eine andere ersetzt bzw. vertreten oder durch eine genauere korrigiert werden kann».¹⁴ Blumenberg vertritt insoweit zwar eine Unhintergebarkeit der Metaphorik überhaupt, nicht aber die Unhintergebarkeit konkreter Metaphern. Sofern uns bestimmte Bilder oder Metaphern – mit Wittgenstein zu sprechen – auch «gefangen» halten mögen, so sind wir ihnen doch nicht rettungslos ausgeliefert. Blumenberg selbst nimmt Korrekturen jedoch nicht vor, sondern betont vielmehr, «daß eine Metaphorologie ja nicht zu einer Methode für den *Gebrauch* von Metaphern oder für den Umgang mit den in ihnen sich kundgebenden Fragen führen kann».¹⁵ Für ihn ist die Metapher «als Thema einer Metaphorologie [...] ein wesentlich *historischer* Gegenstand».¹⁶ Worin könnte aber ein systematisches Interesse bestehen? Eine Antwort deutet sich in der Bemerkung an, «daß eine Metaphorologie – als Teilaufgabe der Begriffshistorie und wie diese selbst als Ganzes – immer eine Hilfsdisziplin der aus ihrer Geschichte sich selbst verstehenden und ihre Gegenwärtigkeit erfüllenden Philosophie zu sein hat».¹⁷ Blumenberg vollzieht diesen Schritt in die Gegenwärtigkeit des systematischen Denkens allerdings nicht selbst. Einen systematischen Anspruch möchte er schon deshalb nicht erheben, weil sich absolute Metaphern «nicht *verifizieren* lassen».¹⁸ Ihre Wahrheit sei deshalb in dem weiten Sinne «pragmatisch», daß sie Ausdruck eines Bemühens um lebensweltliche «Orientierung» sei. Eine Kritik solcher Orientierungsbemühungen findet allenfalls implizit statt. Letztlich geht Blumenberg von einem historischen Faktum

aus und beschränkt sich darauf, «den *pragmatischen* Sinn der absoluten Metapher zu veranschaulichen und methodisch zu erschließen».¹⁹ Als Motiv der Analysen verbleibt ein anthropologisches Interesse, das die metaphysischen Anstrengungen der Vergangenheit (Dilthey vergleichbar) auf den Ausdruck von Lebensorientierungen zurückführt. Ich denke aber, daß sich von der Metaphorologie auch ein «stärkerer», systematischer Gebrauch machen läßt.

Aus systematischer Perspektive ist zunächst darauf zu verweisen, daß sich nicht nur Metaphern, sondern auch begriffliche Unterscheidungen nicht verifizieren lassen. Verifizieren lassen sich nur Aussagen und Behauptungen, also propositionale Inhalte, Metaphern und Begriffe sind aber nicht propositionale, sondern vorpropositionale Gebilde. Die Frage nach Wahrheit oder Falschheit kann also bei *beiden* gar nicht aufkommen. Gleichwohl können Metaphern- und Begriffsbildungen angemessen oder unangemessen sein. Ein genauere Blick in die Geschichte der Philosophie zeigt, daß ein wesentlicher Teil der Auseinandersetzungen darin besteht, daß um kategoriale Unterscheidungen gestritten wird, wobei ein Begriff gegen einen anderen Begriff, eine Metapher gegen eine andere Metapher oder auch ein Begriff gegen eine Metapher oder eine Metapher gegen einen Begriff ausgespielt wird. Nun geht der späte Blumenberg – sich auf den späten Wittgenstein berufend – in seinem Skeptizismus so weit, zu behaupten, daß die Philosophie «auf der Bevorzugung von Gleichnissen, ohne zureichende Begründung für deren Wahl» beruhe.²⁰ Hier ist indessen daran zu erinnern, daß auch Wittgenstein in seinem philosophischen Denken durchaus beanspruchte, adäquate Gleichnisse gegen irreführende, unser Denken «verhexende» Gleichnisse aufbieten zu können. Zustimmung zitiert Blumenberg Wittgenstein: «Ein gutes Gleichnis erfrischt den Verstand.»²¹ Aber eben nicht jedes, sondern ein *gutes* Gleichnis.

Letztlich unterschätzt der Metaphorologe Blumenberg den systematischen Ertrag der Metaphern-

geschichte und in Verbindung damit auch denjenigen der Begriffsgeschichte. Was er für die Metaphorologie in Anspruch nimmt, daß sie an die «Substruktur des Denkens» heranzuführt, gilt bereits für die Begriffsgeschichte, sofern diese die vorpropositionale Substruktur des propositionalen Denkens freilegt. Wie wir die Welt sehen, ist durch unsere Begriffsbildungen bestimmt. Eine Begriffsgeschichte, welche die expliziten und impliziten kategorialen Unterscheidungen ans Licht bringt, liefert uns dementsprechend eine Hermeneutik der Weltauffassungen als materiale Grundlage problemorientierter rekonstruktiver Neubestimmungen von Begriffen in systematischer Absicht. Da kategoriale Begriffe häufig geradezu kategoriale Metaphern sind oder nur durch Metaphern und Gleichnisse erläutert werden können, steht eine recht verstandene Metaphorologie nicht im Gegensatz zur Begriffsgeschichte, sondern bildet ganz im Gegenteil deren notwendige Fortsetzung – und dies bis in die Logik hinein. Verwiesen sei hier exemplarisch auf Freges kategoriale oder «absolute» Metapher der Ungesätzigkeit zur Erläuterung der logischen Unterscheidung zwischen «Funktion» und «Gegenstand». Dieser Metapherngebrauch bietet keinen Anlaß, die Dekonstruktion nun auch noch in die Logik hineinzutragen und womöglich eine «Suspendierung der Logik» durch Rhetorik (oder gar Ästhetik) vorzunehmen.²² Ganz im Gegenteil haben wir hier einen Beleg für den systematischen Erkenntniswert absoluter Metaphern selbst in der Logik.

Dies betone ich deshalb, weil Haverkamp es nicht damit genug sein läßt, Metaphorologie gegen Begriffsgeschichte auszuspielen, sondern darüber hinaus versucht, Blumenbergs spätere Überlegungen zu einer *Theorie der Unbegrifflichkeit* als dekonstruktive Überbietung der Metaphorologie aufzubauen. Auch wenn Blumenberg feststellt, «daß Metaphorik nur als ein schmaler Spezialfall von Unbegrifflichkeit zu nehmen ist», so bestätigt er in diesem Zusammenhang doch, daß die *Paradigmen zu einer Metaphorologie* sich als «eine subsidiäre Me-

thodik für die gerade ausholende Begriffsgeschichte» verstanden haben.²³ Diese Aussage bringt Haverkamp naturgemäß in Schwierigkeiten, und so sieht er sich zu der Erwägung genötigt, ob Blumenberg mit seiner Zuordnung der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte nachträglich sein altes Vorhaben als «gescheitert» angesehen habe (S. 149). Auf einen solchen verqueren Gedanken kann man nur kommen, wenn man gegen alle Evidenz daran festhält, daß Begriffsgeschichte und Metaphorologie einander ausschließen. Blumenberg mit Derrida vergleichend meint Haverkamp, die «Intuition der Unbegrifflichkeit» sei «von einer gründlichen Skepsis gegenüber der Begriffsgeschichte getragen» (S. 119, Anm. 3). Schließlich geht er sogar so weit, zu behaupten, daß Blumenberg sein eigenes Projekt der Metaphorologie auf dem Stande der Theorie der Unbegrifflichkeit «nachgerade obsolet» geworden sei (S. 149). Diese Umdeutung verfolgt die Strategie, den Autor «auf Linie» der Dekonstruktion zu trimmen.

Was hat es mit dem Übergang von der Metaphorologie zur Theorie der Unbegrifflichkeit auf sich? Er ist wichtig, weil «Unbegrifflichkeit nicht kongruiert mit Anschaulichkeit»;²⁴ aber in der Sache ist Blumenberg hier keineswegs originell, was die explizite Berufung auf Wittgensteins Begriff der «Un-sagbarkeit» auch offen dokumentiert. Hinzu kommt eine (nicht unproblematische) Zuspitzung und Verallgemeinerung des anthropologischen Grundgedankens. Die ursprüngliche Rolle der Metaphorologie als bloß dienstbare Magd der Begriffsgeschichte wird nun abgeworfen, dabei aber die Entfaltung des «pragmatischen» Bezugs auf die Lebenswelt, der bereits in den *Paradigmen* als *Movens* der Bildung absoluter Metaphern zur Sprache kam, noch stärker in den Mittelpunkt gerückt: «Deshalb wird eine Metaphorologie, will sie sich nicht auf die Leistung der Metapher für die Begriffsbildung beschränken, sondern sie zum Leitfaden der Hinblicknahme auf die Lebenswelt nehmen, nicht ohne die Einfügung in den weiteren Horizont einer Theorie der Unbegrifflichkeit auskommen.»²⁵

Nun ist es keine Frage, daß zahlreiche Metaphern Ausdruck eines anthropologisch bedingten Orientierungsbedürfnisses sind, eine generelle Rückführung auf solche Bedürfnisse würde aber – und das ist der problematische Aspekt – keine Erweiterung, sondern eine Verengung der Metaphorologie darstellen. Gerade mit der logischen «Un-sagbarkeit» bekommen wir es, wie Frege gezeigt hat, bereits bei der Explikation solcher kategorialer Begriffe (Wittgenstein spricht von «formalen Begriffen») wie «Funktion» und «Gegenstand» zu tun, für die ein lebensweltlicher Bezug gar nicht in Sicht ist. Gegen eine zu starke Anbindung der Metaphorologie – und der Rhetorik insgesamt – an die Anthropologie²⁶ möchte ich daher unter Hinweis auf die Erkenntnisleistungen kategorialer Metaphern für eine epistemische Rehabilitierung der Rhetorik plädieren.

- 1 Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik, München 2007. Zitate aus diesem Buch werden im laufenden Text mit Seitenangaben nachgewiesen.
- 2 Hans Ulrich Gumbrecht hat Haverkamps Ausführungen (anscheinend zustimmend) so wiedergegeben, daß dieser dem HWPh eine «aggressive Abwehrreaktion» gegen Metaphern bescheinige, «die unabsehbaren philosophischen Schaden verursacht habe» (Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte, München 2006, S. 15). Zu Gumbrechts eigener Verabschiedung der Begriffsgeschichte hat die Kritik das Notwendige gesagt.
- 3 So die Formulierung Blumenbergs: Paradigmen zu einer Metaphorologie, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1999, S. 13.
- 4 K. Gründer: Bericht über das «Archiv für Begriffsgeschichte», in: Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1967, Wiesbaden 1967, S. 74-79, hier S. 76.
- 5 HWPh, Bd. 1, Basel 1971, S. IX.
- 6 Blumenberg: Paradigmen, S. 12.
- 7 Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, II. Lieferung. Heidelberg 1981, S. 53-56, hier S. 56. – Der Herausgeber des Wörterbuchs der philosophischen Metaphern (Darmstadt 2007), Ralf Konersmann, der ebenfalls zum Kreis der Mitherausgeber des HWPh gehört, versteht seine Edition gar als «Hommage an Hans Blumenberg» (Vorwort, S. 12) und stellt dabei klar: «Begriffs- und Metapherngeschichte stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Ergänzung, nicht in einem Verhältnis der Konkurrenz oder der Alternative.» (Ebd., S. 13).
- 8 Blumenberg: Paradigmen, S. 10.
- 9 Blumenberg: Paradigmen, S. 13.
- 10 Zur genaueren Untersuchung dieses Verhältnisses liegen die Nachlässe beider sowie demnächst auch die Akten des HWPh im Deutschen Literaturarchiv in Marbach bereit.
- 11 Brief Ritter an Blumenberg vom 15. 8. 1964 (Akten des HWPh).
- 12 Brief Blumenberg an Ritter vom 18. 1. 1965 (Akten des HWPh).
- 13 So A. Haverkamp: Editorisches Nachwort zu H. Blumenberg: Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlaß hg. v. A. Haverkamp, Frankfurt a. M. 2007, S. 116f.
- 14 Blumenberg: Paradigmen, S. 12f.
- 15 Ebd., S. 23f.
- 16 Ebd., S. 24.
- 17 Ebd., S. 111.
- 18 Ebd., S. 23.
- 19 Ebd., S. 29.
- 20 Blumenberg: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit; in: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a. M. 1979, S. 75-93, hier S. 88.
- 21 Ebd., S. 79.
- 22 Vgl. P. de Man: Allegorien des Lesens, Frankfurt a. M. 1988, S. 40.
- 23 Blumenberg: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, S. 77.
- 24 Ebd., S. 85.
- 25 Ebd., S. 82f.
- 26 Vgl. Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik; in: Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt a. M. 2001, S. 406-431.

Die Autorinnen und Autoren

JAN EIKE DUNKHASE

geb. 1973, ist Historiker und arbeitet als Redakteur und Übersetzer an der Botschaft des Staates Israel in Berlin.

ANNA ECHTERHÖLTER

ist Kulturwissenschaftlerin und arbeitet im Rahmen des SFB «Transformationen der Antike» zu Medien und Praktiken der Chronologie im 18. Jahrhundert. Ihre Dissertation zu *Epistemischen Werten in Nachrufen auf Naturwissenschaftler* erscheint 2008.

GÜNTER FIGAL

geb. 1949, ist Professor für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Zu seinen neueren Veröffentlichungen zählt der Band *Gegenständlichkeit* (2006).

GOTTFRIED GABRIEL

geb. 1943, lehrt Philosophie an der Universität Jena. Er ist Hauptherausgeber des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*.

EBERHARD JÜNGEL

geb. 1934, war von 1969 bis zu seiner Emeritierung Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Tübingen und Direktor des Instituts für Hermeneutik.

DAVID KETTLER

ist Research Professor am Bard College (New York) und Professor Emeritus für Politik- und Kulturwissenschaften an der Trent University (Ontario). Zu seinen wichtigsten Arbeiten zählen Publikationen über Karl Mannheim und Forschungen zur Theorie des Exils.

JOST PHILIPP KLENNER

geb. 1979, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere Geschichte (Schwerpunkt 19. Jahrhundert) der Humboldt-Universität zu Berlin.

MATHIAS MAYER

geb. 1958, ist Ordinarius für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Augsburg. Zuletzt erschienen von ihm als Herausgeber *Modell ‚Zauberflöte‘. Der Kredit des Möglichen* (2007) und *Ende, Grenze, Schluss. Brecht und der Tod* (2008, mit S. Brockmann und J. Hillesheim).

ROBERT E. NORTON

ist Professor am Department of German and Russian an der University of Notre Dame. Zu seinen wichtigsten Büchern zählt *Secret Germany: Stefan George and His Circle* (2002).

JÖRG PROBST

geb. 1976, arbeitet als Kurator und promoviert derzeit über wissenschaftliche Zeichnung im 19. Jahrhundert. Zuletzt veröffentlichte er *Großes Kino, kleines Kino. Bild und Bewegung 1968* (2008).

WOLFERT VON RAHDEN

ist Chefredakteur der Zeitschrift *Gegenworte. Hefte für den Disput über Wissen*, die von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird.

STEPHAN SCHLAK

geb. 1974, lebt als Historiker und Kritiker in Berlin. 2008 ist erschienen *Wilhelm Hennis. Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik*.

HENNING TRÜPER

geb. 1977, schreibt am European University Institute in Florenz seine Dissertation über den belgischen Feudalismus-Experten François Louis Ganshof. Er hat 2005 eine Studie über die Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte im Nationalsozialismus publiziert.

CORNELIA VISMANN

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt/M. und vertritt im Sommersemester 2008 eine Professur an der Bauhaus-Universität Weimar, Fakultät für Medien.

JA! Ich möchte die *Zeitschrift für Ideengeschichte* abonnieren oder verschenken!

Bitte senden Sie die *Zeitschrift für Ideengeschichte* ab der nächsten Ausgabe an:

Meine Adresse (Rechnungsadresse):
(bitte auch ausfüllen, wenn Sie die *Zeitschrift für Ideengeschichte* verschenken wollen)

Adresse des Geschenkeempfängers:
(nur ausfüllen, wenn Sie die *Zeitschrift für Ideengeschichte* verschenken wollen)

Name, Vorname

Name, Vorname

Straße

Straße

PLZ / Ort

PLZ / Ort

Telefon

Datum / Unterschrift

Die *Zeitschrift für Ideengeschichte* erscheint viermal jährlich. Jedes Heft hat einen Umfang von rund 128 Seiten mit Abbildungen. ISSN 1863-8937

Abonnement: Jährlich 4 Hefte € 40,-

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. Vertriebsgebühren (Ausland) € 16,-. Abbestellungen müssen bis sechs Wochen vor Jahresende erfolgen.

Bitte den Bestellcoupon Ihrer Buchhandlung übergeben oder senden an:

Widerrufsrecht: Die Bestellung kann ich innerhalb der folgenden zwei Wochen ohne Begründung beim

Verlag C.H.BECK, Wilhelmstraße 9, D-80801 München;
Telefon: 089-38189-750; Fax: 089-38189-358;
e-mail: bestellung@beck.de

Verlag C.H.BECK, Wilhelmstraße 9, D-80801 München;
e-mail: bestellung@beck.de

in Textform widerrufen. Zur Fristwahrung genügt die rechtzeitige Absendung.

Ich möchte die folgenden bereits erschienenen Ausgaben zum Einzelpreis von je € 12,- bestellen:

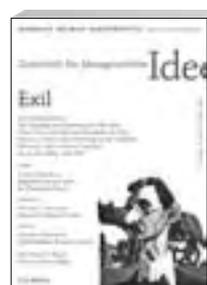
1/2007: **Alte Hütte**

4/2007: **Isaiah Berlin**

1/2008: **Exil**

2/2007: **Anfänger**

3/2007: **Wahrheit**



C.H.BECK

www.chbeck.de
www.z-i-g.de



Heinrich August Winkler: **Auf ewig in Hitlers Schatten?** Über die Deutschen und ihre Geschichte. 222 Seiten. Gebunden EUR 19,90

„Brillant geschriebene Essays
... Viele aufgeregte, von der
Parteien Hader gespeiste Zei-
tungs- und Fernsehdebatten
über die deutsche Vergangen-
heit finden hier nachdenkliche
Antworten.“

*Wilhelm von Sternburg,
Die Zeit*



Fritz Stern: **Fünf Deutschland und ein Leben.** Erinnerungen. Aus dem Englischen von Friedrich Griesse. 674 Seiten, 27 Abbildungen. Leinen EUR 29,90

„Das faszinierende Zeugnis
eines großen Historikers,
lehrreich, klug, berührend.“
Norbert Frei, Die Zeit
„Ein herausragendes Leben
im 20. Jahrhundert, gespie-
gelt in einer ebenso heraus-
ragenden Autobiografie.“
Paul Nolte, Literaturen

C.H. BECK
www.chbeck.de