

Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft IX/1 Frühjahr 2015

Lange Leitung

Herausgegeben von
Alexandra Kemmerer & Martin Mulsow

HERAUSGEBER:

Ulrich Raulff

(Deutsches Literaturarchiv Marbach)

Helwig Schmidt-Glintzer

(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Hellmut Th. Seemann

(Klassik Stiftung Weimar)

Luca Giuliani

(Wissenschaftskolleg zu Berlin)

BEIRAT:

Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton

(Princeton), Dieter Henrich (München),

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

Krzysztof Pomian (Paris), Jan Philipp Reemtsma

(Hamburg), Quentin Skinner (London),

Barbara M. Stafford (Chicago)

GESCHÄFTSFÜHRENDE REDAKTION:

Stephan Schlak (v.i.S.d.P.)

REDAKTION «DENKBILD»:

Jost Philipp Klenner

REDAKTION «KONZEPT & KRITIK»:

Tim B. Müller

MITGLIEDER DER REDAKTION:

Philip Ajouri, Sonja Asal, Martin Bauer, Warren Breckman,

Ulrich von Bülow, Carsten Dutt, Petra Gehring, Ulrike Gleixner,

Valentin Groebner, Jens Hacke, Christian Heitzmann,

Alexandra Kemmerer, Albrecht Koschorke, Marcel Lepper,

Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen,

Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden,

Stefan Rebenich, Ulrich Johannes Schneider, Andreas Urs

Sommer, Martial Staub, Barbara Stollberg-Rilinger,

Jürgen Trabant, Thorsten Valk

REDAKTIONSADRESSE:

Zeitschrift für Ideengeschichte

Wissenschaftskolleg zu Berlin

Wallotstrasse 19

14193 Berlin

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich und ist auch im Abonnement erhältlich.

BEZUGSPREIS:

Einzelheft: € 14,00 [D]; sFr 20,50; € 13,30 [A];

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

als E-Book: € 9,99

Jährlich: € 48,00

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 18,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 39,00

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 18,00 (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, des Verbands der Historiker und Historikerinnen Deutschlands, des Verbands der Geschichtslehrer Deutschlands e.V. sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

ABO-SERVICE:

Telefon (0 89) 3 81 89-750 • Fax (0 89) 3 81 89-4 02

E-mail: bestellung@beck.de

ANZEIGEN:

Bertram Götz (verantwortlich) • Diana Wendler (Disposition:

Herstellung Anzeigen, techn. Daten): Telefon (0 89) 3 81 89-5 98

Fax (0 89) 3 81 89-5 99 • anzeigen@beck.de • Zur Zeit gilt Anzeigenpreisliste Nr. 2

GESTALTUNG:

Vogt, Sedlmeir, Reise GmbH. München

LAYOUT UND HERSTELLUNG:

Simone Decker

DRUCK UND BINDUNG:

Kösel, Krugzell

ISSN 1863-8937 • Postvertriebsnummer 74142

ISBN gedruckte Ausgabe 978 3 406 67381 8

ISBN e-book Ausgabe 978 3 406 67385 6

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 2015

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

Besuchen Sie auch unsere neugestaltete Website www.z-i-g.de !

Abonnenten haben ab sofort kostenlosen Zugriff auf die Beiträge aller bisher erschienenen Hefte. Registrierte Nutzer können alle Beiträge, die älter sind als zwei Jahre, kostenlos lesen.

Umschlagabbildung: Die Rural Electrification Administration (REA) verlegt Telefonleitungen in den USA. Foto: U.S. Department of Agriculture / National Archives and Records Administration

ZUM THEMA	Alexandra Kemmerer, Martin Mulsow: Zum Thema 4
LANGE LEITUNG	Jürgen Osterhammel: Globalifizierung. Denkfiguren der neuen Welt 5
	Lydia H. Liu: Abgründe des Universalismus. P. C. Chang entgrenzt die Menschenrechte 17
	«Wir müssen nicht immer nur auf Westfalen schauen...» Ein Gespräch mit Martti Koskeniemi und Anne Orford..... 31
	Martin Mulsow: Vor Adam. Ideengeschichte jenseits der Eurozentrik 47
ESSAY	Ulrich Raulff: Eine amerikanische Renaissance. Princeton nach dem Krieg 67
DENKBILD	Michael Wenzel: Seehofers Denkraum. Zur Vorgeschichte der politischen Modelleisenbahn..... 81
ARCHIV	Claudia Schmölders: Elsie Butler's Tyranny. Grundriss eines Klassikers 99
KONZEPT & KRITIK	Franz Leander Fillafer: Auszug aus Cambridge 115
	Ben Hutchinson: Narziss und Kritik. Walter Benjamin im Kontext 119
	Reinhard Mehring: Neue Wortgewitter aus Karlsruhe 122
	Petra Gehring: Verzeihung. Eine offensichtlich schwierige Einfachheit 124
	Die Autorinnen und Autoren 127

Im nächsten Heft: Das Dorf. Mit Beiträgen von Stefan Breuer, Jesko Reiling und einem Essay von Friedrich Wilhelm Graf.

Zum Thema

Wer eine lange Leitung hat, braucht ein wenig mehr Zeit, um zu verstehen. Besonders dann, wenn Orientierung in einer gänzlich neuen Umgebung gefragt ist. Die gigantischen Glasfaserleitungen, die heute auf dem Meeresgrund die Kontinente verbinden, sind die Basis unserer globalen, digitalisierten Kommunikation. Kein Netz ohne sie. Haben sie uns genug Zeit gegeben, um zu verstehen, wie klein und engmaschig die Welt geworden ist? Was bedeutet Globalisierung für die alte Schule der Ideengeschichte? Sollten wir auch dort von den europäischen Kurzverkabelungen absehen und den langen Leitungen nachspüren?

In jüngster Zeit mehrten sich die Rufe nach einer *global intellectual history* oder *global history of ideas*. Es gelte, große Zeiträume und große Entfernungen in den Blick zu nehmen, von Asien nach Europa, von den Frühkulturen des Nahen Ostens bis in die westliche Moderne, von den Präadamiten bis zu den «letzten Menschen» der Postmoderne. Die Konjunktur der «Big History», sagt David Armitage, sollte für den Ideengeschichtler zum Imperativ werden, nach langer Abstinenz auch wieder «Big Ideas» in ihrer Ausbreitung zu verfolgen. Die britische Wirtschaftshistorikerin Emma Rothschild spricht von «Arcs of Ideas», von Ideenbögen. Aber welche großen Bögen sind zu wünschen, und welche nicht? Sicherlich nicht nur die verwitterten gotischen Kathedralbauten des Abendlands auf den Fundamenten der klassischen Antike, und auch nicht die weltgeschichtlichen Totalentwürfe à la Spengler und Toynbee – sondern ungewohnte, transversale Perspektiven hinweg über Raum und Zeit, Einsichten über die Verflochtenheiten von entfernten Kulturen, von wandernden Dingen und subkutanen Gedanken. «Ideas» stellte schon Arthur O. Lovejoy fest, «are the most migratory things in the world.»

Dieses Heft erzählt solche Migrationsgeschichten. Es nimmt die schwierige Arbeit kultureller Übersetzungen in den Blick, aus denen sich universelle Konzepte wie die Menschenrechte formen; es stellt die Gewohnheit infrage, mit der Suche nach Ideenzirkulationen an den Rändern Europas Halt zu machen, lädt ein zur Suche nach neuen Materialien und Archiven. Der Soziologe Ulrich Beck hat vom Laster des «methodologischen Nationalismus» gesprochen; man kann der Ideengeschichte wenn nicht dies, so doch einen «methodologischen Europäismus» vorhalten.

Doch so einfach lässt sich ein zeitgemäßer Gesinnungskosmopolitismus nicht in Methode und neue Forschungen übersetzen. Jürgen Osterhammel, die neue deutsche Autorität unter den Globalhistorikern, blickt inzwischen skeptisch auf den «Hype» der Globalisierung in den unterschiedlichen Disziplinen und konstatiert, dass zunächst einmal mehr neue Fragen gestellt als neue Antworten gefunden wurden. Die Ideengeschichte ist von der neuen außereuropäischen Stoffmasse fraglos überfordert. Sie wird Wege finden müssen, mit dieser Überforderung umzugehen: enge Zusammenarbeit mit Kollegen aus anderen Fächern; den expandierenden Stoff wieder einfangen und auf ein menschliches Maß bringen, wie der Völkerrechtler Martti Koskenniemi in dieser Ausgabe fordert; das Globale lokalisieren und zugleich das Lokale und Regionale global kontextualisieren. Sie muss aber auch sehen, dass ihr die Standards aus dem alten, geo-akademisch gehegten Raum nicht verloren gehen. Wie die Leitungen verlegt werden, wohin sie führen, und ob am Ende auch einer abhebt, bleibt eine offene Frage.

Alexandra Kemmerer
Martin Mulsow

Lange Leitung

JÜRGEN OSTERHAMMEL

Globalifizierung

Denkfiguren der neuen Welt

1 Liu Xingjian / Hong Song / Liu Yaolin: A Bibliometric Analysis of 20 Years of Globalization Research, 1990–2009, in: *Globalizations*, Bd. 9, Nr. 2 (2012), S. 199.

Niemals zuvor hat ein neuer Begriff die Sozial- und Kulturwissenschaften in ähnlich kurzer Zeit so umfassend in seinen Bann geschlagen wie «Globalisierung». «Globalisierung» schaffte in zwanzig Jahren, wofür die allein vergleichbare Kategorie «Moderne» zweihundert benötigte. Der Senkrechtstart von «Globalisierung» in den Wissenschaften wie in den Medien – beides in sich aufschaukelnder Eskalation – zündete Mitte der neunziger Jahre. Seither ist unendlich viel über die sehr unterschiedlichen Phänomene großräumiger Interaktion und Strukturbildung geschrieben worden, die von Autoren aus vielen Disziplinen unter einem einheitlichen Begriffsdach geparkt wurden. Die Zahl der englischsprachigen, in zwei maßgeblichen Datenbanken erfassten Zeitschriftenartikel mit *globalization/globalisation* im Titel wuchs von 16 im Jahre 1990 auf 1682 im Jahre 2009.¹ Im August 2014 weist die Library of Congress (Washington, DC) in ihren Beständen etwa 9500 englischsprachige Bücher der Erscheinungsjahrgänge 2000 bis 2013 nach, die den Begriff im Titel führen. Man gelangt zu weitaus höheren Zahlen, wenn auch nicht-englische Varianten – das französische *la mondialisation*, das chinesische *quánqíuhuà*, usw. – sowie das Adjektiv «global» mitsamt seinen Äquivalenten berücksichtigt werden, im Deutschen auch substantivische Zusammensetzungen wie «Globalgeschichte», von der verzweigten Semantik von «Welt» ganz zu schweigen.

Es ist zu einem *running gag* geworden, eine neue gedruckte Äußerung zu Globalisierung mit dem Vergeblichkeitstopos zu beginnen, es sei zwecklos, weitere Tropfen in dieses Wörter- und Daten-

meer zu gießen. Schnell gerät man in eine Schweigespirale: Selbst ein wirklich neuer Gedanke, eine Perle theoretischer Originalität riskieren, unentdeckt zu bleiben, während gleichzeitig das publizierte Material so umfangreich ist, dass selbst für einzelne Disziplinen – die bibliometrisch am deutlichsten zu Buche schlagenden sind Ökonomie, Geographie und Soziologie – niemand den nötigen Überblick besitzt, um zu sichten, zu sieben und zusammenzufassen. Keiner entrinnt dem epidemischen Globalismus.

Der Initialschub der neunziger Jahre

Angesichts dieses Überflusses mag der Befund überraschen, dass der Glanz des einstigen Aufbruchs ermattet ist. In den neunziger Jahren wurde das Globale entdeckt – zwar nicht völlig neu «erfunden», aber doch von einem randständigen Interesse intellektueller Minderheiten an Weltzusammenhängen zu einer konstitutiven Zentralthematik mehrerer Disziplinen erhoben. Damals kamen drei große Gegenwartstrends zusammen und inspirierten Wissenschaftler, überkommene Selbstverständlichkeiten infrage zu stellen: erstens die Entgrenzung des Planeten durch das Ende der kapitalistisch-sozialistischen Systemkonkurrenz, zweitens das Eindringen des Internets mit seiner präzedenzlosen Vernetzungserfahrung in die Alltagspraxis von Wissenschaftlern überall auf der Erde und drittens die zumindest äußerliche Annäherung der größten Gesellschaft der Welt, des post-totalitären China, an den Phänotypus einer Moderne, die dadurch endgültig von einer westlichen zu einer globalen zu werden schien.²

Diese neue Weltlage regte sogleich eine ganze Reihe kluger Köpfe an, neue Denkwege zu erkunden. Nahezu alle bis heute maßgeblichen Theorien der Globalisierung entstanden vor der Jahrhundertwende. Seither sind zahllose Lehrbücher erschienen. Sie alle zehren aber noch von den Ideen der Denker des Aufbruchsjahrzehnts von Anthony Giddens bis David Harvey, von Manuel Castells bis Arjun Appadurai.³ Auch die Grundpositionen politischer Bewertung sind damals formuliert worden, sowohl neoliberale Euphorie über angeblich grenzenlose Marktfreiheit als auch eine Globalisierungskritik, die selten nationalistisch grundiert war und überwiegend die Schwächeren, die Natur und den Eigensinn des Lokalen zu verteidigen suchte.

2 Dies wurde bei S. N. Eisenstadt und anderen Autoren unverzüglich im Theorem der «multiplen Moderne(n)» gefasst. Vgl. Thomas Schwinn: Multiple Modernities. Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht, in: Zeitschrift für Soziologie, Bd. 38, Nr. 6 (2009), S. 454–476.

3 Vgl. zur Übersicht: David Held/Anthony McGrew (Hg.): Globalization Theory. Approaches and Controversies, Cambridge 2007; Ulf Engel/Matthias Middell (Hg.): Theoretiker der Globalisierung, Leipzig 2010; Andrew Jones: Globalization. Key Thinkers, Cambridge/Malden, MA 2010. Das bis heute beste Lehrbuch erschien am Ende des Jahrzehnts als Summe dieser Pionierphase der Konzeptualisierung: David Held u. a.: Global Transformations. Politics, Economics and Culture, Cambridge 1999.

Die ungeheure Literaturproduktion hat sich schnell von den Ursprungsumständen des neuen Konzepts gelöst, und der Aufbruchsmoment der Jahre vor der Jahrhundertwende wiederholte sich nicht. Die Veränderungen in der realen Welt werden seither nicht immer mit jener schnellen Aufmerksamkeit aufgegriffen, die für die neunziger Jahre charakteristisch war. Die ursprünglichen Theorieansätze sind scholastisch verfeinert, kanonisiert, in Aufsatz um Aufsatz, in Antrag um Antrag auf alles Mögliche angewendet worden. Es entstanden akademische «Felder»; sie spezialisierten und professionalisierten sich. Niemanden kann diese auto-referentielle Eigendynamik überraschen. So entwickelt sich Wissenschaft. Von einer «Mode» zu sprechen, griffe zu kurz.

Der Siegeszug globalistischer Ansätze lässt sich in den verschiedenen Disziplinen auf jeweils spezifische Ursachen zurückführen. Am einfachsten hat es die Soziologie, die ihr ureigenes, bereits an ihrem Beginn intoniertes Thema der «Moderne» leicht mit dem neuen Adjektiv verkoppeln konnte. Zumindest die Makro- und Kultursoziologie ist heute weitgehend eine Interpretation von *global modernity* geworden. Die Ökonomie hat es so intensiv wie niemand sonst mit der Verdichtung oder gar Vernichtung von Raum und Zeit zu tun. Marktmodelle in ihrer formalistischen Ortlosigkeit lassen sich leicht auf ausgedehntere Zusammenhänge projizieren. Die Geographie als kosmopolitische Wissenschaft vom gesamten Planeten war von Anfang an besser als andere Fächer auf Themen wie Urbanisierung im Weltmaßstab, Migration und Verkehrsentwicklung eingestellt. Die Politikwissenschaft mit ihren über das Nationale hinausgehenden Traditionen des Vergleichs fand – einstweilen noch eher hoffend normativ als beschreibend empirisch – in *global governance* ein integratives Thema, das *international relations*, innenpolitische Systemanalyse und politische Theorie zusammenführt.

Globalifizierungspfade

Trotz alledem ist weder der Siegeszug des Globalen beendet noch seine Dauerhaftigkeit sichergestellt. Manche der irenischen Konvergenzannahmen aus den optimistischen 1990er-Jahren sind in der politischen und ökonomischen Wirklichkeit nicht eingetroffen. 2014 ist die Gewissheit eher schwächer als im Jahre 2000,

dass die Menschheit in einem gleichermaßen post-imperialen wie post-nationalen *global age* ihre gemeinsamen Überlebensprobleme vernünftig und durch friedliche «Aushandlung» – eine Lieblingsvokabel der zuversichtlichen Jahre – lösen wird. In den verschiedenen Wissenschaften bleiben kritische Nachfragen vernehmbar, und es gibt für die Befürworter von Globalperspektiven keinen Grund, die Einwände von Skeptikern auf die leichte Schulter zu nehmen und sich bereits auf der Siegerseite eines Paradigmenwechsels zu wähnen. Einige Disziplinen sind nach wie vor wenig vom Globalen affiziert.

Überhaupt spricht manches dafür, eine von Gebiet zu Gebiet mit unterschiedlicher Intensität und Geschwindigkeit verlaufende *Globalifizierung* anzunehmen, die auf einer anderen Ebene als die Realprozesse der Globalisierung angesiedelt ist. *Globalifizierung* kann verstanden werden als das Eindringen und die Übernahme von grenzüberschreitenden Erkenntnisperspektiven in bestehende Diskurszusammenhänge. Man erkennt sie auf den ersten Blick am häufiger werdenden Gebrauch des Adjektivs «global» oder im Deutschen an Wortbildungen mit «Welt-». In den Literaturwissenschaften wächst (erneut) das Interesse an «Weltliteratur»; für die Musikwissenschaft ist «Weltmusik» nicht länger nur ein Regal im CD-Geschäft; in der Wirtschaftsgeschichte erwacht eine vor langer Zeit eingeschlafene Faszination durch «Weltwirtschaft»; Praktiker von Ideengeschichte beginnen, über die Möglichkeiten von *global intellectual history* zu debattieren.

Die Globalifizierung sollte nicht mit einem dramatischen *global turn* verwechselt werden. Sie verläuft inkremental, ist keineswegs unaufhaltsam und produziert zumindest im Anfangsstadium mehr Fragen als Antworten. Auch verdrängt und ersetzt sie nur in seltenen Fällen die bestehenden thematischen Vorlieben von Wissenschaftlergemeinschaften. So besteht zwischen Globalgeschichte und Nationalgeschichte keineswegs der von nervösen Traditionalisten befürchtete Verdrängungswettbewerb.

In der Praxis der Fächer muss Globalifizierung zwangsläufig Unterschiedliches bedeuten. Für die meisten nationalen Historiker-«Zünfte» in Europa – aber nicht länger in Nordamerika oder Australien – ist es immer noch eine Herausforderung, die Geschichte nicht-europäischer «Anderer» als gleichwertig anzuerkennen und

- 4 Vgl. etwa Gustavo Lins Ribeiro/Arturo Escobar (Hg.): *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford/New York 2006.
- 5 Vorbildlich ist Sebastian Conrad: *Globalgeschichte. Eine Einführung*, München 2013.
- 6 Viele, aber nicht alle dieser Ansätze werden diskutiert in: Samuel Moyn/Andrew Sartori (Hg.): *Global Intellectual History*, New York 2013.

sie nicht winzigen Spezialistenzirkeln zu überlassen, die unter sich bleiben. Umgekehrt ist die Ethnologie/Anthropologie von Anfang an die Wissenschaft von Gesellschaften gewesen, die nach «fremden» Regeln funktionieren. Globalifizierung der Ethnologie heißt deshalb, sie aus dem Partikularismus lokaler Fallstudien hinauszuführen.⁴ In den Orientwissenschaften würde es bedeuten, die eigenen Exzeptionalismusmythen zu durchschauen und die Peripherien der kulturellen Zentren zu ihrem Recht kommen zu lassen. Eine globalisierte Sinologie wäre zum Beispiel eine, die sich (auch) für die chinesische Diaspora in Übersee interessierte, ein Thema jenseits des überkommenen Kanons.

Wenige Fächer oder Teildisziplinen sind heute bereits «durchglobalifiziert», mit Sicherheit keine der klassischen Geisteswissenschaften. Globale Perspektiven sind in vielen von ihnen erst programmatisch angemahnt oder im Vorgriff methodologisch begründet worden, ohne dass sie sich schon in langfristig angelegter Forschung hätten bewähren können.⁵ Es ist deshalb zu früh, Grundsatzdiskussionen über das Für und Wider globalistischer Frageweisen zu führen oder deren Realisierbarkeit a priori infrage zu stellen. Ebenso unergiebig ist es auch, sich um die legitime Weise der globalen Orientierung zu streiten. So besteht keine Notwendigkeit, sich für einen einzigen der Ansätze zu entscheiden, die heute unter dem Problemtitel einer globalen Ideengeschichte oder – was offensichtlich nicht dasselbe ist – einer *global intellectual history* Platz finden: Geschichten von wandernden Konzepten und semantischen Unterschieden und Äquivalenzen, von Übersetzungen, von Universalismen und ihrem Verhältnis zueinander, von der Wirkung und Rezeption kanonischer Autoren in fernen Kontexten, von Intellektuellen und Gelehrten und ihren Kommunikationsformen, von weltweit ausgreifenden Medien, von Institutionen transnationaler Wissensproduktion.⁶

Darstellungsweisen

Obwohl Globalifizierung selten ganze Wissensfelder im Handstreich überwältigt, hat eine Öffnung für global angelegte Fragestellungen klare Konsequenzen. Zunächst ändert sich das Repertoire möglicher Darstellungsweisen. Globalgeschichtliches Erzählen wechselt Schauplätze. Es kann sich eine quasi-aristotelische

Einheit von Zeit, Raum und Handlung nicht länger leisten. Seine narrativen Muster sind offen und diskontinuierlich. Unterscheidungen bilden bereits den Ausgangspunkt, ergeben sich nicht erst im Verlauf der Analyse. Orte müssen markiert sein, bevor sie in eine vernetzende Beziehung zueinander gesetzt werden können. Hilfreich kann dabei die formale Relation von Zentren und Peripherien sein, die räumliche Strukturierung intellektueller Felder, sogar ihre kartographische Abbildung: des polyzentrischen mittelalterlichen Islam, der europäischen Geschichtsschreibung.⁷

Wenn sich in der Ideengeschichte Denkströmungen verflechten, muss das sich Verflechtende zuerst in seiner Besonderheit sichtbar werden. Werden große zeitliche Bögen gespannt, die mehrere Zivilisationen miteinander verknüpfen, helfen die herkömmlichen Chronologien und Periodisierungen nicht weiter. Es gibt dann, wie Jack Goody argumentiert hat, verschiedene Renaissancen zu unterschiedlichen Zeiten, aber nicht mehr die einzige, zeitlich klar fixierbare Renaissance.⁸ Wenn die Sicherheiten überschaubarer und mit sich identischer Entwicklung fehlen, stellen sich Probleme der Synchronizität, die mit der unverwüstlichen Formel von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen benannt, aber noch nicht gelöst sind. An die Stelle eines deutlichen Vorher-Nachher in einem unbefragten Zivilisationsrahmen treten notgedrungen abstrakte Konstruktionen kulturübergreifender Evolutionsschübe, am weitesten ausgearbeitet im Theorem der «Achsenzeit».⁹ Andere ideengeschichtliche Epochenkonstruktionen sind bisher problematisch geblieben. Während zum Beispiel in der Geschichte von Wirtschaft, Umwelt oder politischer Herrschaft das Konzept einer *globalen* Frühen Neuzeit Anklang zu finden beginnt, ist es ideengeschichtlich im Moment noch schwächer fundiert.¹⁰ Man hilft sich mit Analogien und Äquivalenzen, etwa wenn der chinesische Philosoph und Beamte Wang Yangming (1472–1528) mit seinem Zeitgenossen Martin Luther verglichen wird oder Huang Zongxi (1610–95) mit Montesquieu. Die Frage, ob es im islamischen Kulturraum so etwas wie eine genuine Aufklärung gegeben habe, hat heftige Kontroversen ausgelöst.¹¹

7 Zum Beispiel Ilaria Porciani/Lutz Raphael (Hg.): Atlas of European Historiography. The Making of a Profession, 1800–2005, Basingstoke 2010; die Globalifizierung der Historiographiegeschichte wird deutlich in Daniel R. Woolf: A Global History of History, Cambridge 2011; ders. (Hg.): The Oxford History of Historical Writing, 5 Bde., Oxford 2011–12.

8 Jack Goody: Renaissances: The One or the Many?, Cambridge 2010.

9 Zuletzt Robert N. Bellah: Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, Cambridge, MA / London 2011.

10 Vgl. als Versuch einer umfassenden Weltgeschichte der Frühen Neuzeit: Wolfgang Reinhard (Hg.): Weltreiche und Weltmeere 1350–1750, München 2014.

11 Der Schlüsseltext der Debatte war Reinhard Schulze: Was ist die islamische Aufklärung? in: Die Welt des Islams, Bd. 36, Nr. 3 (1996), S. 276–325. Zur Globalität von Aufklärung vgl. etwa Wolfgang Hardtwig (Hg.): Die Aufklärung und ihre Weltwirkung, Göttingen 2010; Sebastian Conrad: Enlightenment in Global History. A Historiographical Critique, in: American Historical Review, Bd. 117, Nr. 4 (2012), S. 999–1027; Martin Mulsow: Ausweitung der Kampfzone. Die Globalisierung der Aufklärung und ihre Grenzen, in: Zeitschrift für Ideengeschichte Heft VIII/1 (Frühjahr 2014), S. 101–104.

¹² *State of the art* wäre Conrad: Globalgeschichte; Douglas Northrop (Hg.): *A Companion to World History*, Malden, MA 2012.

¹³ Da der Postkolonialismus Polemik nie gescheut hat, wird er auch eine brillante Kritik vertragen: Jean-François Bayart: *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris 2010.

Sechs Denkfiguren

Mit Globalgeschichte handelt man sich weitere Konsequenzen ein. Trotz einer schnell wachsenden Literatur programmatischen Charakters ist sie bisher nicht breit und anspruchsvoll theoretisch fundiert worden.¹² Aus guten Gründen zögern Globalhistoriker, sich auf bestimmte Positionen der sozialwissenschaftlichen Globalisierungstheorien festzulegen und diese Theorien einfach «anzuwenden». Auch die systemtheoretische Theorie der Weltgesellschaft hat unter Historikern wenig mehr als ein respektvolles Interesse aus relativ großer Distanz geweckt. Der Postkolonialismus, den man ohnehin eher als Perspektivierung und Rhetorik denn als ein artikuliertes Theoriegebäude auffassen sollte, hat mit der Zeit an Einfluss verloren.¹³ Dennoch verbindet sich mit Globalgeschichte eine markante Terminologie, an deren Verwendung man Globalifizierung symptomatisch erkennt. Charakteristisch ist ein Lexikon von Grundbegriffen: Zirkulation, Fluss, Hybridität, Vernetzung, Diaspora usw. Diese stehen eher in loser Verwandtschaft nebeneinander, als dass sie ein durchkonstruiertes Theoriekorpus bildeten. Der heutige Globalismus, besonders in der Geschichtswissenschaft, lässt sich kaum als strenge Applikation von Theorien nach dem Vorbild der Bielefelder «Historischen Sozialwissenschaft» charakterisieren, begnügt sich aber auch nicht mit der assoziativen und okkasionellen Brillanz kulturwissenschaftlicher *virtuosi*. Er schwebt vermittelnd zwischen diesen unterschiedlichen intellektuellen Welten, und man könnte ihn als einen Denkstil zwar heruntertransformierter, aber doch nicht formloser Theorieansprüche charakterisieren, der einen älteren Gesinnungskosmopolitismus ins intersubjektiv Wissenschaftliche methodisiert.

Dieser Denkstil äußert sich in Denkfiguren, mit denen es jede Art von Globalgeschichte, auch globale Ideengeschichte und Ideenträger-Geschichte, zu tun hat. Nur wenige dieser Denkfiguren sind so universal und totalisierend, wie man es *prima vista* von weltgeschichtlichen Ansätzen erwarten würde. Stufenmodelle gattungsgeschichtlicher Bewusstseinsentwicklung sind ein wenig aus der Mode gekommen, auch wenn sie über die biologische Anthropologie in die Diskussion zurückzukehren scheinen. Die letzte These dieser Art, die empirisch zu Fall gebracht wurde, ist

die von der notwendig säkularisierenden, die Religion zum marginalen Zeitvertreib reduzierenden Wirkung der Moderne.

(1) Es ist kein Wunder, dass die neuere Globalgeschichte sich maßgeblich aus der Geschichte imperialer und ökonomischer *Expansion* entwickelt hat. Einige ihrer wichtigsten Vertreter hatten sich anfangs einen Namen als Spezialisten für Kolonial- und Imperialgeschichte gemacht. Expansion bleibt die fundierende Denkfigur der Globalgeschichte. Wenn vorgeschlagen wird, schon für den Alten Orient und die mittelmeerische Antike von Globalisierung zu sprechen, dann vor allem unter Hinweis auf frühe kolonisierende und reichbildende Ausdehnungsvorgänge, die von städtischen Zentren ausgingen.¹⁴ Auch die Mobilität von Ideen ist als Verbreitung von identifizierbaren Ursprungsorten aus zu sehen: des Monotheismus aus Ägypten, der politischen Ökonomie aus Schottland (und Frankreich), des Postkolonialismus (in seiner «subalternen» Frühform) aus Indien. Die Modi der Verbreitung können sehr vielgestaltig sein: Diffusion, Missionierung, planvoller Import. Immer steht im Hintergrund ein Bild raumgreifender und grenzüberschreitender Dynamik.

(2) Diese zerstreute Dynamik wird in der Figur der *Zirkulation* eingehgt und kanalisiert. Zirkulation ist nach dem Vorbild geschlossener Kreisläufe gedacht: von Körpersäften, elektrischem Strom oder Geld in nationalen Ökonomien. Sie ist weniger anarchisch als Expansion, kann gesteuert werden und bedarf oft der von außen intervenierenden Beseitigung von Hindernissen, die das Strömen verlangsamen oder stauen. Jede Zirkulation ist von Embolie bedroht. Die außerordentliche Beliebtheit einer suggestiven Semantik und Bildlichkeit des kontrollierten Fließens bei Globalhistorikern und Globalisierungstheoretikern täuscht leicht über Probleme hinweg: Das Verhältnis von Liquidität zu den stabileren Strukturen, die das Strömen erst ermöglichen, tritt in den Hintergrund; *agency* lässt sich mit einer Wassermetaphorik nicht leicht verbinden; Verlangsamung, Stagnation, Versickern, «tote» Gewässer sind nicht vorgesehen.¹⁵ Was meint man, wenn man von der «Zirkulation von Ideen» spricht? Ältere, heute patiniert anmutende Kategorien wie «Transfer» und «Rezeption» waren in mancher Hinsicht differenzierter.

(3) Zirkulation setzt unweigerlich ein Kanalnetz voraus. Den-

14 Vgl. etwa Justin Jennings: *Globalizations and the Ancient World*, Cambridge 2014.

15 Vgl. Stuart Alexander Rockefeller: *Flow*, in: *Current Anthropology* Bd. 52, Nr. 4 (2011), S. 557–578.

16 Vgl. auch Heft VII/4 (Winter 2013) der Zeitschrift für Ideengeschichte. Zum sozialtheoretischen Hintergrund einfürend Jens Beckert: Soziologische Netzwerkanalyse, in: Dirk Käsler (Hg.): Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne, München 2005, S. 286–312; sowie umfassend David Easley/John Kleinberg: Networks, Crowds and Markets. Reasoning about a Highly Connected World, Cambridge 2010.

noch kommt in der Figur der *Vernetzung* eine etwas andere Bildvision zum Ausdruck.¹⁶ Während Zirkulation voraussetzt, dass immer irgendetwas in Bewegung ist, kann ein Netz im Zustand der Virtualität verharren. Es erträgt zeitliche und räumliche Diskontinuität: Ein Kommunikationsnetzwerk unter Gelehrten kann schlummern; durch einen Brief oder ein Treffen wird es erneut aktiviert. Räumlich ist das Netz durch drei Unterscheidungen komplexer strukturiert als der Fließkreislauf: Verbindungen vs. leere Zwischenräume, Zentren vs. Peripherien (bzw. Knotenpunkte von unterschiedlicher Verarbeitungskapazität), hierarchisch höhere Netze von größerer Reichweite vs. lokale Netze. Das Netz oder Netzwerk bleibt die analytisch ergiebigste Denkfigur des Globalen, auch deshalb, weil die Möglichkeit stabilerer Systembildungen durch institutionelle Härtung von Netzzusammenhängen anschließbar ist. Über den transitiven Begriff des Vernetzens wird intentionales Handeln eingeschlossen: kein Netzwerk ohne *networkers*.

(4) Der Offenheit von Expansionen und auch von vielen Arten der Netzwerkbildung, die an ihren frontierartigen Rändern Externes inkorporieren und oft geradezu verschlingen, steht in der Imagologie des Globalen die *Verdichtung* gegenüber. Globalisierung kann sowohl als Extensivierung wie als Intensivierung gedacht werden; das Verhältnis der beiden Tendenzen zueinander ist bisher theoretisch wenig reflektiert worden. *Verdichtung* bedeutet zum Beispiel die Multiplizierung von Elementen und der Beziehungen zwischen ihnen in einer endlichen Welt, die Verkürzung von Abständen, die Beschleunigung und Frequenzzunahme von Kontakten, die Kompression von Ursache-Wirkungs-Ketten. All dies wird von Globalisierungseuphorikern als Steigerung von *One world*-Erfahrungen und erhöhtem Zugang zu Ressourcen und Lebenschancen gefeiert, von Kritikern als klaustrophobe Unentrinnbarkeit verdammt. Verdichtung ist relativ einfach beschreibbar; sofern es sie gibt, sagen schon Statistiken eine Menge aus, für die neuzeitliche Ideen- und Wissensgeschichte etwa solche von Buchproduktion und Buchhandel. Schwieriger ist es, die Folgen von Verdichtung zu verstehen: Was bedeutet es, wenn die Menschen über Nationen- und Kulturgrenzen hinweg immer mehr voneinander wissen? Lineare Aufklärungsnarrative, die Wissen und

Vernünftigkeit Hand in Hand voranschreiten sehen, überzeugen ebenso wenig wie düstere «Orientalismus»-Diagnosen.

(5) *Standardisierung* und *Universalisierung* sind zu Grundfiguren einer globalen Teleologie geworden (wobei die heute übliche Perhorreszierung jeglichen teleologischen Denkens einer frischen philosophischen Prüfung bedürfte). Damit sind nur noch selten schlichte Konvergenzannahmen gemeint: Dass als Folge von Informationstechnologie und globalem Kapitalismus die Verhältnisse auf der Welt in mancher Hinsicht immer ähnlicher werden (und in anderer nicht), trifft offensichtlich zu. Vielmehr richtet sich das Interesse vor allem auf zweierlei: zum einen auf die Herausbildung weltgesellschaftlicher Rechtsnormen, an erster Stelle der heute ausgiebig diskutierten Menschenrechte, zum anderen auf die Entstehung von Systemen technisch-ökonomischer Koordination, etwa einer einheitlichen Weltzeit oder von Regularien des internationalen Zahlungsverkehrs. Auch die Universalisierung von Leistungswettbewerb – von sportlichen Weltrekorden bis zum Shanghai-Ranking der Universitäten – gehört hierher.¹⁷ Die Denkfigur der Standardisierung sieht ausdrücklich von Konvergenzvermutungen ab; sie setzt nicht voraus, dass sich die einzelnen Einheiten intrinsisch auf ein gemeinsames Fortschrittsziel hin verändern: Ein nordkoreanischer Olympiasieg ist ebenso legitim wie ein norwegischer. Globale Referenzräume sind auf einer Ebene von eigener Autonomie angesiedelt. Dies gilt zum Beispiel für die erst nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur in den Naturwissenschaften allgemein durchgesetzten Konventionen von kulturell neutraler Wissenschaftlichkeit: In allen Ländern der Welt praktiziert man die «deutsche» Fußnote. Kennt die Ideengeschichte solche Referenzräume? Am ehesten vielleicht als literarische («Weltliteratur»), philosophische und überhaupt textliche Kanons, deren Definition durch das 1992 ins Leben gerufene «Weltdokumentenerbe» (Memory of the World) der UNESCO, das übrigens auch auditive Dokumente enthält, amtliche Autorität gewonnen hat.

(6) Nimmt man den ursprünglichen kritischen Impuls von Globalgeschichte ernst, dann reduziert sie sich nicht auf die Genese der allseits integrierten Gegenwart. Eine spannungsarm voranschleichende Auffüllung und Verdichtung des Planeten – immer

17 Vgl. Bettina Heintz / Tobias Werron: Wie ist Globalisierung möglich? Zur Entstehung globaler Vergleichshorizonte am Beispiel von Wissenschaft und Sport, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Bd. 63, Nr. 3 (2011), S. 359-394.

- 18 Auch zwei der größten Praktiker von Globalgeschichte haben diese Gefahr nicht ganz vermeiden können: John R. McNeill/William H. McNeill: *The Human Web. A Bird's-Eye View of World History*, New York/London 2003.
- 19 Vgl. abseits des globalisierungstheoretischen Mainstreams die auch historisch fundierte Analyse von Jean-François Bayart: *Le gouvernement du monde*, Paris 2004.
- 20 Es ginge hier vor allem um Einflüsse asiatischen Denkens auf Europa, jenseits bekannter Fälle wie Leibniz und Schopenhauer. Vgl. auch Hans Belting: *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008.
- 21 Zuletzt etwa Andrew Pettegree: *The Invention of News. How the World Came to Know About Itself*, New Haven, CT / London 2014.
- 22 Eine zentrale Frage bei A. G. Hopkins (Hg.): *Globalization in World History*, London 2002.
- 23 Als kritische Übersicht vgl. Peter Kramper: *Warum Europa? Konturen einer globalgeschichtlichen Forschungskontroverse*, in: *Neue Politische Literatur*, Bd. 54, Nr. 1 (2009), S. 9–46.

mehr Menschen haben immer mehr miteinander zu tun – wäre eine Rahmenerzählung von bedenklicher Trivialität.¹⁸ Deshalb bleibt aus den Dependenz- und Weltsystemtheorien der 1970er-Jahre die Denkfigur der räumlichen *Asymmetrie* von Macht wichtig, anders gesagt, von Überwältigung und Widerstand. Sozialer Ungleichheit innerhalb nationaler Gesellschaften entspricht auf internationaler Ebene das Gefälle zwischen Reichen und Armen, zwischen Starken und Schwachen. Da sich, anders als simple Erwartungen mancher Globalisierungstheoretiker erwarten ließen, die geopolitische Lage auf der Welt keineswegs vereinfacht und harmonisiert hat und zum Beispiel von einer Pax Americana keine Rede mehr sein kann, muss eher mit einer Vielzahl von regionalen Asymmetrien und Konflikten gerechnet werden.¹⁹ Die Diskussion darüber, wie die Ideengeschichte, besonders für das Zeitalter der europäischen Welt dominanz, auf solche konfliktreiche Pluralität reagiert, beginnt erst.²⁰ Jedenfalls reichen die verbreiteten Dichotomien von Okzident/Orient, Ideenexport/Ideenimport oder Verwestlichung/*local knowledge* nicht länger aus.

Ideenordnungen

Anders als die üblichen Geschichten von Globalisierung, kann globale Ideengeschichte keine Fortschrittsgeschichte sein. Vielmehr ist sie dies nur in dem äußerlichen Sinne, dass die technische Verbesserung von Kommunikationsmitteln im Laufe der Jahrhunderte die Chancen erhöht hat, Ideen fern von ihrem Ursprungsort bekannt und wirksam werden zu lassen.²¹ Sie vermeidet damit das notorische Problem, sich entscheiden zu müssen, wann Latenz- und Frühformen in die «eigentliche» Globalisierung übergingen.²²

Die Globalifizierung der Geschichtsschreibung begann in einer paradoxen Situation. Kaum hatte das 1979 von Jean-François Lyotard angeratene Mißtrauen gegenüber langbögigen Konstruktionen mit Erklärungsanspruch, den berühmten *métarécits*, in den 1980er-Jahren unter Historikerinnen und Historikern selbstkritische Resonanz gefunden, da tauchten die ersten Versuche auf, das umstrittenste aller Großnarrative in der *longue durée*, das vom Aufstieg des «Westens», in weniger triumphalistischer Akzentuierung neu zu erzählen.²³ Der zu erwartende Streit zwischen Mi-

kro- und Makrohinsichten blieb allerdings aus. Die neue anti-eurozentrische Globalgeschichte war auf ihre Weise zeitgeistnah und modernisierungskritisch. Auch einigte man sich bald auf den salvatorischen Kompromiss, mit dem Soziologen Roland Robertson von *glocalization* zu sprechen,²⁴ und favorisierte die These, die zuerst von dem australischen Wirtschaftshistoriker Eric L. Jones vorgetragen wurde, Europa habe seinen neuzeitlichen Erfolg im Wesentlichen kontingenten Ursachen zu verdanken, es habe einfach Glück gehabt.²⁵

Die globale Ideengeschichte ist von solchen Problemen weniger betroffen. Die «lokale» Spezifik des einzelnen Textes, der sorgfältiger Interpretation bedarf, und der einzelnen Biographie bleibt ihr unterhintergebares Fundament. Eine Ideengeschichte der großen epistemischen Formationen oder auch nur der übermächtigen Strömungen und Tendenzen, als deren bloße Exempla die Texte erscheinen, hat an Überzeugungskraft verloren. Der Ideengeschichte fehlen zumindest bis zum Ende des 19. Jahrhunderts Makrokonstrukte in Analogie zu «Weltwirtschaft», «globalem Migrationssystem» oder «internationaler Ordnung». Im 20. Jahrhundert bietet die international immer einheitlicher organisierte und auf universale Qualitätsmaßstäbe und Wettbewerbsparameter (Preise, Rankings) bezogene Wissenschaft erstmals eine globale Ordnung der Wissensproduktion. Sie aber fällt nach allgemeiner Übereinkunft in die Domäne der Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, nicht in die der Ideengeschichte.²⁶

24 Roland Robertson: Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity, in: Mike Featherstone / Scott Lash / Roland Robertson (Hg.): Global Modernities, London 1995, S. 25-44.

25 Eric L. Jones: The European Miracle. Environments, Economies and Geopolitics in the History of Europe and Asia, Cambridge 1981.

26 Jedoch durchaus in die der Geschichte der Literatur, vgl. das Pionierwerk Pascale Casanova: La république mondiale des lettres, Paris 1999.

Abgründe des Universalismus

P. C. Chang entgrenzt die Menschenrechte

An einem Sonntagnachmittag im Februar 1947 lud Eleanor Roosevelt drei erlesene Gäste zum Tee in ihr Apartment am Washington Square. Sie war die Vorsitzende der neu gegründeten UN-Menschenrechtskommission unter dem Dach des Wirtschafts- und Sozialrats der Vereinten Nationen, die die Aufgabe hatte, einen internationalen Menschenrechtskodex zu erarbeiten. Im Verlauf ihres Wirkens brachte die Kommission drei Dokumente hervor; das erste davon war die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR). In den unmittelbaren Nachkriegsjahren hielten die UN-Mitgliedstaaten ein solches Schriftstück für wichtig und geboten, weil sie sich weitgehend einig waren, dass die Welt allgemeiner moralischer Grundsätze bedurfte, um das Handeln von Staaten und Nationen an Regeln zu binden und künftige Aggressionen zwischen ihnen zu verhindern. Völlige Uneinigkeit bestand jedoch in der Frage, wie ein solches Dokument aussehen sollte. Sollte es sich der Sprache der Grundrechteerklärung von Virginia (1776) oder der Bill of Rights der Vereinigten Staaten (1791) bedienen? Sollte man sich an den Text der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789) halten? Seit Juni 1946, als die Menschenrechtskommission einberufen wurde, hatte es zahlreiche Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten gegeben. Im Rückblick erscheint es als ein reines Wunder, dass die 18-köpfige Kommission schließlich den Text der Allgemeinen Menschenrechtserklärung hervorbrachte, der keine zwei Jahre nach dem ersten Zusammentreten der Arbeitsgruppe von der UN-Vollversammlung verabschiedet werden sollte.

I.

Die drei Gäste, die Eleanor Roosevelt an jenem historischen Nachmittag in ihrem New Yorker Apartment empfing, waren der Stellvertretende Vorsitzende der Menschenrechtskommission, der chinesische UN-Delegierte P. C. Chang (1892-1957), der libanesische Delegierte Charles Malik (1906-1987), Berichterstatter der Kommission, sowie der Direktor der Abteilung für Menschenrechte im Sekretariat der Vereinten Nationen, der kanadische Juraprofessor John Humphrey (1905-1995). Als Vorsitzende der Menschenrechtskommission wollte Roosevelt mit deren wichtigsten Mitgliedern ein Vorgespräch darüber führen, wie ein erster Entwurf

der AEMR zu bewerkstelligen wäre. Wie sie und Humphrey bald merkten, waren Chang und Malik in praktisch jeder philosophischen Frage über Kreuz, wobei der libanesische Christ Malik die westliche Tradition hochhielt, während Chang für einen säkularen Pluralismus plädierte. In ihren Erinnerungen hielt Roosevelt einen interessanten Moment dieses Gesprächs fest:

«Dr. Chang war ein Pluralist, der sich auf charmante Weise darüber ausließ, dass es mehr als nur eine letzte Wirklichkeit gebe. Die Erklärung der Menschenrechte, sagte er, sollte über eine bloße Widerspiegelung westlicher Vorstellungen hinausgehen, sodass Dr. Humphrey eklektisch an die Sache würde herangehen müssen. Diese Anmerkung, an Dr. Humphrey gerichtet, galt in Wirklichkeit Dr. Malik, dem sie auch prompt eine Erwiderung entlockte, bei der er zu einer ausführlichen Erläuterung der Philosophie von Thomas Aquinas ansetzte. Dr. Humphrey griff dieses Thema begeistert auf, und ich erinnere mich noch, wie Dr. Chang an einem Punkt vorschlug, dass das Sekretariat gut daran täte, ein paar Monate lang die Grundlagen des Konfuzianismus zu studieren! Zu diesem Zeitpunkt konnte ich ihnen schon nicht mehr folgen, so abgehoben war die Diskussion geworden, also schenkte ich einfach Tee nach und lehnte mich zurück, um mich von dem Gespräch dieser gelehrten Herren unterhalten zu lassen.»¹

In solcher Ungewissheit begann der Prozess jahrelanger Diskussionen und intellektueller Arbeit, der zur Entstehung des internationalen Menschenrechtskodex führen sollte. Bei der geschilderten Szene fällt freilich die Abwesenheit des französischen UN-Delegierten René Cassin auf, der später für seine maßgebliche Rolle bei der Formulierung der Menschenrechtserklärung mit dem Friedensnobelpreis geehrt wurde. Natürlich würde niemand die Rolle des Franzosen im Redaktionsausschuss infrage stellen wollen. Dennoch ist man verwundert über den hartnäckigen Fehler, der sich auf der offiziellen Website des Nobelpreiskomitees in der Vita René Cassins findet:

«Er war Mitglied der UN-Menschenrechtskommission seit ihrer Einberufung 1946; *ihr Stellvertretender Vorsitzender zwischen 1946 und 1955*, ein Zeitraum, der Eleanor Roosevelts Vorsitz umfasste

1 Eleanor Roosevelt: The Autobiography of Eleanor Roosevelt [1961], New York 1992, S. 317. Humphreys Tagebuch bestätigt die Geschichte: «Es wurde ziemlich viel gesprochen, ohne dass wir weiterkamen. Dann schlug Chang nach einer weiteren Tasse Tee vor, ich sollte meine sonstigen Verpflichtungen für sechs Monate auf Eis legen und die chinesische Philosophie studieren, um danach vielleicht einen Text für den Redaktionsausschuss vorbereiten zu können. Auf diese Weise wollte er zum Ausdruck bringen, dass der westliche Einfluss zu stark sein könnte, wobei er Malik ansah, als er dies sagte. Auch in der Kommission hatte er bereits auf die Wichtigkeit einer historischen Perspektivierung gepocht. Es wurden dann noch einige weitere Aspekte vor allem philosophischer Natur diskutiert, wobei Mrs. Roosevelt wenig sagte und weiter Tee nachschenkte.» Vgl. John P. Humphrey: Human Rights and the United Nations. A Great Adventure, Dobbs Ferry, NY 1984, S. 29.

² Meine Hervorhebung, vgl. http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1968/cassin-bio.html#not_1 [Stand 28.8.2014].

(1946–1953); ihr Vorsitzender von 1955 bis 1957; und 1959 wieder Stellvertretender Vorsitzender. Als das Arbeitstier der Kommission war er der Hauptverantwortliche für den Entwurf der Menschenrechtserklärung, die am 10. Dezember 1948 von der UN-Generalversammlung verabschiedet wurde.»²

In Wirklichkeit wurde den UN-Protokollen zufolge 1946 Dr. P. C. Chang – und nicht René Cassin – zum Stellvertretenden Vorsitzenden der UN-Menschenrechtskommission gewählt. Aber warum sollte man einem solchen kleinen biographischen Detail so viel Bedeutung schenken? Nicht um einen schlichten sachlichen Fehler zu korrigieren, sondern weil die grundlose Fehlzuschreibung der prominenten Stellvertreterfunktion unsere Aufmerksamkeit auf ein wesentlich größeres Problem in unserem Verständnis der Universalität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte lenkt, nämlich auf das Problem der Gleichsetzung ihrer Allgemeinheit mit Westernisierung. Seit vielen Jahren wird die AEMR lediglich als ein westliches Dokument betrachtet. Dafür ist häufig auch die Annahme einer maßgeblichen Rolle René Cassins bei der Ausarbeitung der ersten Entwurfsfassungen von entscheidender Bedeutung. Tatsächlich aber war jedenfalls in der Anfangsphase der Einfluss des kulturellen Grenzgängers P. C. Chang weitaus größer. Und wie wir Eleanor Roosevelts Memoiren entnehmen, war es gerade der Ausgangspunkt von P. C. Changs Wirken in der Menschenrechtskommission, als ihr Stellvertretender Vorsitzender eine solche Gleichsetzung zurückzuweisen. Damit drängt sich die Frage auf: Ist die AEMR Changs Vision gerecht geworden?

II.

Es war Changs erklärtes Ziel, «Menschenrechte» zu einem universalen Prinzip zu machen, das allgemeiner sein sollte als je zuvor. Die Grundlagen dieses Universalismus siedelte er irgendwo zwischen dem klassischen chinesischen Denken und den Ideen der europäischen Aufklärung an, deren Wege sich im 18. Jahrhundert gekreuzt hatten und die nunmehr, nach dem Zweiten Weltkrieg, ihre Verbindung erneuern sollten. Nach seiner Wahl zum Stellvertretenden Vorsitzenden setzte er sich energisch für eine erneute Öffnung der Kommunikationsräume jener radikal verschiedenen



philosophischen Traditionen ein. Doch handelte es sich dabei in meinen Augen um ein *intellektuell prekäres* Fundament; einerseits deshalb, weil Chang etwas erreichen wollte, was zu seiner Zeit kaum vorstellbar war – und in unserer immer noch undenkbar ist; andererseits, weil das, was er in seiner Mitarbeit an der Ausformulierung der AEMR dann doch davon einbringen konnte, gerade aufgrund der Anonymität dieses Dokumentes aus dem Gedächtnis der Menschen entschwunden ist.

P. C. Chang (oder Zhang Pengchun in der Pinyin-Umschrift) wurde am 22. April 1892 in Tianjin geboren. Er war der jüngere Bruder des zwanzig Jahre älteren P. L. Chang (Zhang Boling), der die Nankai-Universität gegründet hatte und einer der führenden Pädagogen der Republik China war. Beide Brüder studierten an der Columbia University. P. C. Chang ging 1910 in die Vereinigten Staaten und schrieb sich zunächst an der Clark University in Worcester, Massachusetts, ein. Nach seinem Collegeabschluss absolvierte er von 1914 bis 1915 am Teacher's College der Columbia University ein Doppelstudium in Literatur und Erziehungswissenschaft. Mit dem Magisterabschluss in der Tasche unterrichtete er in China, kehrte jedoch 1916 an die Columbia University zurück, um dort 1924 in Pädagogik zu promovieren. In New York kam sein kreatives Talent zur Entfaltung, wie die Zahl der Theaterstücke anzeigt, die er in dieser Zeit schrieb oder aufführte, etwa *The Intruder*, *The Man in Gray* und *The Awakening*. Interessanterwei-

**P. C. Chang (1892–1957),
Pädagoge, Bühnenautor,
Diplomat und universaler
Menschenrechtstheoretiker**

- 3 Vgl. Mary Ann Glendon: *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York 2002, S. 147. Chang übersetzte zahlreiche europäische und amerikanische Theaterstücke und arbeitete darüber hinaus mit dem chinesischen Dramatiker Cao Yu zusammen. Zudem wirkte er als Unterstützer und Dolmetscher von Mei Lanfang, einem der großen Stars der Pekingoper, der in den 1930er-Jahren auf Tourneen durch Amerika und die UdSSR ging. Vgl. Cui Guoliang/Cui Hong (Hg.): *Zhang Pengchun lun jiaoyu yu xiju yishu* [P. C. Chang über Pädagogik und die Kunst des Theaters], Tianjin 2004, S. 615-710.
- 4 Chang schied 1952 aufgrund eines Herzleidens aus dem Dienst für die Vereinten Nationen aus und starb 1957.
- 5 John Humphrey: *On the Edge of Greatness. The Diaries of John Humphrey, First Director of the United Nations Division of Human Rights* (hg. von A. J. Hobbins), 4 Bde., Montreal 2000, Bd. 1, S. 88.

se war Chang der erste, der den dramatischen Stoff *Mu Lan* auf Englisch inszenierte: Die Uraufführung fand 1921 im Cort Theatre am Broadway statt, ein halbes Jahrhundert, bevor sich Maxine Hong Kingston die Geschichte in *Die Schwertkämpferin* (*The Woman Warrior*) anverwandelte und die Disney-Studios ihren Film über das sagenhafte junge chinesische Mädchen drehten, das in männlicher Verkleidung als Generalin in die Schlacht zieht. Chang adaptierte den historischen Balladenstoff auf Einladung des bekannten chinesischen Dramatikers Hong Shen für eine Broadway-Produktion, mit der Spenden zur Bekämpfung einer Hungersnot in China eingeworben werden sollten; das Stück wurde von der *New York Times* und vom *Christian Science Monitor* wohlwollend besprochen.³

Nach der Promotion setzte Chang seine akademische Karriere in China fort. Wie die Karriere vieler seiner Freunde und anderer Wissenschaftler fand auch Changs Laufbahn als Pädagoge und Bühnenautor am 30. Juli 1937 ein abruptes Ende, als seine Universität – die Nankai-Universität in Tianjin – von der japanischen Armee bombardiert und zerstört wurde. Nachdem er aus dem besetzten Gebiet geflohen war, wurde Chang von der chinesischen Regierung nach England und in die Vereinigten Staaten entsandt, um internationale Unterstützung für Chinas Kampf gegen Japans imperiale Aggression zu mobilisieren. Zwischen 1940 und 1942 war er Sondergesandter in der neutralen Türkei, wo er sich für die wechselseitigen Einflüsse zwischen der arabischen und der chinesischen Kultur und die Beziehung des Konfuzianismus zum Islam zu interessieren begann. Von 1942 bis 1945 diente er in einem weiteren neutralen Land, in Chile, als chinesischer Botschafter. Als sich der Zweite Weltkrieg dem Ende zuneigte, schickte ihn seine Regierung als Vertreter der Republik China zur Konferenz von San Francisco, auf der die Gründung der Vereinten Nationen vorbereitet wurde.

In der UNO entwickelte sich Chang rasch zu einem einflussreichen Mitglied des Wirtschafts- und Sozialrats.⁴ Seinen Kollegen galt er als eindrucksvolle intellektuelle Gestalt. John Humphrey hielt am 4. Dezember 1948 in seinem Tagebuch fest: «An intellektueller Statur überragt er [Chang] alle anderen Mitglieder der Kommission».⁵ Changs Wirken prägte die Kommission so stark,

dass ein Forscher sich zu der Behauptung veranlasst sah, Chang habe mehr als irgendein anderes Kommissionsmitglied dazu beigetragen, der Allgemeinen Erklärung einen allgemeinen statt einen ausschließlich westlichen Charakter zu verleihen.⁶ Die jüngere Forschung hat weiteres Licht auf die wichtige Rolle geworfen, die P.C.Chang und andere nichtwestliche Delegierte bei ihrer Ausformulierung spielten.⁷

Wie erreichte Chang dies? Allem Anschein nach bemühte er sich unermüdlich, Gemeinsamkeiten zwischen konkurrierenden Universalien der chinesischen und der europäischen philosophischen Tradition herauszuarbeiten. Seine Methode bestand in einer sprach- und traditionsübergreifenden Neuaneignung von Ideen, einem permanenten Hin- und Herwandern, um eine universelle Grundlage für die Menschenrechte zu erschließen. Er überschritt dazu die begrifflichen Schwellen der Sprachen, um es mit dem alten Problem der Inkommensurabilität aufzunehmen: Bedeutet die Idee des «Menschlichen» im Englischen dasselbe wie in einer Sprache, die keine Wurzeln oder philosophischen Traditionen mit ihm gemeinsam hat?⁸ Auf der einen Seite geht Chang pragmatisch an die Frage der kulturellen Differenz und der fehlenden gemeinsamen Maßstäbe heran, um einen Konsens zwischen den in der Menschenrechtskommission vertretenen Mitgliedstaaten zu erzielen. Auf der anderen, philosophisch interessanteren jedoch setzt er mittels eines Verfahrens des intellektuellen Überzeugens und der Übersetzung, das ein unbeirrtes Festhalten an der Vision des Universalismus erfordert, auf interkulturelle Vergleichbarkeit.

Dieser Universalismus zeigte sich schon früh an einem der interessantesten Eingriffe, die Chang an Cassins Entwurf der AEMR vornahm. Cassins Version basierte auf einem ersten Entwurf, den Humphrey formuliert hatte. Artikel 1 von Cassins Fassung lautete: «Alle Menschen sind als Angehörige einer einzigen Familie frei, verfügen über gleiche Würde und gleiche Rechte und sollen einander als Brüder ansehen.»⁹ Am 17. Juni 1947 stellte Cassin diesen Entwurf dem Redaktionsausschuss vor, der den Wortlaut von Artikel 1 daraufhin wie folgt abänderte: «Alle Menschen sind Brüder. Vernunftbegabt und einer Familie angehörig, sind sie frei und gleich an Würde und Rechten.» Im Zuge dieser Diskussi-

6 Sumner B. Twiss: Confucian Contributions to the Universal Declaration of Human Rights. A Historical and Philosophical Perspective, in: Arvind Sharma (Hg.): *The World's Religions After September 11*, Bd. 2: Religion and Human Rights, Westport, CT/London 2009, S. 102.

7 Die wichtigsten Beiträge sind: M.A. Glendon: *A World Made New* (wie Fn. 3); Johannes Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, Philadelphia 1999; Pierre-Etienne Will in: ders./Mireille Delmas-Marty (Hg.): *La Chine et la démocratie. Tradition, droit, institutions*, Paris 2007; sowie mein Aufsatz: *Shadows of Universalism. The Untold Story of Human Rights Around 1948*, in: *Critical Inquiry* 40 (2014), S. 385–417.

8 Ich habe das Verhältnis von Übersetzung und Universalismus an anderer Stelle analysiert; vgl. etwa Lydia H. Liu (Hg.): *Tokens of Exchange. The Problem of Translation in Global Circulations*, Durham, NC 1999.

9 Vgl. Glendon: *The «Cassin Draft»*, in: *A World Made New*, S. 276.

- 10 UN Economic and Social Council, the Commission on Human Rights, Drafting Committee, First Session, Summary Record of the 8th Meeting, 20 June 1947. E/CN.4/AC.1/SR.8, S. 2. Changs paläographische Lesart dieses chinesischen Schriftzeichens stützte sich auf das *Shuowen jiezi* (25–220 u. Z.), das erste Verzeichnis chinesischer Schriftzeichen, das der Lexikograph Xu Shen (ca. 58–ca. 147) aus der Han-Dynastie zusammengestellt hatte.
- 11 UN General Assembly, the 91st Meeting of the Third Committee, October 2, 1948, Summary Report, A/C.3/SR.91, S. 48. Ein Auszug aus dieser Rede findet sich in: Stephen C. Angle/Marina Svensson (Hg.): *The Chinese Human Rights Reader. Documents and Commentary, 1900–2000*, Armonk, NY 2001, S. 207f.
- 12 UN General Assembly, the 95th Meeting of the Third Committee, October 6, 1948, Summary Report, A/C.3/SR.95, S. 87.

on schlug Chang vor, dass sich Artikel 1 neben der «Vernunft» noch auf eine weitere zentrale menschliche Eigenschaft beziehen sollte – und brachte eine wörtliche Übersetzung des Begriffs ins Spiel, an den er in diesem Zusammenhang dachte. Auf Englisch lautete sie «two-man-mindedness» und gab das Mandarin-Schriftzeichen 仁 (lies: *ren*) wieder.¹⁰ Mit der Interpretation von *ren* als «Zweier-Menschen-Bewusstheit» – einer unbeholfenen wörtlichen Übersetzung –, ausgehend von den separaten Bestandteilen der Wurzel 人 für «Mensch» und des Zeichens 二 für die Zahl «zwei» in diesem zusammengesetzten Schriftzeichen, versuchte Chang, den Begriff des «Menschen» für die Menschenrechte neu zu definieren, indem er ihn in der ursprünglichen Pluralität der Menschheit statt im Begriff des Individuums verankerte.

Vor der UN-Generalversammlung erklärte Chang, warum es ihm wichtig erschien, den «menschlichen» Aspekt der Menschenrechte gegenüber ihrem «Rechtsaspekt» zu betonen: nämlich deshalb, weil «sich ein menschliches Wesen permanent anderer Menschen, in deren Gesellschaft es lebte, bewusst sein müsse. Ein langwieriger Bildungsprozess sei vonnöten, bevor Männer und Frauen den ganzen Wert und die ganzen Verpflichtungen der Rechte erfassten, die ihnen in der Erklärung zugesprochen würden; erst wenn dieses Stadium erreicht sei, könnten diese Rechte in der Praxis verwirklicht werden.»¹¹ Nach seinem Verständnis musste die «Humanisierung der Menschen» durch Erziehung und Bildung ihrer Berufung auf Rechte vorausgehen. Dieser konfuzianische Vorrang der Unterweisung verrät ein ganz anderes Verständnis von Menschenrechten, als Cassin oder Malik es an den Tag legten. Während einer der Debatten in der UN-Generalversammlung wies Chang darauf hin, dass «das Ziel der Vereinten Nationen nicht darin bestehe, den egoistischen Nutzen des Individuums sicherzustellen, sondern in dem Versuch, den moralischen Rang des Menschen zu erhöhen. Es sei notwendig, die Pflichten des Individuums zu verkünden, da es ein Bewusstsein seiner Pflichten sei, das es dem Menschen ermögliche, einen hohen moralischen Standard zu erreichen.»¹²

Indes ließen sich weder im Englischen noch im Französischen Entsprechungen zu dem klassischen konfuzianischen Begriff *ren* finden, die Chang dabei geholfen hätten, die Bedeutung dieser

wichtigen Idee zu erläutern. Im Spagat zwischen zwei geistigen Traditionen sah sich Chang in der wenig beneidenswerten Lage, mit irreführenden englischen Begriffen wie «sympathy» (Mitgefühl) oder «consciousness of his fellow men» (Bewusstsein seiner Mitmenschen) zu umschreiben, worum es ihm ging.¹³ Dieser Versuch misslang und verfehlte ganz offensichtlich jede Wirkung bei Cassin, Roosevelt und den anderen Mitgliedern des Redaktionsausschusses – die Changs Vorschlag annahmen, aber übereinkamen, für das Schriftzeichen *ren* das Wort «Gewissen» zu verwenden. Der Begriff «Gewissen» wurde umgehend der «Vernunft» zur Seite gestellt, sodass die zweite Zeile von Artikel 1 wie folgt beginnt: «Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt...» Wie die Rechtswissenschaftlerin Mary Ann Glendon schreibt, «vernebelte diese unglückliche Wortwahl nicht nur den von Chang betonten Sinngehalt, sondern verlieh «Gewissen» auch noch einen alles andere als offensichtlichen Sinn, der sich ziemlich vom üblichen Gebrauch des Wortes in Wendungen wie «Gewissensfreiheit» unterscheidet.»¹⁴

Nicht alles aber geht beim Übersetzen verloren. Die Bewegung des Universalismus nimmt eigene, merkwürdige Wege und kann überraschend wieder zum Vorschein kommen. Betrachten wir die von den Vereinten Nationen erstellte chinesische Sprachversion der AEMR, dann stellen wir fest, dass sich der konfuzianische Begriff wieder in das Dokument hineingeschmuggelt hat, und zwar vermittelt über einen anderen Ausdruck, *liangxin*.¹⁵ Dieser Begriff ist aus den beiden Zeichen *liang* 良 für «ursprüngliche Natur»¹⁶ und *xin* 心 für «Geist/Herz» zusammengesetzt; der Ausdruck *liangxin* steht offen an der Stelle des «Gewissens» und deutet dieses Wort wieder zurück in Changs klassischen Terminus *ren*, um einen grundlegenden Sinn davon zu vermitteln, was ein menschliches Wesen zu einem moralischen macht – deutlicher, als es die Idee des «Gewissens» oder des «Mitgefühls» tut. Durch seine enge Verbindung zu *ren* in der konfuzianischen Moralphilosophie führt uns der Begriff *liangxin* zurück zu der pluralischen Gegebenheit der moralischen Existenz des Menschen – als der eines Menschen, der mit einem anderen in Beziehung steht –, die grundlegend für die Bildung der individuellen Psyche ist. Der Ausdruck *liangxin* wurde von dem chinesischen Philosophen Mengzi (auch Menzi-

13 UN Economic and Social Council, the Commission on Human Rights, Drafting Committee, First Session, Summary Record of the 8th Meeting, 20 June 1947. E/CN.4/AC.1/SR.8, S. 2.

14 Glendon: A World Made New, S. 67f.

15 Vgl. <http://www.un.org/zh/documents/udhr>.

16 Das Wort *liang* wird für gewöhnlich mit «angeborene Güte» erläutert, steht bei Mengzi jedoch für die ursprüngliche Natur des Menschen.

17 Englisch und Französisch sind die Arbeitssprachen der UN, als Amtssprachen kommen Russisch, Chinesisch, Arabisch und Spanisch hinzu, was in den offiziellen Dokumenten für eine ausgesprochen bunte, vielfältiger Interpretation zugängliche Sprachenlandschaft sorgt. Als der Text der AEMR 1948 von den Vereinten Nationen angenommen wurde, war er bereits in viele Sprachen übersetzt worden; mittlerweile sind es 389.

us, ca. 372–ca. 289 v. u. Z.) geprägt, um Konfuzius' Begriff *ren* zu erläutern. Bei Mengzi finden *ren* oder *renyi* und *liangxin* in einer Passage aus «Gaozi I» Erwähnung: «Kann man wirklich behaupten, der Geist des Menschen werde nicht durch *ren* und *yi* [Gerechtigkeit] gebildet? Die Art und Weise, wie ein Mensch seine *liangxin* [ursprüngliche Natur] verliert, gleicht der Art und Weise, wie Bäume mit Beilen und Spitzäxten kahlgeschlagen werden.» Die Beziehung zwischen *ren* und *liangxin* wurde später durch Philosophen der Song-Dynastie entfaltet, die eine neokonfuzianische Theorie der moralischen Personalität entwickeln wollten.

Obwohl sie in den englischen und französischen Fassungen völlig untergegangen ist, wurde Changs ursprüngliche Erläuterung von *ren* als «two-men-mindedness» – oder als der «plurale Mensch», wie meine Auslegung lauten würde – durch einen verwandten Begriff in der chinesischen Fassung der AEMR bewahrt.¹⁷

Das geschilderte Beispiel ist nur einer von zahlreichen Fällen, in denen der Text dieses bedeutenden Dokuments im Prozess seiner Formulierung der radikalen Mannigfaltigkeit und sprachenübergreifenden Pluralität der Philosophien und Kulturen der Welt ausgesetzt war. Was uns hier vor Augen steht, ist keinesfalls ein triviales textuelles Ereignis, sondern ein Universalisierungsprozess, der einen Meilenstein in der Geschichte des menschlichen Denkens darstellen dürfte.

III.

Die Geschichte dieser Universalisierung war mit der erfolgreichen Annahme der AEMR durch die UN-Vollversammlung am 10. Dezember 1948 nicht zu Ende. Als die Generalversammlung am 25. Oktober 1950 in Lake Success, New York, die fünfte Sitzung des Dritten Ausschusses eröffnete, entbrannte das Ringen um die mühsam errungene Allgemeinheit gleich wieder von Neuem. Bei dieser Gelegenheit brachten nämlich Großbritannien, Frankreich, Belgien und die Niederlande eine spezielle Kolonialklausel ein, mit der sie Kolonialgebiete und nichtselbstregierte Gebiete von der automatischen Anwendung der AEMR ausschließen wollten. Sie begründeten diese Klausel mit den kulturellen Unterschieden und vor allem mit dem «zivilisatorischen Standard» («standard of civilization»), der jene Differenzierung rechtfertige.

Auch der französische Delegierte René Cassin sprach sich für die Kolonialklausel aus. Das war eine überraschende Wende, war er doch bis dahin leidenschaftlichster Fürsprecher des Universalismus gewesen. Nun jedoch gab er auf Weisung der französischen Regierung die Position eines vorbehaltlosen Universalisten auf und warnte, der Menschenrechtspakt «würde zu Veränderungen führen, die im großstädtischen Frankreich mehrere Monate in Anspruch nehmen dürften, in den Überseeterritorien jedoch nur nach einem langen Zeitraum durchgeführt werden könnten, und dann auch nur unter Bedingungen, die die öffentliche Ordnung gefährdeten, da die Völker für solche Veränderungen noch nicht bereit wären. So oder so wären solche Maßnahmen mit dem Risiko verbunden, den menschlichen Fortschritt zu bremsen.»¹⁸

Die Allgemeinheit der Menschenrechte wird also durch den «zivilisatorischen Standard» relativiert, so dass selbst ein so herausragender Rechtswissenschaftler wie Cassin gleichzeitig als Universalist und als Kulturrelativist Position beziehen konnte – scheinbar ohne sich selbst zu widersprechen. Entlang dieser Linien entspann sich die Debatte über die Kolonialklausel: Der Kulturrelativismus wurde von den Vertretern der westlichen Demokratien hochgehalten, die zumeist Kolonialmächte waren – von der überwältigenden Mehrheit der Länder der Dritten Welt, standhaften Fürsprechern des Universalismus, aber abgelehnt.

Azmi Bey etwa, der Vertreter Ägyptens, merkte an, dass das Argument des kulturellen Relativismus «allzu sehr an die Hitler'sche Konzeption erinnerte, die die Menschheit in Gruppen von unterschiedlichem Wert aufteilte». Die irakische Delegierte Bedia Afnan fragte, so das Protokoll, «wie der Evolutionsgrad eines Volkes es daran hindern könne, sich der Rechte zu erfreuen, die [Cassins] eigenem Eingeständnis nach der menschlichen Natur innewohnen». Und der äthiopische Delegierte Imru Zelleke hob hervor: «Die Tatsache, dass bestimmte Länder im Vergleich mit anderen rückständig wären, rechtfertige es nicht, sie von dem Pakt auszuschließen. Der Grund für ihre Rückständigkeit bestehe vielmehr darin, dass man ihrer Bevölkerung die Möglichkeit, sich der Grundfreiheiten zu erfreuen, so lange vorenthalten habe.»¹⁹ Interessanterweise fand das Argument des Kulturrelativismus kaum Resonanz bei den UN-Delegierten des afro-asiatischen

18 UN General Assembly, 5th session of the Third Committee, 26 October 1950, A/C3/SR294, S. 152.

19 Ebd.

20 Damit soll nicht übersehen werden, dass sich andere, wie etwa Mohandas Gandhi, dem Rechtediskurs grundsätzlich verweigerten und stattdessen auf Pflichten und Verpflichtungen abhoben. Vgl. Mahatma Gandhi: Ein Brief an den Generaldirektor der UNESCO [vom 25. Mai 1947], in: Jacques Maritain (Hg.): Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium, Zürich 1951, S. 24f.

Blocks, die sich mit überwältigender Mehrheit für ein universalistisches Verständnis der Menschenrechte aussprachen.²⁰

Auch P. C. Chang brachte seine Kritik am Kulturrelativismus vor und widerlegte die Verteidigung der Kolonialklausel durch die europäischen Mächte Punkt für Punkt. Chang sah das Haupthindernis im klassischen «Zivilisationsstandard» und betonte dessen imperiale Logik und Ethnozentrismus. Um einen vollständigen Eindruck von seiner Argumentation zu vermitteln, zitiere ich einen längeren Auszug aus seiner Rede, wie sie in den offiziellen «Zusammenfassungen» der UN-Vollversammlung wiedergegeben ist:

«Der Punkt war jedoch, dass es zweifellos keinen Grund für die Annahme geben könne, die Völker der betreffenden Gebiete wünschten keine Menschenrechte.

Ein zweites Argument drehte sich um etwas, das man mit der Bezeichnung Zivilisationsniveaus geädelt hatte. Im Zuge der raschen Ausbreitung der Imperien im 19. Jahrhundert habe die Tendenz bestanden, die Bezeichnungen «imperiale Expansion» und «Zivilisation» gleichzusetzen. Zu dieser Zeit habe das Wort «Eingeborener» eine neue Bedeutung als Bezeichnung für Nichteuropäer angenommen, eine Definition, die, wie er [Chang] befürchtete, manch einem immer noch im Hinterkopf herumspukete. Zivilisation hätte im Wesentlichen europäische Herrschaft bedeutet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hätte sich allmählich eine Reaktion auf diese Haltung herausgebildet, und nach zwei Weltkriegen solle die Welt eine andere Vorstellung davon haben, was Zivilisation bedeute. Es stimme, dass es unterschiedliche Grade der technologischen und anderer Formen von Entwicklung gebe, was aber, wie die Charta eindeutig zeige, nicht bedeute, dass die weniger entwickelten Gegenden von Außenstehenden ausgebeutet werden dürften.»

Für Chang wurzelt die Logik des Kulturrelativismus im klassischen «standard of civilization». Dieser Zivilisationsbegriff wurde dazu benutzt, die imperiale Expansion und die europäische Herrschaft zu rechtfertigen, hatte aber seinerseits nach zwei Weltkriegen jegliche Legitimität verloren. Chang spitzt diese Beobachtungen weiter zu und analysiert die Kolonialherrschaft als Quelle universellen Leids.

Es gibt einige echte historische Einsichten in Changs sarkastischen Bemerkungen über Kolonialmächte, die zwangsläufig unter den moralischen Konsequenzen ihres eigenen Machtmissbrauchs leiden müssen, obwohl sie es doch sind, die die kolonisierten Völker unterjochen und ihnen Leid zufügen. Die Zurückweisung der Kolonialklausel war darum Teil einer größeren Mission für die neugegründeten Vereinten Nationen – der Mission nämlich, mit dem klassischen «Zivilisationsstandard» zu brechen, der Chang zufolge eine Quelle von Leid und Gewalt in der modernen Welt war. Changs Rede war geprägt von der dringlichen Überzeugung, der klassische «Zivilisationsstandard», der auf einer falschen Logik beruhte und blind für sein eigenes koloniales Erbe war, müsse so schnell wie möglich überwunden werden. Dieses Dringlichkeitsgefühl verweist auf eine ambitioniertere Vision von der Zukunft der Völkergemeinschaft, die über das unmittelbare Ziel der Dekolonisation einzelner Nationen hinausgeht. Chang ruft, kurz gesagt, die Vereinten Nationen dazu auf, die Grundvoraussetzungen der Zivilisation neu zu definieren, indem er einerseits die Logik des Fortschritts zurückweist und andererseits die Grundlagen moralischer Universalien neu durchdenkt.

Als die UN-Delegierten am 2. November 1950 in der UN-Generalversammlung mehrheitlich gegen die Aufnahme der Kolonialklausel in den Entwurf des Menschenrechtspakts stimmten, beschleunigten sie mit diesem historischen Votum eine politische Auseinandersetzung, die sich rückblickend als wegweisend erwiesen hat: In ihrem Rahmen kam es zu einer Annäherung von «Zivilisationsstandard» und Menschenrechtsdiskurs, die sich erstmals gegenseitig bedingten. Obwohl die Perspektiven jener Annäherung und wechselseitigen Bedingtheit seinerzeit ungewiss schienen, war doch deutlich, dass es dem afro-asiatischen Block in der UN um mehr ging als um das Anliegen der nationalen Selbstbestimmung, wie vielfach angemerkt worden ist. Die offiziellen Sitzungsberichte legen nahe, dass es den Vertretern jener Nationen vielmehr darum zu tun war, die Logik der «heiligen Aufgabe der Zivilisation» (*sacred trust of civilization*) zu untergraben. Wie ich nochmals betonen möchte, zwangen sie den klassischen «Zivilisationsstandard» zum ersten Mal zu einer Konfrontation mit dem Universalismus der Menschenrechte. Ich sehe nicht, wie

21 Samuel Moyn: *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, MA 2010, S. 98.

man die Herausbildung einer neuen diskursiven Struktur der Menschenrechte in der heutigen Welt auch nur im Ansatz verstehen kann, wenn man sich dieses historische Ereignis nicht bewusst macht.

Doch kam es im Herbst 1950 nicht nur zu einer unerwarteten Konfrontation zwischen dem klassischen «Zivilisationsstandard» und den allgemeinen Menschenrechten. Dieser außergewöhnliche Umbruch bewirkte darüber hinaus, dass sich der Menschenrechtsdiskurs der Nachkriegszeit in eine Richtung entwickelte, die auf den Vorrang der Selbstbestimmung hinauslief. Samuel Moyn schreibt zur Zuspitzung der Ereignisse: «Ob man diesen folgenreichen Tag feiert oder verflucht: Die Wiederanbindung der Menschenrechte an den Grundsatz der Selbstbestimmung betonte ihre notwendige Grundlage in Kollektivität und Souveränität als den wichtigsten ‚Schwellenrechten‘». ²¹ Wenn wir jedoch die Reihenfolge der Ereignisse analysieren, stellen wir fest, dass dieser verspätet hergestellte Zusammenhang der Menschenrechte mit dem Prinzip der Selbstbestimmung im Rückblick weniger eine Wiederanbindung als vielmehr eine *politische Neuerfindung* war, die aus einer Reihe von Konfrontationen zwischen dem klassischen «Zivilisationsstandard» und dem Diskurs der allgemeinen Menschenrechte hervorging. Die Folgen dieser Entwicklung sind natürlich unterschiedlich zu interpretieren, wie sie es schon immer waren. Nur scheint mir, dass wir für gewöhnlich der Frage der Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit von individuellen Rechten und Selbstbestimmung ein viel zu großes Gewicht beimessen, wobei wir die viel entscheidendere Rolle übersehen, die der klassische «Zivilisationsstandard» bei der Ausformulierung der Modalitäten ihrer (Un-)Vereinbarkeiten selbst gespielt hat.

Binnen einer Woche nach der Zurückweisung der Kolonialklausel begann die Kampagne zur Aufnahme des Rechts auf Selbstbestimmung in die Menschenrechtspakte und gewann rasch an Boden. Der Entwurf einer Resolution zur Selbstbestimmung wurde der Vollversammlung am 9. November 1950 offiziell vorgestellt und von den arabischen, afrikanischen, asiatischen und manchen lateinamerikanischen Staaten sowie sämtlichen kommunistischen Delegierten einhellig unterstützt. Diese Resolution, die zur Aufnahme der Formulierung «Alle Völker haben das Recht auf

Selbstbestimmung» in die späteren Menschenrechtspakte führte, wurde am darauffolgenden Tag gegen den Widerstand der Kolonialmächte verabschiedet. Mit ihrem gescheiterten Versuch der Durchsetzung einer Kolonialklausel zu dem Zweck, nichtselbstregierte Völker von der allgemeinen Anwendung der Menschenrechte auszuschließen, lehrten die europäischen Mächte den Rest der Welt, dass allgemeine Menschenrechte und Selbstbestimmung nicht getrennt werden können und dürfen.

Was können wir im Rückblick aus dieser Geschichte lernen? Erstens können wir das sprachenübergreifende Schmieden der Allgemeinheit in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte so lange nicht nachvollziehen, wie wir nicht bereit sind, die gedankliche Gleichsetzung von Universalismus und Westernisierung zu überwinden. Zweitens wurden die Menschenrechtsnormen der Nachkriegszeit durch die Zurückweisung des klassischen «Zivilisationsstandards» im internationalen Recht einem radikalen Wandel unterzogen. Und schließlich verdankte sich die Einbeziehung der Selbstbestimmung in die Idee der Menschenrechte nicht einem falschen Verständnis des europäischen Begriffs individueller Rechte. Sie war vielmehr das etwas überraschende Ergebnis eines abgestimmten Kampfes von P. C. Chang und anderen nichtwestlichen UN-Delegierten, um die schwer erkämpfte Universalität der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu verteidigen.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

«Wir müssen nicht immer nur auf Westfalen schauen ...»

Ein Gespräch mit Martti Koskenniemi und Anne Orford

Lange war es still gewesen um die Geschichte des internationalen Rechts. Als «Aschenputtel der Disziplin» hatte Georg Schwarzenberger die Völkerrechtsgeschichte 1952 bezeichnet. Die Jahrzehnte des Kalten Krieges waren auch für Geschichte und Theorie des Völkerrechts eine Eiszeit. Das hat sich seit der Jahrtausendwende geändert. Die Ernüchterung über die Unzulänglichkeiten der «Neuen Weltordnung», die nach 1989 vielerorts vollmundig annonciert worden war, brachte eine Wendung zur historischen Reflexion. Unter den Vorzeichen grundlegenden Wandels hat die Völkerrechtsgeschichte in den vergangenen zehn Jahren einen veritablen Boom erlebt. Die Herausbildung neuer internationaler Institutionen, die rasante Verbreitung internationaler und supranationaler Gerichte, neue Menschenrechtsregime und das Aufblühen des internationalen Strafrechts wurden schnell von Srebrenica, 9/11, dem transnationalen Terrorismus und der globalen Finanzkrise überschattet. Nicht nur die «Fragmentierung» der Völkerrechtsordnung erweist sich in Kollision und Wettbewerb normativer Systeme als Herausforderung – die Ordnungsmuster des Völkerrechts selbst werfen Fragen auf. Um zu verstehen, wo das Völkerrecht und seine Institutionen heute stehen und was damit anzufangen ist, wird gefragt, wie es geworden ist. In globaler Perspektive werden dabei auch die Spuren des europäischen Imperialismus unter die Lupe genommen. Der finnische Völkerrechtler Martti Koskenniemi, der der historischen Wende mit seinem *Gentle Civilizer of Nations* entscheidende Impulse gegeben hat, kann der neuerdings häufig geforderten Kontextualisierung seines Stoffes durchaus etwas abgewinnen, lehnt eine scharfe Trennung von Vergangenenem und Gegenwärtigem aber ab. Die australische Völkerrechtlerin Anne Orford geht noch einen Schritt weiter und ermutigt zum radikalen Anachronismus, der sich von genuin «juridischem Denken» leiten lässt. Unser Skype-Gespräch an einem Montag im August ist buchstäblich global. Ort- und zeitlos verbindet es drei Kontinente und beginnt zeitgleich und dennoch ungleichzeitig: frühmorgens in Ann Arbor, mittags in Helsinki, abends in Melbourne.



Martti Koskenniemi ist Direktor des Eric Castrén Institute for International Law and Human Rights. Seine erstmals 1989 publizierte Analyse des Völkerrechts als argumentative Praxis, inzwischen ein Klassiker der Disziplin, entlarvt das internationale Recht als Schauplatz politischer Entscheidung zwischen Apologie und Utopie, Idealismus und Realpolitik («From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument»). Sein zweites Buch («The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960», 2000) erzählt eine Ideengeschichte des Faches und bietet zugleich, aufgespannt zwischen biographischen Skizzen von Hans Kelsen, Hersch Lauterpacht, Hans Morgenthau und Carl Schmitt, eine historische Soziologie der Disziplin.

Mit dem Anschwellen der völkerrechtshistorischen Produktion aus juristischen Federn wächst auch die Zahl ihrer Kritiker. Ziemlich unzufrieden zeigte sich unlängst der Völkerrechtler und Historiker Jacob Katz Cogan. Entweder betreibe man da eine «internalistische» Nabelschau, die nur auf die Vorläufer des heutigen Rechts, seiner Institutionen und Akteure schaue und diese affirmativ zu begründen suche. Oder man verfolge kritische Agenden, die genau jene Fortschrittsnarrative zu dekonstruieren suchten, die vielen «Internalisten» lieb und teuer seien. Neuerdings widmen sich auch Historiker völkerrechtshistorischen Themen. Aber können umgekehrt auch Völkerrechtler Historiker sein? Und sollen sie das?

MK: Ich frage mich, ob das, was Völkerrechtler tun, wirklich so anders ist als das, was Historiker für ihre Herangehensweise halten. Ganz deutlich möchte ich der Annahme entgegenreten, dass die Zunft der Historiker eine «objektivere» Beziehung zur Welt habe als die Völkerrechtler und eine «wissenschaftlichere» Methode. Es ist wahr, dass viele von uns Juristen ein normatives Projekt haben. Aber auch Historiker haben ihre Projekte. Historiker und Juristen bemühen sich, zu verstehen, wie vergangene Konzepte wirkten. Und wir sind gleichermaßen interessiert an der Vergangenheit, die in der Gegenwart weiterwirkt – das ist ein politisches

Anne Orford schreckt vor disziplinären Grenzüberschreitungen nicht zurück. Ihre international viel beachteten Studien über Humanitäre Interventionen («Reading Humanitarian Intervention», 2003) und die völkerrechtliche Schutzverantwortung («International Authority and the Responsibility to Protect», 2011) schöpfen aus den Sozialwissenschaften und der Politischen Theorie, aus Geschichte und Philosophie. Den Herausforderungen, die das Völkerrecht in der Auseinandersetzung mit globaler Ungleichheit, Bürgerkriegen, humanitären Krisen und den dunklen Hinterlassenschaften des Kolonialismus zu meistern hat, versucht sie durch den Blick auf Politik, Poesie und Praxis ihrer Profession zu begegnen. Seit 1999 lehrt sie an der Universität Melbourne.



Interesse, könnte man sagen. Was mich verwundert, sind die Grenzen, die wir so gern ziehen: Völkerrecht als Geschichte, Geschichte des Völkerrechts, Ideengeschichte des Völkerrechts und der politischen Begriffe. Die besten Arbeiten in allen diesen Feldern haben immer diese Grenzen infrage gestellt. Ich denke heute, und da habe ich viel von Anne gelernt, dass sich alles um die Gegenwart dreht. Hier liegt unsere Obsession. Mit dem *Jetzt*. Mit *uns selbst*. Geschichte ist nur ein Set intellektueller Werkzeuge, ein Vokabular, um mit dieser Obsession umzugehen. Wenn wir das als Juristen tun, dann unterscheiden wir uns nicht sehr von Historikern.

AO: Die Unterscheidung, die ich zwischen historischen und juristischen Zugängen zur Vergangenheit zu machen versuche, demonstriert Mark Mazowers *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations* - in vielfacher Hinsicht eine sehr gehaltvolle Darstellung der frühen Phase der Vereinten Nationen, und dazu noch ein Buch mit einem der besten Titel, die man sich vorstellen kann. Mazower behandelt Schlüsseltexte, Strategiepapiere und Reden so, als hätten sie eine kohärente und statische Bedeutung, die auch die Position der Vereinten Nationen zu einem bestimmten Zeitpunkt wiedergibt. Eine Juristin

tritt an dasselbe Material anders heran. Als ich mit Archiven aus der frühen Phase der Vereinten Nationen arbeitete, wollte ich verstehen, wie bestimmte Texte zu der Zeit, als sie verfasst wurden, als politische Interventionen wirkten, wie ihnen eine Art vorwärtsgewandte institutionelle Gewalt verliehen wurde, wie sie re-interpretiert wurden. Für Mazower war dieser dynamische Gehalt von Texten oder Begriffen weniger offensichtlich. Doch Konzepte oder Argumente aus der Vergangenheit sind von größerer Bedeutung, wenn man sie als eine mögliche Quelle von Verpflichtungen in der Gegenwart versteht. Wenn man die Entscheidungen verstehen will, die der UN-Generalsekretär in den frühen Jahren der Dekolonialisierung getroffen hat, und die Weise, in der sie rationalisiert wurden, und wie diese Rationalisierungen tradiert wurden an die jeweils nächste Gruppe von Amtsträgern – dann geht es darum, sich gleichzeitig mit Vergangenheit und Gegenwart zu befassen und dafür Sorge zu tragen, dass die eigene Lesart jetzt, in diesem Moment, etwas im Völkerrecht und in der internationalen Politik gestaltet. Ich weiß nicht, ob man das nur als Juristin lernt. Man kann es auf alle möglichen Weisen lernen. Aber als Juristin lernt man es auf jeden Fall. Wir können nicht sagen: Ach, das ist alles Vergangenheit. Denn so viele Konzepte aus der Vergangenheit spielen immer noch eine Rolle. Und wir sind dafür verantwortlich, wie sie die spielen.

Das ist dann also das so vehement kritisierte, vermeintlich anachronistische Denken und Schreiben. Warum gibt es ein so lebhaftes Interesse daran, Völkerrecht und Geschichte wegen ihrer unterschiedlichen Herangehensweisen strikt zu trennen?

AO: Von beiden Seiten wird Druck ausgeübt, um diese Trennung durchzuhalten. Auf der Seite des Rechts geht es um den Versuch, das Naturrecht zurückzudrängen, jede Art von theologischer Fundierung – und vielleicht geht es auch darum, die Verantwortung für die imperiale Vergangenheit zurückzuweisen. Das Argument ist also: «Wir sind Positivisten, für Geschichte interessieren wir uns nicht. Wir sind souverän in Zeit und Raum. Wir allein entscheiden, was unser Recht ist. Wir wollen nichts von Geschichte hören, und sie hat als Quelle gegenwärtiger Bindungen nichts mit uns zu tun.» Was ich neuerdings interessant finde, ist eine Abgren-

zung von Historikern gegenüber Juristen, die sich als eine Form von Kritik geriert. Sogar Juristen, die gar nicht behaupten, dass das, was sie tun, historische Forschung sei, werden von Historikern in die Zange genommen. Die sagen: «Ihr geht falsch mit diesen historischen Texten um. Wenn ihr über die Vergangenheit sprechen wollt, müsst Ihr es *so* machen.» Interdisziplinäre Begegnungen können belebend und produktiv sein. Sie können zu kritischer Transformation beitragen und eine in sich verschlossene Disziplin öffnen. Sie können aber auch eingesetzt werden, um Debatten abzuschließen, um Kontrolle auszuüben, um zu verhindern, dass gewisse Fragen gestellt werden.

Die dunklen Abgründe der interdisziplinären Rechtsforschung ...

MK: Interdisziplinarität – um dieses schreckliche Wort zu gebrauchen – hat alle möglichen Implikationen. In politischen Kategorien gesprochen, fand ich sie immer eher unproduktiv, also: mehr konservativ als revolutionär. Niemals wird man sich stärker bewusst, dass man innerhalb einer «Disziplin» arbeitet als bei der Beteiligung an einem interdisziplinären Projekt. Nichtsdestotrotz befürworte ich natürlich mit größtem Nachdruck eine Erweiterung in andere Bereiche, eine Öffnung, die sich einfach einmal umsieht, was für die eigenen Zwecke von Nutzen ist. Das ist wirklich wunderbar. Diese Attitüde verlangt aber eine bewusste Abkehr von der Idee, dass es so etwas wie klar definierbare Disziplinen gäbe, mit eigenen Grenzen und Methoden und all dem. Mir schien diese Idee schon immer unplausibel.

Zwischen Juristen und Historikern herrscht eine irritierende Sprachlosigkeit, wenn es um Forschungsgegenstände geht, mit denen sich beide Professionen beschäftigen. Wie kann man hier ins Gespräch kommen?

MK: Eine Sache, die mich immer irritiert hat, ist die Präsenz von zwei Traditionen, Völkerrecht zu treiben. Da haben wir einerseits Kant und Hegel und eine ganze Linie europäischer Philosophen, die gar kein Problem damit hatten, in ihren Texten den Ausdruck «law of nations» oder *ius gentium* zu verwenden. Was sie damit bezwecken wollten, hatte indes nichts – oder jedenfalls nur sehr wenig – mit dem zu tun, was professionelle Juristen mit diesen Be-

griffen sagen wollten. Es gab eine «philosophische» und eine «juristische» Weise, über Völkerrecht zu sprechen. Und kaum eine gemeinsame Verständnisebene. Unter Juristen habe ich ein fast schon willkürliches Bemühen entdeckt, die Philosophen loszuwerden. «Ach, diese Philosophen, die wissen gar nicht, wovon sie reden.» Natürlich, wenn Philosophen vom «law of nations» sprechen, dann tun sie das nach den Regeln ihrer eigenen Profession, im Rahmen ihrer eigenen wissenschaftlichen Interessen, die nur wenig mit den Anliegen zu tun haben, die Juristen verfolgen. Aber vielleicht wird diese Kluft langsam geschlossen – und so auch die Kluft zwischen Juristen und Historikern. Ich war davon beeindruckt, dass jemand wie Jürgen Habermas im Max-Planck-Institut mit Völkerrechtlern und Rechtshistorikern ein Gespräch darüber führen kann, wie sie sich Völkerrecht vorstellen und nach welchen Verfassungsprinzipien sich Europa entwickeln wird. Als ich in der Mitte der Neunzigerjahre Kants *Zum ewigen Frieden* gelesen habe, da las ich die Schrift als philosophischen Text. Erst vor nicht allzu langer Zeit ist mir aufgegangen, dass das genauso Völkerrecht sein könnte wie ein Text, den der deutsche Völkerrechtler Bruno Simma heute in einer juristischen Zeitschrift schreiben würde.

Die Rechtswissenschaft trägt beim Lesen also Scheuklappen?

MK: Mich hat immer verwundert, dass es im Völkerrecht, vielleicht auch insgesamt im Recht, einen solchen Mangel an intellektueller Neugier gibt. Die Lektüren, die zur professionellen und disziplinären Selbstidentifikation angeboten werden, sind eng. Dabei gibt es da draußen so viel andere und vielfältige Literatur, die dabei hilft, das Völkerrecht zu verstehen. Meine Beschäftigung mit diesen Lektüren habe ich nie als «Geschichte» oder «Geschichte des Politischen Denkens» verstanden, sondern einfach als Erweiterung meines eigenen Horizonts. Dabei haben Texte, die man als «Soziologie», «Geschichte» oder «Philosophie» klassifiziert, keinen anderen Status als Romane oder *bandes dessinées*. Alles, was vom Leben erzählt, erzählt auch vom Völkerrecht. Es ist nicht einfach nur ein Vergnügen, solche anderen Lektüren zu lesen – sie helfen einem auch dabei, einen besseren Völkerrechtler aus sich zu machen. Umgekehrt gilt das genauso. Was man über Recht weiß, hilft einem, sich besser in anderen literarischen Gat-

tungen zu bewegen, schärfere Fragen zu stellen und Dinge zu sehen, von denen andere nur eine vage Ahnung haben. Recht ist am interessantesten, wenn wir es außerhalb von «Recht» verwenden.

Immer wieder wird die Frage diskutiert, wie mit dem vielbeklagten Eurozentrismus des Völkerrechts und seiner Geschichte angemessen umzugehen ist – nicht nur von den Vertretern einer globalhistorischen Perspektive in der Völkerrechtsgeschichte. Gerade erst hat Jochen von Bernstorff eine postkoloniale Perspektivenerweiterung der deutschen Völkerrechtswissenschaft gefordert. Europäisch geprägt sind nicht nur Personen und Ereignisse, sondern auch Positionen und Begriffe – und die Maßstäbe der Disziplin und ihrer Historiographie selbst. Doch kann eine völkerrechtshistorische Untersuchung den europäisch geprägten konzeptionellen Rahmen des Völkerrechts außer Acht lassen, ohne damit auch den Anspruch aufzugeben, eine Geschichte des Völkerrechts zu schreiben?

MK: Völkerrecht ist eine durch und durch eurozentrische Angelegenheit. Das ist klar. Ist seine Erforschung daher ebenfalls eurozentrisch? Nun, ich denke, dass es auf diese Frage keine guten Antworten gibt. Vielleicht ist es die falsche Frage. Wie dem auch sei, ich habe zunehmend den Eindruck gewonnen, dass die Geltung von Aussagen über die Vergangenheit oder die Gegenwart nicht so sehr davon abhängt, *was* gesagt wird, sondern davon, *wer* es sagt. Das ist eine unerhörte Behauptung, denn sie impliziert, dass wir über als geltend Behauptetes hinaus schauen sollten, über das hinaus, was vorgeschlagen oder geschrieben wurde, und stattdessen die Intentionen und Motive und Strukturen untersuchen, die es hervorgebracht haben. Dieselbe Aussage kann daher richtig und falsch sein, abhängig davon, wer sie ausspricht oder wo sie ausgesprochen wird. Ich denke, dass es beim Eurozentrismus vielleicht nicht so sehr um die *Substanz* dessen geht, was gesagt oder erforscht wird, sondern darum, was der *Punkt* einer Aussage oder einer Untersuchung ist, welche normativen Anliegen damit unterstützt werden sollen (oder welche Anliegen schlichtweg unterstützt werden, unabhängig von den Absichten derer, die die Aussage hervorgebracht haben). Dieses Problem kann im Rahmen der traditionellen Eurozentrismus-Debatte nicht in fruchtbarer Weise angesprochen werden.

AO: Die Frage ist: Wer will heute Eurozentrismus problematisieren und in was für einer Situation will man das, mit welchem Ziel? Darum geht es doch auch, wenn wir vom «Globalen» sprechen. Warum sollten wir eine Globalgeschichte schreiben wollen? Ich habe neulich einen großartigen Podcast über Geschichte angehört, über den Übergang von der römischen zur christlichen Geschichtsschreibung in der Spätantike, und darüber, dass die Christenheit natürlich von Anfang an ein historisches Bewusstsein hatte, weil sie sich selbst als Verwirklichung der prophetischen Verheißungen der jüdischen Bibel versteht. Schon die Römer hatten Geschichtsschreibung betrieben, aber mit dem Aufstieg des Christentums wird Geschichte geschrieben, die mit dem Anfang der Welt beginnt. Menschen schreiben Geschichte, die bei der Erschaffung der Welt ihren Anfang nimmt und mit dem endet, was in der laufenden Woche im eigenen Kloster geschieht. Die Geschichten, die dabei herauskommen, sind global – aber auf eine eigenartige Weise. Das erinnert mich doch sehr an das Völkerrecht. Wir haben diese Ambition, Globalgeschichte zu schreiben. Aber was dabei herauskommt, ist mitunter so eigenartig wie die christliche Geschichtsschreibung des Mittelalters – weil die Geschichte mit einem merkwürdig spezifischen Ereignis endet oder mit einer systematischen Debatte, die im Moment alle beschäftigt, und mit der Erschaffung des Menschen beginnt, und zwischendrin wird konventionelle Historiographie geboten. Ich frage mich, was den Impuls auslöst, eine Globalgeschichte schreiben zu wollen, oder eine Universalgeschichte. Vor allem aber: Wie universal muss meine eigene Forschung sein, um der Sache auf den Grund zu gehen, die ich gerade erforschen will? Wie global muss meine Perspektive sein, damit ich verstehen kann, was ich verstehen will?

MK: Für mich impliziert der Ruf nach Globalgeschichte einen lächerlich überzogenen Ehrgeiz, vielleicht gar das alte europäische Streben, jenen Ort zu finden, an dem die eigenen Aussagen mit dem Stempel «global» versehen werden können, an dem man sagen kann «das ist global», wohingegen die Sache dort drüben das eben gerade nicht ist. Aber natürlich ist das Denken in globalgeschichtlichen Kategorien insoweit nützlich, als dadurch mehr Menschen aus dem globalen Süden an Universitäten kommen, um

Geschichte zu studieren und Geschichte zu schreiben. Dagegen ist nichts zu sagen. Ich denke auch, dass es sehr hilfreich ist, wenn wir nun bestimmte geographische Orte und historische Ereignisse wahrnehmen, denen in der Vergangenheit keine Aufmerksamkeit zuteil wurde. In diesem Prozess bedeutet «global» «vollständiger». Wir müssen nicht immer nur auf Westfalen schauen, auf 1648, auf Europa. Wir können den Blick auf China richten, auf Orte in Afrika. Das ist sehr banal, was ich da sage. Aber politisch bedeutsam. Ich glaube indessen nicht, dass es eine besondere historiographische Methode des Globalen gibt. Meine eigene Intuition war es immer, genau in die entgegengesetzte Richtung zu gehen. Also keine Behauptungen über das «Universale» aufzustellen oder die «globale» Bedeutung dessen zu betonen, was man zu sagen hat, sondern stattdessen die Dinge klein zu machen, auf ein menschliches Maß zu bringen. All diese vollmundigen Aussagen über Globalgeschichte gilt es auf ein menschliches Maß zu bringen, sie als Aussagen über *diese* Menschen in *diesen* Momenten aus *diesen* Gründen zu vermitteln.

AO: Es gibt auch einige sehr nützliche Arbeiten, die mit dem Etikett «Globalgeschichte» daherkommen – insbesondere das wachsende Korpus von Arbeiten, die das zwanzigste Jahrhundert in den Blick nehmen und versuchen, internationale Institutionen und andere transnationale Organisationen als ernst zu nehmende politische Formen zu verstehen. Ich denke, dass der Versuch, neue Archive zu erschließen, ein wichtiger Teil des Versuches ist, neue globale oder internationale Geschichte(n) zu schreiben. Es gibt diesen wunderbaren Aufsatz von Emma Rothschild, *The Archives of Universal History*, der die Frage nach der Materialität unserer Arbeit stellt und nach den Archiven fragt, die wir nutzen, um Universalgeschichte zu schreiben. Wenn wir es ernst nehmen, dass neben und über den Nationalstaaten internationale Institutionen heute wirklich ein politisches Gewicht haben – dann gewinnen deren Archivierungspraktiken und Archivressourcen Bedeutung. Auf meiner Suche nach den Archiven der Universalgeschichte bin ich an magischen Orten gewesen – im Archiv der Schwedischen Arbeiterbewegung etwa, mit all den handschriftlichen Dokumenten und sozialistischen Streitschriften. Oder im Keller des optimistisch-modernistischen UNESCO-Gebäudes in Paris, oder

in den Archiven des India Office in London. Auch wenn wir in diesen Archiven nicht die ganze Geschichte der Welt zu fassen bekommen, so können wir doch mehr über das Denken der internationalen Amtsträger lernen, die heute das Alltagsleben vieler Menschen auf diesem Planeten prägen.

MK: Wir sollten natürlich auch erwähnen, dass ein Teil der Globalgeschichte von postkolonialen Historikern geschrieben wird, für die das Globale wirklich eine emanzipatorische Ausrichtung ihres Schreibens markiert. Ihr Anliegen ist es, nicht nur die Form der Geschichtsschreibung zu ändern, sondern auch das, was erzählt wird. Als Ausdruck eines politischen Projekts hat das eine Bedeutung, und damit kann ich mich verbünden. Ansonsten erscheint dieser *global turn* aber oft als eine Art Update der alten Idee der Universalgeschichte, oder auch bloß als bedeutungslose Ergänzung aus schlichten wissenschaftspolitischen Gründen, um des Prestiges willen, oder um eine Drittmittelinwerbung abzurunden.

Wie verhalten sich Institutionen und Personen zueinander, Strukturen und Protagonisten?

MK: Ich glaube, wie andere auch, dass wir das Problem der akteurzentrierten Handlungstheorie hinter uns gelassen haben. Damit müssen wir uns nicht mehr herumschlagen. Wenn wir von Akteuren sprechen, sprechen wir zugleich von Strukturen, und umgekehrt. Ich denke, dass wichtige Dinge über Strukturen und Institutionen in biographischer Form gesagt werden können, und in metaphorischer Form. Geschichte ist Literatur und kann auf vielerlei Weise geschrieben werden.

Für eure Studien sind biographische Zugänge sehr wichtig, und man kann insgesamt in der Völkerrechtsgeschichte ein wachsendes Interesse an solchen individuellen Perspektiven beobachten. Worin liegt der Gewinn solcher Zugänge?

MK: Ich verstehe diese Arbeiten – über Juristen vergangener Zeiten – nicht so sehr als biographische Arbeiten, sondern vielmehr als Erzähltechnik, die vollständig darauf abzielt, eine größtmögliche Wirkung in der Gegenwart zu erreichen. Wenn man eine Geschichte von jemandem erzählt, der vor langer Zeit gestorben ist,

dann wird dabei der Akteur als Teil einer operativen Struktur sichtbar, zugleich aber auch als psychologisch plausibles Phänomen, oder als plausible Identität, die mit Problemen und Spannungen ringt, mit denen auch wir vertraut sind. Wir können mit dieser Person sympathisieren, uns vielleicht auch mit ihr identifizieren. Das eröffnet dem Leser, dem Publikum eine Möglichkeit, darauf zu reagieren und aus dem Text auf eine Weise zu lernen, die für die ganz aktuellen gegenwartsbezogenen Interessen, die ich verfolge, sehr wichtig ist. Ich bin nicht daran interessiert, Biographie als «wahre Geschichte» des Lebens großer Persönlichkeiten zu erzählen. Mir geht es um eine Technik der Kommunikation mit meinen Lesern – eine Kommunikationstechnik, die Dinge auf ein menschliches Maß bringt, die gewöhnlich für ungeheuer abstrakt und global und universal gehalten werden. Damit wir sehen können, dass auch wir mit Problemen konfrontiert sind, die von den ihren nicht so verschieden sind, und wie wir über diese Probleme denken können, im Rahmen der begrenzten Wahlmöglichkeiten, die wir in unserem Leben und in unserem Beruf haben.

AO: Ich frage mich, ob Biographie eigentlich der richtige Begriff ist für das, was ihr beide tut – was Martti getan hat, und was du, Alexandra, mit deiner Arbeit über Eric Stein und die Anfänge der rechtlichen Integration Europas unternimmst. Dieser Begriff trifft das nicht wirklich, auch wenn es natürlich in gewissem Sinne um biographisches Schreiben geht. Da ist immer die Gefahr des Abwärtsschleppens von der Biographie in die Hagiographie – ein Phänomen, das man so oft findet, wenn die Gründerväter unserer Disziplin gefeiert werden. Die Form, in der ihr beide über Personen schreibt, ist jedoch etwas gänzlich anderes. Dasselbe gilt für meine Arbeiten über den schwedischen UN-Generalsekretär Dag Hammarskjöld. Die Leute denken manchmal, ich interessiere mich für ihn, weil er ein großer Mann war. Aber darum geht es ja nicht. Es geht darum, dass er eine sehr komplexe Figur ist. Und dass seine Geschichte emblematisch ist für etwas, was ich unbedingt verstehen möchte: die Herausbildung einer neuen Form internationaler öffentlicher Gewalt und Autorität. In diesem Sinne ist die Beschäftigung mit jemandem wie Hammarskjöld eine Möglichkeit, weitreichendere gesellschaftliche Transformationen

zu verstehen. Wir können die Netzwerke untersuchen, denen ein Protagonist angehörte, die Formen institutioneller Unterstützung, die ihm zuteil wurden. Wir können zeigen, wie die Person ausgebildet wurde, wen sie für ihre Verbündeten hielt, wem sie sich verpflichtet fühlte und mit wem sie Begriffe und Theorien teilte. Ich finde es ungeheuer aufregend, wenn klar wird, dass sich bestimmte Personen gekannt haben, dass sie miteinander gesprochen haben müssen – das erklärt, wie ein Set von Entwicklungen mit Entwicklungen zu anderen Zeiten und an anderen Orten verbunden war.

MK: Aber Anne, würde so nicht auch ein eingeschworener Kontextualist wie Ian Hunter, der Antony Anghies *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law* so harsch kritisiert hat, gute historische Forschung charakterisieren?

AO: Mit Kontext habe ich nie ein Problem. Selbstverständlich, um eine gute Juristin zu sein, muss man in der Lage sein, zu verstehen, wie ein Text oder ein Konzept in einem gegebenen Kontext funktioniert. Ein Problem habe ich damit, wenn Historiker die Idee des «Kontextes» als einen Platzhalter einsetzen, um Anachronismen zu kontrollieren – wenn sie sagen, wie es Quentin Skinner ursprünglich tat, dass der richtige Kontext zum Verständnis eines Textes der zeitliche Kontext ist, in dem er vorgetragen oder veröffentlicht wurde. Ein Rechtsbegriff oder ein juristischer Text wird in vielfältigen Kontexten als Begründung herangezogen, und es ist unsere Aufgabe, diese Bewegung von Konzepten in Zeit und Raum dingfest zu machen und zu verstehen. Neulich habe ich ein wunderbares Buch mit Essays von J.G.A. Pocock gelesen, *The Discovery of Islands*. Dort spricht er von einer «antipodischen Perspektive» – für ihn das Bewusstsein kolonialer Siedler, dass sie ein Erbe mit sich tragen, das sie fortsetzen, aber auch verändern müssen. Vielleicht ist mir diese Perspektive eigen, weil ich nun fast ein halbes Jahrhundert in den Antipoden gelebt und gearbeitet habe. Aber ich würde, aus einer antipodischen Perspektive, sogar noch weiter gehen: Wenn man nicht darüber nachdenkt, wie Dinge und Ideen reisen, dann denkt man überhaupt nicht.

Wie viel Kontextualisierung vertragen Personen, denen wir uns biographisch annähern, um damit ein Themenfeld zu erhellen? Wie sehr

müssen wir zu unseren Protagonisten auf Distanz gehen? Wenn man über einen Pionier transnationaler Konstitutionalisierung schreibt und dabei in der Law School sitzt, die fast sechs Jahrzehnte dessen Lebensmittelpunkt und Wirkungsort war – dann stellen sich zwangsläufig Fragen von Nähe und Distanz, Aneignung und Abgrenzung.

AO: Martti, so muss es dir doch auch mit Hersch Lauterpacht gegangen sein? Mit seiner Person hast du dich ja in deinem *Gentle Civilizer* und auch danach immer wieder beschäftigt.

MK: Oh, absolut, und es geht weiter. Ich dachte immer, ich hätte die Ambivalenz seiner Person hinreichend klar gemacht. Aber nein, es wird immer wieder unterstellt, ich müsse mich letztendlich auf eine Seite festlegen. «Kommen Sie, Sie wissen so viel über ihn – war er ein guter oder ein schlechter Kerl?» Ich weiß es nicht. Und ich muss auch gestehen, dass ich die Arbeiten von Leuten, die in solchen Kategorien schreiben – bei denen es «Gute» und «Böse» gibt –, dass ich solche Arbeiten unplausibel finde und, schlimmer noch: langweilig. Langweilig weil vorhersehbar. Geschichten fesseln so lange, wie sie die Ambivalenz ihrer Charaktere aufrecht erhalten. Deswegen hat der Ideengeschichtler Anthony Pagden seiner Sache mit seinem jüngsten Buch, dem enthusiastischen *The Enlightenment - and why it still matters*, einen Bärendienst erwiesen. Nach all seinen wichtigen Beiträgen zur Aufklärungsforschung scheint er nun entschieden zu haben, dass er die Helden seiner Geschichte deutlich herausstellen muss. Das zwingt ihn, auf eine sehr lineare und vorhersehbare Weise zu schreiben. Das ist bedauerlich. Wenn man eine Wirkung auf seine Leser entfalten will, dann möchte man sie doch mit der Komplexität der Vergangenheit – und individueller Protagonisten aus der Vergangenheit – konfrontieren. Um uns zum Nachdenken zu bringen über die Komplexität der Gegenwart.

AO: Bei Hammarskjöld bleibe ich ambivalent. Das schien meine Zuhörer bislang nicht zu stören, noch nicht einmal bei einem Vortrag, den ich bei der Dag Hammarskjöld Foundation in Uppsala gehalten habe. Worauf es ankam, war, dass ich mich sorgfältig mit seinen Schriften auseinandersetzte, und mit seinem Archiv. Manchmal ist es harte Arbeit, ambivalent zu sein – weil ich dazu tendiere, sehr früh eine klare Position einzunehmen, für oder gegen eine Person. Ich muss mir also manchmal viel Mühe geben,

um in meiner Reaktion auf einen Text oder einen Autor Ambivalenz zu erhalten und nicht einfach zu sagen: nun, er ist ganz klar ein *Baddy*.

MK: Kann man denn überhaupt auf eine interessante Weise über *Baddies* schreiben, wenn das einzige, was man sagen will, ist, dass sie schlechte Kerle waren? Es ist klar: Wenn man jemanden wie Hitler nimmt, dann kann die Strategie nicht sein, dass man die Person selbst mit Ambivalenz auflädt. Stattdessen wäre zu zeigen, dass das Böse in der Person die *Illustration* eines größeren Übels ist. So kann man das Verhältnis von Akteur und Struktur politisch nutzbar machen. Die Geschichte dreht sich dann nicht um das Individuum, stattdessen geht der Blick durch die Person hindurch und richtet sich auf die Struktur, die sie verkörpert. Im Fall von Lauterpacht und vermutlich auch Hammarskjöld wäre ein solches Vorgehen uninteressant. Über die beiden kann man, zumindest unmittelbar, nichts Interessantes sagen, wenn man sie einfach auf eine Struktur reduziert. In ihrem Fall ist gerade die Ambivalenz das Interessante ...

AO: ... und das Herauslösen aus einer Struktur.

MK: Ja. Um zu zeigen, dass es Alternativen gab. Dass ihr Tun aus dem hervorging, was sie *wählten*.

Ich würde gern noch einmal auf das «Juridische Denken» zurückkommen. In der deutschen Rechtswissenschaft sprechen wir ja gern von einer «genuin juristischen Perspektive», gar von einem «Proprium der Rechtswissenschaft». Was bedeutet in diesem Zusammenhang «juridisches Denken»? Brauchen wir es nicht sogar, um in einer Welt, in der Disziplingrenzen sich auflösen, dem Recht und der Rechtswissenschaft das Überleben zu sichern?

AO: Der Ausdruck «juridisches Denken» ist als Intervention in einem Gespräch über Methodenfragen zu verstehen. Ich habe ihn in einer Auseinandersetzung verwendet, die im *London Review of International Law* dokumentiert ist. Dort habe ich auf drei Beiträge reagiert, die argumentierten, dass die richtige Form, Institutionen zu untersuchen, die soziologische Methode sei – insbesondere Bourdieu. Und die richtige Weise, über die Vergangenheit nachzudenken, sei es, über Ereignisse historisch, in einem bestimmten geopolitischen Kontext nachzudenken. Meine Strategie könnte

man als «Occupy Law»-Strategie bezeichnen. Es geht mir nicht darum, eine enge, dogmatische juristische Zugangsweise zu propagieren, ein «Reines Recht». Ich will einen Raum des Rechts und der begrifflichen Innovation zurückgewinnen – einen Raum, den die kritische Linke verlassen hat.

MK: Die Rechte hat das Feld auch geräumt ...

AO: Nein, das glaube ich nicht. Nein. Ich denke, die sind sehr gut als «ideologische Erneuerer», um Skinners Begriff zu gebrauchen.

MK: Ich glaube nicht, dass es eine ernst zu nehmende rechte Wissenschaft gibt, die für das steht, was du «juridisches Denken» genannt hast, und die sagen würde: «Das ist juridisches Denken». Wenn man wirklich ein Rechter ist, dann wäre es nicht interessant, ein solches Denken zu vertreten. Das Juridische wäre keine Plattform, auf der du dich sicher fühlen würdest, du würdest dich eher verletztlich fühlen. Darum bevorzugt die Rechte die Sprachen der Wirtschaft, des Managements – Sprachen, die nicht jene Behauptungen aufrufen, für die das juridisches Denken zu stehen scheint. Ich denke daher, dass das «juridisches Denken» eine Art linken Denkens ist. Und natürlich müssen wir die Mitte besetzen. Ich dachte immer, dass ich das tue. Ich bin schon da.

Sprechen wir – die Mitte fest im Blick – über die Dinge, die euch im Moment beschäftigen ...

AO: Mein Vorhaben – ich bin mittendrin – beschäftigt sich über einen Zeithorizont von 200 Jahren mit Ernährungssicherheit, mit dem Zugang zu Ressourcen als zentraler Frage der Politischen Ökonomie und des Völkerrechts sowie den Wechselbezügen zwischen beiden Disziplinen. Ich ging zunächst von der Frage aus, warum Ernährungssicherheit so ungleich verteilt ist und ob das etwas mit dem Erbe des Imperialismus zu tun hat. Das Vorhaben ist nun um fünf hoch umstrittene Konzepte gruppiert, die in ihrem Zusammenspiel zentral waren in den Debatten um die Verfassung einer integrierten globalen Ökonomie seit dem späten achtzehnten Jahrhundert: Freihandel, Investition, Bevölkerungskontrolle, Intervention, Rechte. Weil ich ein Buch über *Recht* schreibe, arbeite ich bewusst mit diesen historisch umstrittenen Konzepten, um in einer gegenwärtigen Debatte zu intervenieren.

MK: Ich muss sagen, dass ich für mein Projekt ähnlich leiden-

schaftliche Empfindungen hege. Ich gehe jetzt in mein neuntes Jahr damit, und es wäre wirklich tragisch, wenn ich nun die Lust daran verlieren würde. Aber nichts läge ferner. Ich beschreibe – zum ersten Mal, denke ich – den Aufstieg des Kapitalismus im Völkerrecht. Dabei versuche ich, so präzise wie möglich zu zeigen, wie sich das, was wir als das «Private» und das «Öffentliche» verstehen, Eigentum und Souveränität, kontinuierlich gegenseitig konstruiert. Ich möchte diese beiden Formen menschlicher Dominanz beschreiben, einer Dominanz, die sich manchmal in Kategorien des Öffentlichen Rechts artikuliert, dann wieder in Kategorien des Privatrechts – immer aber in Kategorien des Rechts. Und es ist vor allem eine strategische Frage gewesen, welche dieser Kategorien der Westen gegenüber dem Rest der Welt in Anschlag brachte. Es geht mir hier um zwei Aspekte: Zum einen ist es wirklich frustrierend, wie tief die Kluft zwischen Öffentlichem Recht und Privatrecht ist. Die Annahme, dass Souveränität und Eigentum verschiedene Dinge sind, hat sich so tief in unser Rechtsdenken eingegraben, dass wir ganz blind geworden sind für die enge, intime Verbindung beider Konzepte. Dabei hängt alles davon ab, dass wir diese beiden zusammenzubringen. Das ist, könnte man sagen, die disziplinäre Ambition meiner aktuellen Arbeit. Ich will sagen: «Hey, so lange du nur entweder in Kategorien des Eigentums oder in Kategorien der Souveränität denkst, wirst du weiter die ideologische Maschine antreiben. Komm da raus!» Der zweite Punkt ist, und darum geht es mir seit Langem, die zentrale Rolle des Rechts in Konstellationen von Macht und Dominanz zu demonstrieren – in allem, was wir tun. Ich denke, die mangelnde Wertschätzung des Rechts ist kein Zufall, und es gibt einen verwerflichen ideologischen Grund für unsere Unfähigkeit, das Recht als zentrales Element von Herrschaft zu erkennen. Es geht nicht darum, das Recht loszuwerden, sondern es besser zu verstehen und anzuwenden.

Das Gespräch führte und übersetzte Alexandra Kemmerer.

MARTIN MULSOW

Vor Adam

Ideengeschichte jenseits der Eurozentrik

- 1 André Gunder Frank: ReOrient: Global Economy in the Asian Age, Berkeley 1998; Keith Pommeranz: The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy, Princeton 2000; Serge Gruzinski: Drache und Federschlange. Europas Griff nach Amerika und China 1519/20, Frankfurt/M. 2014; Jack Goody: The Theft of History, Cambridge 2006.

I.

Ideengeschichte, geben wir es zu, köchelt oft genug auf kleiner europäischer Flamme. Wir wiederholen mantramäßig die Namen unserer Großen, von Platon bis Nietzsche, von Descartes bis Hegel, von Heidegger bis Benjamin. Dabei hat sich die Welt verändert. Historiker sagen uns, und lächeln dabei maliziös, Europa sei die Ausnahme, nicht die Regel. Der Wirtschaftshistoriker André Gunder Frank «re-orientiert» die Geschichte, indem er das Zentrum der Weltökonomie für lange Zeit in Asien ausmacht. Der Sinologe Keith Pommeranz sieht die Überlegenheit des Westens als junges Phänomen, letztlich erst seit dem 19. Jahrhundert. Der Lateinamerika-Experte Serge Gruzinski schreibt eine Globalgeschichte der Renaissance aus dem Blickwinkel von Mexiko und China – ohne Europa. Der Anthropologe Jack Goody schließlich meint, wir stünden alle mit unseren gebräuchlichen Denkschemata im Verdacht des Diebstahls: Diebstahl von Ideen und Institutionen, die aus anderen Kulturkreisen stammen, die wir aber als die unseren wahrnehmen und – mit unserem Stempel versehen – dann wieder der globalisierten Welt aufdrücken.¹ Unsere Zeiteinteilung – arbiträr; unsere Universitäten – aus dem Islam; unsere Demokratie – auch schon bei den Phöniziern. Kann das die Ideengeschichte unberührt lassen?

Vielleicht. Man kann ins Feld führen, dass präzise geistesgeschichtliche Rekonstruktion eines festen räumlichen Rahmens bedarf, also territorialer oder nationaler oder konfessioneller «Container», um genügend Dichte zu haben, in denen Problemkonstellationen Sinn machen. Lüftet man diese Räume zu sehr, verflüchtigen sich die Konturen eines bestimmten jesuitischen Lehrstücks der Kasuistik oder einer nachkantischen Subjektproblematik. Aber sollte uns das dazu verführen, diese Räume nie zu lüften? Was zu fehlen scheint, sind Kategorien, die auch transkulturellen Ideenmigrationen genügend Kontur geben, um beschreibbar zu sein. Rahmen, die Halt geben, aber zugleich flexibel und verschiebbar sind.

Globale oder transkulturelle Ideengeschichte kann vieles sein: zum einen ein Nachzeichnen der Transmission von Ideen und Theorien über den ganzen Globus, mit all ihren kulturellen Übersetzungen, Umbesetzungen und Mißverständnissen. Das ist vor

allem für das 19. und 20. Jahrhundert relevant, aber auch – mit zunehmenden Abstrichen, was die räumliche Reichweite angeht – für die Jahrhunderte zuvor. Zum zweiten eine vergleichend operierende Ideengeschichte, die etwa die italienische Renaissance mit anderen, räumlich und zeitlich weit entfernt stattfindenden «Renaissancen» in Beziehung setzt, um kontrastiv den europäischen Blick abzuschleifen und zugleich zu schärfen. Oder, drittens, eine Ideengeschichte der großen «longue durée»-Bögen, die zeitlich (und zugleich räumlich) weit voneinander entfernte Ideenereignisse miteinander korreliert, um zu fragen, ob das spätere Auftauchen der Idee irgendwie durch eine kausale Kette mit dem früheren verbunden ist. Der Clou dieses letzten Typus von globaler Ideengeschichte besteht darin, dass nicht die üblichen, bildungsreligiösen Bögen von den alten Griechen zu uns geschlagen werden, sondern ganz andere, ganz unbekannte.²

Das Paradox der zu sehr gelüfteten Räume gilt für alle drei dieser Erscheinungsformen. Der neue Impuls der «big history», der uns auf unbekanntes Territorium entlässt, sollte mit irgendeiner Art von Mikrogeschichte verbunden werden, die der Diffusion ins Gestaltlose entgegenarbeitet. David Armitage hat dafür kürzlich sehr treffend den Zugriff eines «serial contextualism» vorgeschlagen.³ Wenn wir die Errungenschaften der kontextuellen Verortung von Ideen, wie sie etwa in der Cambridge School von Skinner und Pocock eingeübt wurden, nicht preisgeben wollen, aber dennoch weit ausgreifen mögen, dann müssen wir eine Kette von solchen Kontextualisierungen vorführen, die uns beispielsweise von der Spätantike bis ins 19. Jahrhundert führt, in einer miteinander verbundenen Reihe von Mikrogeschichten. Es ist ein Weg, den übrigens auch Carlo Ginzburg schon oftmals beschritten hat, in essayistischer, aber dafür um so virtuoserer Manier.⁴

Und noch in einer anderen Hinsicht benötigen wir Sicherungen gegen die Diffusion ins Gestaltlose. Denn gestaltlos werden auch die Qualitätsmaßstäbe, sobald wir in uns nicht vertraute Forschungsfelder gelangen. Es fehlen die Sprachkenntnisse (wer kann schon Chinesisch, Arabisch, Latein, Griechisch, Portugiesisch zugleich?), es fehlt die Kenntnis des aktuellen Forschungsstandes in diesen Gebieten. Globale Ideengeschichte ist strukturell ständige Überforderung. Dem lässt sich nur begegnen durch engste Zusam-

- 2 Weitere Möglichkeiten von globaler Ideengeschichte werden diskutiert in Samuel Moyn und Andrew Sartori (Hg.): *Global Intellectual History*, New York 2013.
- 3 David Armitage: *What's the Big Idea?* *Intellectual History and the Longue Durée*, in: *History of European Ideas* 38 (2012), S. 493–507.
- 4 Vgl. etwa Carlo Ginzburg: *Holzaugen. Über Nähe und Distanz*, Berlin 1999.

- 5 Der folgende Text ist aus einem Dialog mit Kevin van Bladel entstanden, unter lebhafter Beteiligung von Patricia Crone. Beiden möchte ich herzlich für zahlreiche Hinweise danken.
- 6 Jürgen Osterhammel: Globalifizierung. Denkfiguren der neuen Welt, in diesem Heft.
- 7 Richard H. Popkin: Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence, Leiden 1987, vgl. auch David N. Livingstone: Adam's Ancestors: Race, Religion, and the Politics of Human Origins, Baltimore 2011.
- 8 Friedrich Niewöhner: Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern, Heidelberg 1988. Das Buch ist heute nicht mehr letztgültiger Forschungsstand, aber es führt auf wunderbare Weise vor, wie verschlungen die Transmissionswege gewesen sind.

menarbeit mit Kollegen aus den anderen Feldern. Ohne das geht es nicht.⁵

II.

So stehen wir in der Situation, uns ganz neu zu orientieren, nochmals von vorn anzufangen, sozusagen vor Adam zurückzugehen in eine neue, größere Welt. Vielleicht bietet sich für eine solche geistige Gymnastik, eine Dehnungsübung in «Globalifizierung» – wie es Jürgen Osterhammel nennt⁶ –, genau dieses Thema an: Vor Adam. Eine Debatte über Menschen vor Adam, sogenannte «Präadamiten» hat es in Europa im 17. Jahrhundert gegeben. Ein recht freigeistiger Franzose, Isaac La Peyrère, von dem Richard Popkin meinte, er sei aus der Marranenkultur offiziell konvertierter, aber inoffiziell weiter praktizierender Juden hervorgegangen,⁷ hat 1655 in Amsterdam seine *Praeadamitae* publiziert, nachdem das Buch bereits viele Jahre unter europäischen Intellektuellen als Manuskript zirkulierte und hitzig diskutiert wurde. Unter Philosophiehistorikern ist das bekannt.

Kaum bekannt aber ist, dass es auch schon im 9. und 10. Jahrhundert, im islamischen Abbasidenreich, eine Debatte über Präadamiten gegeben hat. Auch dort wurde darüber spekuliert, ob Adam vielleicht doch nicht der erste Mensch war, sondern Vorgänger hatte, ja dass ganze Kulturen dem Paradies von Adam und Eva vorausgegangen waren. Da drängt sich eine Fragestellung von globaler Ideengeschichte auf: Gibt es eine Transmissionslinie von 800 Jahren, wie dünn auch immer, die von Bagdad nach Amsterdam verläuft? Und welche Stationen hat sie aufzuweisen? Immerhin gab es auch andere Ideen, die diesen Weg von Bagdad nach Amsterdam gegangen sind, etwa die blasphemische von den «drei Betrügern» Moses, Jesus und Mohammed, die Friedrich Niewöhner brillant nachgezeichnet hat.⁸

Führen wir uns zunächst vor Augen, dass die Präadamitenfrage eine Konsequenz kultureller Verflechtung ist. Man kommt nur dann auf die Idee, zu fragen, ob vor Adam andere Menschen gewesen sind, wenn es einen «clash of civilizations» gab, eine Konfrontation des biblischen Weltbildes mit anderen Weltbildern. Nur wenn es rivalisierende Chronologien gibt, kann der ketzerische Gedanke aufkeimen, vor dem Anfang sei ein anderer Anfang ge-



Abb. 1

Johannes de Laet (Hg.):
Historia naturalis Brasiliae,
Amsterdam 1648. De Laet
erwog einen von Adam
unabhängigen Ursprung der
amerikanischen Völker.

- 9 Vgl. immer noch Paolo Rossi: *I segni del tempo: Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.
- 10 Andreas Pietsch: *Isaac La Peyrère. Bibelkritik, Philosemitismus und Patronage in der Gelehrtenrepublik des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2012.

wesen. Stehen die rund 6000 Jahre jüdischer und christlicher Schöpfungsgeschichte auf einmal Jahrzehntausenden oder Jahrhunderttausenden aus anderen Kulturen gegenüber, drängen sich Zweifel auf: Vielleicht sind die 6000 Jahre nur eine Spätphase oder ein Zyklus einer in Wirklichkeit viel länger währenden Geschichte?

Nicht nur die biblische Zeitordnung ist von der Präadamitenfrage bedroht, sondern auch die Idee der Einheit der Menschheit: Gab es andere «erste Menschen», dann liegt keine Monogenese der diversen Rassen und Völker vor, sondern eine Polygenese – mit allen theologischen Konsequenzen. Wenn Christus den Sündenfall Adams aufgehoben und so die Menschheit erlöst hat, hat er dann faktisch nur einen Teil der Menschheit erlöst? Gilt die Heilsbotschaft des Christentums nicht universell?

La Peyrère hat diese Konsequenzen gezogen. Er liest die Bibel genau und sieht in der Tatsache der zwei Berichte von der Erschaffung Adams in der Genesis (das, was wir heute als Effekt der Kombination von zwei unterschiedlichen Quellen erkennen) ein Indiz dafür, zwei verschiedene Schöpfungen anzunehmen: die eine von Adam, die andere aber von Menschen, die vor Adam lebten. Adam ist der Stammvater der Juden, alle anderen Menschen, die «Völker», stammen von den Präadamiten ab.

Es verwundert nicht, dass solche Fragen gerade im Europa der Frühen Neuzeit aufgebrochen sind, in einer Phase, als die globalen Kontakte sich multiplizierten. Man versuchte etwa, die neu entdeckten amerikanischen Völker als Resultate einer autochthonen Entstehung zu begreifen (*Abb. 1*); und man versuchte, die Chronologien, die nicht in das enge Korsett der wenigen tausend Jahre biblischer Geschichte passten, vor allem die Pharaonenlisten der Ägypter und die Historie der Chinesen, mit den eigenen kulturellen Vorgaben in Einklang zu bringen.⁹

La Peyrères heterodoxe Lesart der Bibel hat eine große Wirkung zeitigt. Auch wenn man ihn, wie Andreas Pietsch, nicht mehr als Marranen und Libertin interpretiert, sondern als eigenwilligen «übersteigerten» Calvinisten, so hat dieser Franzose doch auf Spinoza abgefärbt und auf die nach ihm folgende Radikalaufklärung.¹⁰ Die Bibel war nie wieder dieselbe.

III.

So weit, so gut. Eine weitere europäische Debatte, brisant und verwickelt, ein gefundenes Fressen für Frühneuzeithistoriker. Doch den «clash of civilizations» gab es auch schon früher. Präadamitismus als Konsequenz einer Kollision und Verflechtung von unterschiedlichen chronologischen Kulturen ist entstanden, seit diese Kulturen miteinander in Kontakt gekommen sind. Tatsächlich haben Autoren aller drei abrahamitischen Religionen über mögliche Präadamiten spekuliert, und zwar nicht erst in der Frühen Neuzeit, sondern seit dem 9. Jahrhundert, vielleicht auch schon früher. Die horizontale Breite dieser Verflechtung zeigt sich schon wenige Jahrzehnte nach La Peyrères Buch. Am 15. April 1683 überreicht in Paris ein junger Italiener König Ludwig XIV. sein Manuskript einer fiktiven Briefsammlung. Ein gewisser Mehmet, der Gesandte des Osmanischen Reiches in Frankreich, schreibt in dieser fiktiven Sammlung an Bekannte in islamischen Ländern, aber auch an einen Juden und einen christlichen Mönch Briefe, in denen er das Europa der Jahre seit 1637 schildert. Es ist der «fremde» Blick auf die europäischen Zustände, der die Briefsammlung so attraktiv macht. Ihr Autor, Giovanni Paolo Marana, war in Genua geboren und aufgewachsen, lebte aber seit 1681 in Paris. Der König war angetan, und so veröffentlichte Marana zwischen 1684 und 1692 anonym acht Bände des *Espion dans les cours des Princes chrétiens*, die Bestseller wurden und spätere ähnliche Werke wie Montesquieus *Lettres persanes* nach sich zogen. Ein Thema, das in diesen Briefen entwickelt wird, ist das des großen Alters der Welt und der Lebewesen – inklusive der Menschen – die es bereits vor Adam gab. In einem der fiktiven Briefe in Band III, gerichtet an einen Abdel Melec Muli Omar in Fez, zweifelt der Autor daran, dass diese Welt «von gestern» sei, also nur 5000 oder 6000 Jahre alt, wie Juden und Christen behaupteten.¹¹ Als Gegenbeweis zitiert er einen arabischen Autor, bei dem die Welt ein Alter in der Größenordnung von einer Million hat. Der Autor erzählt in seiner Vision von vier Epochen des Lebens auf der Erde: der Zeit der Kentauren, der Satyre, der Engel, schließlich der Menschen. Weil die früheren Rassen zu sündhaft waren, habe Gott sie ausgelöscht.

Marana nennt weder La Peyrère noch die Diskussion um dessen

11 Suite de l'espion dans les cours des Princes chrétiens, Cologne 1700, Brief XXVI, S. 102 ff.

12 Bernier: Lettre à Monsieur Chapelain, envoyée de Chiras en Perse de 4 octobre 1667, angehängt an ders.: Suite des Mémoires... (eigene Paginierung), S. 120–123. Ich danke Noel Malcolm für den Hinweis. Vgl. die neue Ausgabe von Frédéric Tinguely (Hg.): *Un libertin dans l'Inde moghole: Les voyages de François Bernier (1656–1669)*, Paris 2008.

Buch. Immerhin sollen die fiktiven Briefe, die er vorführt, ja auch schon in den 1640er-Jahren geschrieben sein. Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass er die Diskussion kannte und indirekt zu ihr Stellung nahm. Während die akademische Welt La Peyrère alarmiert und ablehnend gegenüberstand, geben Briefe wie der des Abdel Melec sanfte Unterstützung von unerwarteter Seite. Nach dem Zitat aus der arabischen oder pseudo-arabischen Quelle kommt Mehmet auf Indien zu sprechen, ein weiteres Lieblingsthema in seinen Briefen. Er habe einen Bruder, schreibt er, der kürzlich aus Indien gekommen sei. «Er berichtet seltsame Dinge von bestimmten Büchern, die sich ausschließlich in den Händen der Brahmanen befinden. [...] Diese Bücher enthalten eine Geschichte der Welt, die, wie sie sagen, über 30 Millionen Jahre alt ist. Sie teilen ihre Dauer in vier Teile ein, von denen drei, wie sie sagen, schon verflissen sind, und ein großer Teil des vierten.» Es scheint zunächst, als hätte Marana hier seine Informationen – zumindest teilweise – aus Al-Bīrūnī's *Athār al-Bāqīya*, der Chronologie der alten Völker, genommen, oder aus einer späteren, uns unbekanntem Quelle, die ähnliches berichtet. Bīrūnī redet dort von der Chronologie der Buddhisten in Indien, und dass es für die Buddhisten ein Alter der Welt von vielen Millionen Jahren gebe (wenn auch nicht genau die Zahl, die sich bei Marana findet), eingeteilt in vier Epochen, von denen wir in der vierten – und schlimmsten – leben. Doch Bīrūnī, der auf die Verflechtungen der arabischen mit der indischen Welt reagiert, war damals längst noch nicht übersetzt, ebenso wenig wie indische Schriften zur Chronologie.

Stattdessen ist die wirkliche Quelle Maranas in diesem Fall ein französisches Buch, das erst kurz zuvor erschienen war: François Berniers *Suite des Mémoires [...] sur l'empire du Grand Mogol*, Paris 1671.¹² Dort gibt der Brief vom 4. Oktober 1667 an Jean Chapelain einige Details über den indischen Glauben preis. Es werden vier Zeitalter beschrieben, von denen, so Bernier, drei und ein großer Teil des vierten schon vergangen sind. Bernier hatte sich von 1658 bis 1669 in Indien aufgehalten und war Arzt des Großmoguls gewesen (*Abb. 2*). Mit seinen Informanten bekommen wir einen Austausch mit der indischen Kultur seiner Zeit zu greifen. Die Informanten waren offenbar indische Gelehrte, die Bernier im Gefolge seines Protektors, des Aga Daneshmand Khan, kennengelernt hat-

te. Dieser stammte aus Yazd in Persien und hieß eigentlich Mullah Shafi'a'i. Er hatte einen Pandit, also einen Religionsgelehrten, mit dem Bernier über mehrere Jahre hinweg Diskussionen führte, und der wahrscheinlich als Kavāndrācārya Sarasvatī identifiziert werden kann.¹³ Kavāndrā gehörte zum Kreis des Prinzen Dara Shikoh, der wie sein Großvater Akbar an den verschiedenen Religionen der Welt interessiert war und das Projekt der Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Persische fortsetzte. Kavāndrā besaß eine riesige Sammlung von Sanskrit-Manuskripten und war jederzeit in der Lage, Bernier über die Feinheiten der indischen Weltalterlehre zu informieren.¹⁴ Da Bernier selbst kein Sanskrit verstand, konsultierte er zusätzlich den deutschen Jesuiten Heinrich Roth, der sich auch am Hof des Moguls aufhielt. Hier wird eine synchrone Verflechtung sichtbar, bei der Informationen in beide Richtungen verliefen. Man könnte versuchen, die Wirkung europäischer Vorstellungen auch auf der indischen Seite nachzuweisen, denn Bernier übersetzte seinerseits Descartes und Gassendi ins Persische, damit diese Philosophen am Mogulhof gelesen werden konnten.

Was Maranas Texte über die Inder und Araber angeht, so erklärt freilich auch die Lektüre von Berniers Bericht nicht alle Details. Marana war ungewöhnlich gut informiert über Themen aus der östlichen Welt. Natürlich hatte er neben Bernier auch gängige zeitgenössische Bücher wie das von Rycaut gelesen, auch den Koran, aber sein Wissen ging weit über diese Standardquellen hinaus. Maranas eigentliches Geheimnis waren seine mündlichen Kontakte.¹⁵ Er stand in Paris im Kontakt mit genuesischen Diplomaten und Edelleuten: vor allem mit Sinibaldi Fieschi, der selbst wiederum engen Kontakt zu Luca Durazzo, der von 1666 bis 1678 Gesandter in Istanbul war, pflegte; und mit Charles François Olier, dem Marquis de Nointel, einem französischen Gesandten in Istanbul von 1670 bis 1680. Nointel besaß eine große Bibliothek orientalischer Codizes in Paris, zu der seine Freunde Zugang hatten. Auch François Pidou de Saint-Olon gehörte zu diesen Kreisen, ein Orientliebhaber, der ab 1694 französischer Gesandter beim König von Marokko war. Dessen Bruder Louis-Marie war dreißig Jahre lang französischer Konsul in Persien. Marana hatte also Zugang zu Kreisen, die ihn mit zahlreichen Informationen

- 13 Parashuram Krishna Gode: Bernier and Kavāndrācārya Sarasvatī at the Mughal Court, in: *Annals of S. V. Oriental Institute (Tirupati)* (1940), S. 1-16. Für Hinweise danke ich Antje Flüchter.
- 14 Vgl. auch Sheldon Pollock: *The Languages of Science in India*, in: ders. (Hg.): *Forms of Knowledge in Early Modern Asia*, Durham 2011, S. 19-48, hier S. 27f. Zu den Manuskripten vgl. Dominik Wujastyk: *Indian Manuscripts*, in: Jörg Quenzer und Jan-Ulrich Sobisch (Hg.): *Manuscript Cultures. Mapping the Field*, Berlin 2014.
- 15 Vgl. Salvatore Rotta: Gian Paolo Marana, in: ders.: *La letteratura ligure. La repubblica aristocratica (1528-1797)*, Bd. II, Genua 1992, S. 153-187, hier S. 162 ff.

16 Thomas Trautman: *The Clash of Chronologies. Ancient India in the Modern World*, New Delhi 2009.

über den Orient beliefern konnten. Die große Unbekannte ist freilich, inwieweit in diesen Kreisen Ideen aus islamischen Texten – bezogen etwa aus unedierten Manuskripten – diskutiert wurden.

Es scheint, als hätte Marana Informationen aus Bernier und aus diesen Kreisen mit jenen Gedanken kombiniert, die in freigeistigen Kreisen umliefen, nämlich vor allem die Präadamitenthese La Peyrères, dem heißen Gesprächsstoff im Europa der 1660er- und 70er-Jahre. So hat Marana die Präadamitentheorie La Peyrères wieder zurückgebracht zu den arabischen Quellen, in denen sie sieben- oder achthundert Jahre vorher aufgetaucht waren.

IV.

Wir müssen also mit einer komplexen Mischung von Transmissionen und Verflechtungen rechnen, wenn wir nach den Zusammenhängen von islamischen (oder gar vorislamischen) Themen und westeuropäischem Libertinismus suchen. Fragen wir aber zunächst danach, was es mit den «tausend tausend Generationen» und den «Millionen» von Jahren auf sich hat, die sich in arabischen und indischen Texten finden. Es fällt auf, dass es bei diesen Zeitspannen weder einfach um die Ewigkeit der Welt geht, wie sie unter Aristotelikern diskutiert wurde, noch aber auch um längere Listen von Dynastien und Königen, wie etwa im Falle der Ägypter, die noch um einige hundert oder tausend Jahre hinter die traditionelle biblische Chronologie zurückreichen.

Die indische Lehre von den Yugas (युग), den Weltaltern, die Europäern des 17. Jahrhunderts durch Werke wie die von Bernier oder Marana bekannt wurde, ist eine Doktrin, die zwischen dem Ende der Veden-Periode und dem 3. Jahrhundert vor Christus entwickelt wurde, von Brahminen, Buddhisten und Jainischen Mönchen. Es werden vier Yugas unterschieden: Krita, Treta, Dvapara und Kali, die immer kürzer werden: 4800, 3600, 2400 und 1200 Jahre, was 12 000 ergibt – allerdings Götterjahre. Diese müssen noch mit 360 multipliziert werden (der Anzahl der Tage im Jahr), wenn sie Menschenjahre werden sollen. Das ergibt dann insgesamt 4 320 000 Jahre für alle vier Weltalter. Diese letztlich astronomisch motivierten Zyklen sind in der Neuzeit auf westliche Zeitrechnungen gestoßen – Thomas Trautman nennt das den «clash of chronologies».¹⁶ Vor allem aber haben sie schon längst

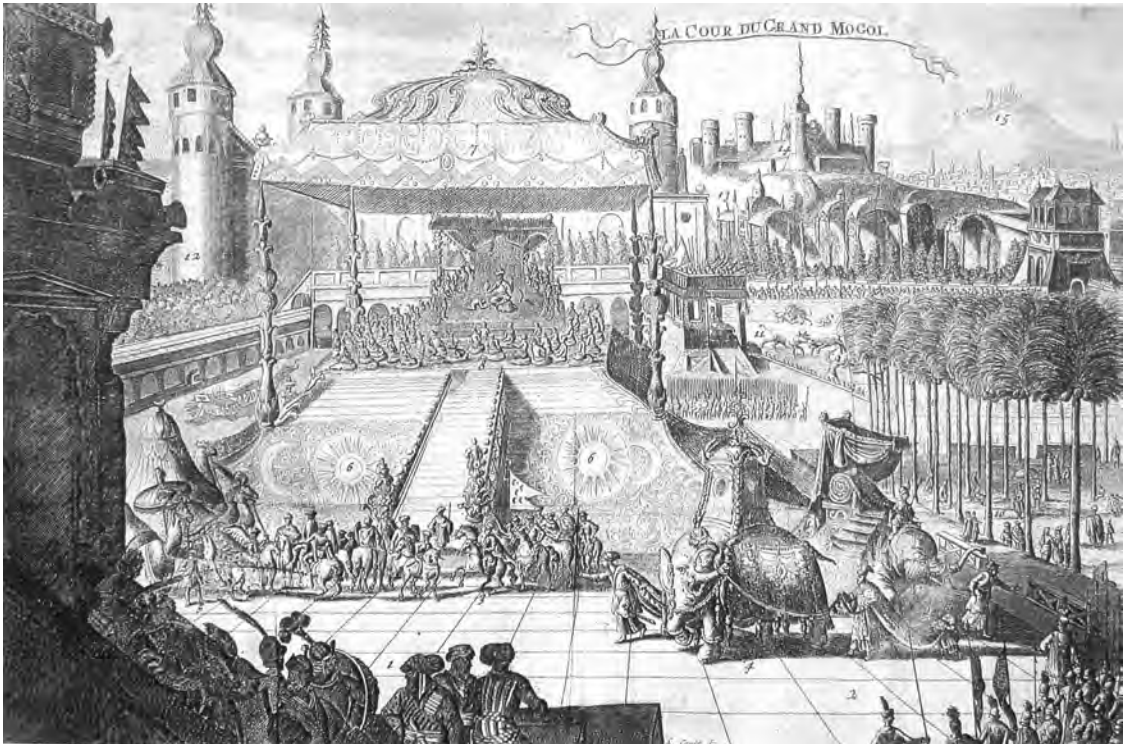


Abb. 2
Voyages de François Bernier,
Amsterdam 1710: Der Hof
des indischen Großmoguls.

- 17 Vgl. demnächst Kevin van Bladel: Eighth-Century Indian Astronomy in the Two Cities of Peace, in: Asad Ahmed, Robert Hoyland, Behnam Sadeghi, und Adam Silverstein (Hg.): Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Patricia Crone.
- 18 Ich danke Patricia Crone für den Hinweis. Vgl. zum Kontext dies.: The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism, Cambridge 2012.

vorher auf komplizierte Weise in der iranischen und dann arabischen Welt mit der mesopotamischen Astronomie und Astrologie interagiert – eine echte Verflechtung. Dabei hat sich immer wieder dann, wenn wie im Islam eine biblische Chronologie involviert war, als Konsequenz ergeben, Menschen vor Adam anzunehmen.

Ich beziehe mich im Folgenden auf die noch unveröffentlichten Forschungen des Iranisten und Islamwissenschaftlers Kevin van Bladel.¹⁷ Nach ihnen berichtet al-Maḡdisī in seinem *Kitāb al-Bad' wa-al-Ta'riḡh* von einem «Buch der Konjunktionen» des sonst nicht bekannten Ibn Abdallah al-Qasri, der etwa in der Zeit um 900 zu lokalisieren ist. Darin heißt es, das «Sindhind», ein astronomisches Werk indischen Ursprungs, berechne das Alter der Welt auf 432000000 Jahre (eine nochmals mit 1000 multiplizierte Variante der von uns genannten Yugas), die Chinesen errechneten 175000 Myriaden Jahre, wobei jede Myriade 10000 Jahre sei; die Perser und Babylonier hingegen sprächen von 360000 Jahren der Welt. Al-Qasris Ausführungen gehören zu den kulturvergleichenden Werken der Araber, die eine Folge der Verflechtungen und Handelsbeziehungen in der weitgespannten islamischen Welt waren. Patricia Crone vermutet, dass dieser al-Qasri auch derjenige sei, den al-Bīrūnī als Verfasser eines Buches über astrologische Konjunktionen anführt, der voraussagt, dass in der 18. Konjunktion nach Mohammeds Tod ein Religionsstifter hervorgebracht würde, der den Zoroastrismus wiederherstellen und die Araber vertreiben würde.¹⁸ Man sieht, wie solche Spekulationen abhängig von der im 9. Jahrhundert entwickelten einflussreichen Geschichtsastrologie von Abu Ma'shar sind (*Abb.* 3). Abu Ma'shar stammte aus Baktrien, dem heutigen Afghanistan, einer Kontaktzone von iranischen und indo-chinesischen Einflüssen. Seine Geschichtslehre basiert auf Zyklen von großen Konjunktionen zwischen Jupiter und Saturn, bei denen immer wieder Kulturstifter auftreten, die neue Zivilisationen begründen. In der islamischen Welt war diese Astrologie, mit der auch die vergangene Welt der Sintflut, der Patriarchen und der Gründung der monotheistischen Religionen rekonstruiert wurde, nicht unbedingt per se häretisch. Aber wenn sie zu antiarabischen und antiislamischen Voraussagen wie bei al-Qasri führte, wurde sie heterodox.

Al-Qasri jedenfalls macht den Präadamitismus, der immer lauerte, wenn man die Geschichtsastronomie nicht koranisch-biblich auf wenige tausend Jahre einhegte, explizit: «Vor Adam» sagt er, «gab es viele Völker, geschaffene Rassen, Monumente, Siedlungen, Zivilisationen, Religionen, Königreiche und Könige, und es gab Geschöpfe, die sich von den jetzt lebenden in ihrer Natur, ihren Sitten, ihren Lebensgrundlagen und sozialen Beziehungen unterschieden.» Im Osten der islamischen Welt, in den Kontaktzonen zu Indien und China mit ihren tiefenzeitlichen Chronologien, lag es näher als beispielsweise in der Levante, den biblischen Rahmen zu sprengen. Dann hybridisierte man auch die Einflüsse: Bei al-Quasri erscheint der Buddha als Budhasaf, als ein babylonischer Weiser und Begründer der Geschichtsastronomie.¹⁹

V.

Abu Ma'shar wird nicht der erste gewesen sein, der über geschichtsastronomische Zyklen nachdachte. Diese Themen lassen sich zum Teil, so van Bladel, auf den sassanidischen Königshof und damit ins 7. oder 6. nachchristliche Jahrhundert zurückverfolgen. Dabei spielen, wie auch schon bei Budhasaf, intentionale Überreichweiten eine Rolle, also Rückprojektionen von Gestalten und Texten in eine viel weiter zurückliegende Vergangenheit, als es in Wirklichkeit der Fall war. Oft wird Hermes ins Spiel gebracht, der als ägyptischer Weiser in einer sehr frühen Zeit ange setzt wird, teilweise sogar, wie bei al-Qasri, als Präadamit.

Es gibt andere Überlieferungsstränge zu den Präadamiten, die ich hier nur kurz nennen kann. Einer ist der Midrasch *Genesis Rabba* aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert, ein Zeugnis der klassischen rabbinischen Tradition. Darin geht es darum, dass Gott vor der jetzigen Welt andere Welten erschaffen habe – unter anderem deshalb, weil die Tora mit dem zweiten Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnt, dem Beth (ב), nicht mit dem Aleph (א).²⁰ Man kann allerdings bezweifeln, dass diese Quelle wirklich relevant für eine Spekulation über Menschen vor Adam war. Eine heißere Spur verläuft dagegen über Maimonides und Ibn Wahshiyya zurück in die spätantik-syrische und, zumindest intentional, auch in die babylonische Vergangenheit. Maimonides nämlich zitiert im *Führer der Unschlüssigen* im 12. Jahrhundert (wie

19 Man vgl. auch andere Transfers von Buddha-Geschichten in den Westen, wie den Märtyrertext «Barlaam und Josaphat», der aus dem Sanskrit über eine manichäische Pahlavi-Übersetzung und das arabische *Kitāb Bilawahar wa Būdāsif* aus dem 8. Jahrhundert zu den orientalischen Christen wanderte, von denen es eine christliche Bedeutung bekam.

20 Vgl. dazu Daniel Heller-Roazen: *Echolalien*, Frankfurt/M. 2008, S. 22–25.

Abb. 3
Sternzeichen Widder aus
einem Abu Ma'shars-
Manuskript der Biblio-
thèque nationale in Paris.



auch schon zuvor Jehuda ha-Levi in seinem *Kusari*) einen seltsamen Text: Das Werk hieß die «Nabatäische Landwirtschaft» und war von dem Iraki Ibn Waḥshiyya im 9. oder 10. Jahrhundert angeblich aus dem Nabatäischen, einem babylonischen Aramäisch, übersetzt worden und behauptete, auf altbabylonische Quellen zurückzugehen und deren Lehren zu vermitteln. Maimonides glaubte, damit eine Art Ur-Heidentum greifen zu können, gegen das er die jüdischen Ritualgesetze ausspielte. Er sah in ihm einen «sábäischen» Text, also ein Zeugnis desselben Heidentums, das sich auch in der Stadt Harran manifestierte, jenem Milieu, in dem bis weit in die islamische Zeit hinein das spätantike Heidentum überlebt hat. Und der russisch-jüdische Orientalist Daniil Chwolsohn meinte in den 1850er Jahren sogar, kurz nach der Entzifferung der Keilschrift und voller Enthusiasmus über die altorientalischen Zeittiefen, die sich auftaten, dass die Vorlage Ibn Waḥshiyyas in das 16. Jahrhundert vor Christus datiert werden müsse.²¹ Das impliziert freilich, dass Ibn Waḥshiyya oder einer seiner Intermediatoren in der Lage hätte sein müssen, Keilschrifttexte zu entziffern.

So weit geht man heute längst nicht mehr. Derzeit sieht man die Quelle, die ins Arabische übersetzt wurde, als einen syrischen Text aus dem nördlichen Irak an, der um 600 entstanden ist, aber viel lokales traditionales Wissen in sich aufgenommen hat.²² In der «Nabatäischen Landwirtschaft» ist die Ansicht allgegenwärtig, Adam sei nicht der erste Mensch gewesen, sondern habe Vater und Mutter gehabt. Konkrete Namen werden genannt wie Yanbushar als Adams Lehrer und Sagrith und Dawanay als andere Menschen vor Adam. Astrologische Motive scheinen dabei im Hintergrund zu stehen – dafür spricht schon die Berufung auf das babylonische Erbe – sowie kulturelle Referenzen, die nach Indien weisen. Wie sehr die tiefenzeitlichen Referenzen pseudepigraphische Überreichweiten sind oder aber wirklich Hinweise auf sehr alte Quellen geben, wird derzeit noch kontrovers diskutiert.

VI.

Letztlich führen alle diese Kanäle – der über Abu Ma‘shar, der über «Genesis Rabba» wie auch der über Ibn Waḥshiyya – zu Präadamiten-Theorien in Europa. Doch die genaue Verbindung ist

21 Daniil Chwolsohn: Die Ssabier und der Ssabismus, St. Petersburg 1856.

22 Jaakko Hämeen-Anttila: The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture, Leiden 2006.

- 23 Vgl. außer Popkin (Anm. 7) Dino Pastine: *Le origini del poligenismo e Isaac La Peyrère*, in: *Miscellanea Seicento I* (1971), S. 7–234.
- 24 Vgl. die Einleitung in Bd. II von: Abu Ma'shar: *On Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, hg. und übers. Von Keji Yamamoto and Charles Burnett, 2 Bde. Leiden 2000.
- 25 Zu Cecco vgl. Marco Albertazzi (Hg.): *Studi stabiliani: raccolta di interventi editi su Cecco d'Ascoli*, Trento 2002; Anna Maria Partini und Vincenzo Nestler: *Cecco d'Ascoli. Un poeta occultista medievale*, Roma 1979.
- 26 Lynn Thorndike: *History of Magic and Experimental Science*, Bd. II, New York 1923, S. 960. Vgl. Cecco: *Commentary on the Sphaera of Sacrobosco*, Ms. BN Paris 7337, S. 39.

bisher noch nie klar gesehen worden.²³ Die Transmissionskette ist dünn, oftmals verliert sie sich im Dunkel der fehlenden Überlieferung. Was die Transmission der historischen Astrologie angeht, so hat sich Abu Ma'shars wahrscheinlich in den 1130er-Jahren in Toledo in zwei Versionen übersetzte²⁴ *Kitāb al-Milal wa-al-Duwal (De magnis conjunctionibus)* vor allem in Norditalien mit jenem naturalistischen und heterodoxen Aristotelismus verbunden, der im Anschluss an Ernest Renan oft pauschal und verfälschend «Averroismus» genannt wurde. Dort bildet sich ein Syndrom von proto-libertinistischen Thesen aus, die oft zusammen vertreten wurden, innerhalb dessen die historische Astrologie eine wichtige Rolle, vielleicht sogar die Rolle eines Katalysators spielt. Die Präadamiten-These ist dabei nicht immer prominent; wichtiger sind die naturalistische Erklärung von Prophetie und Wundern sowie die «politische» Erklärung von Religion als Einrichtungen von «Gesetzgebern», die das einfache Volk mit Fabeln und Wundern versorgen, um die Autorität der Gesetze zu stützen; hinzu kommt meist eine Skepsis gegenüber dem Fortleben der Seele und gegenüber der von der Religion verordneten Moral mit den Sanktionsinstanzen Himmel und Hölle. Stattdessen wird betont, wie sehr der Mensch ein Teil der Natur und mit seinen Instinkten nicht so fern von den Tieren sei.

Autoren wie Pietro d'Abano im Padua des späten 13. Jahrhunderts – dessen Leichnam man exhumiert hat, um ihn wenigstens nachträglich noch als Ketzer verbrennen zu können –, aber auch der berühmte Cecco d'Ascoli sind in diesem Zusammenhang zu nennen.²⁵ Cecco beruft sich in seinem Kommentar zur *Sphaera* des Sacrobosco unter anderem auf eine Schrift von «Zoroaster» über die Viertel-Umdrehungen der achten Sphäre. Nach diesem Pseudo-Zoroaster werden immer dann, wenn die achte Sphäre ein Viertel einer Umdrehung vollendet hat – was nur alle 12 000 Jahre geschieht –, durch die Macht von Incubi und Succubi (also Dämonen) Menschen geboren, die, unterstützt vom Göttlichen, neue Religionen einführen. Wenn die auserwählten Menschen sterben, so Ceccos Pseudo-Zoroaster, werden sogar die Himmel erschüttert. Am Ende von 12 000 Jahren wurde das Mosaische Gesetz durch die Christliche Religion abgelöst, und diese Religion werde in gleicher Weise durch den Antichrist beendet werden.²⁶

Cecco scheint über extrem seltene Quellen verfügt zu haben, Handschriften, die in Kreisen von Astrologen und Nekromanten zirkulierten. Die Handschriften waren möglicherweise jüdische Magieschriften (da sie Salomo-Pseudepigraphen waren) und vielleicht auch arabische Texte. Ein solcher arabischer Text könnte Ceccos Pseudo-Zoroaster gewesen sein. Es gibt Manuskripte astrologischer Werke auf Arabisch – so teilt mir Kevin van Bladel mit –, die Zoroaster zugeschrieben sind; keines von ihnen ist bisher publiziert. Auch David Pingree starb, bevor er seine Edition von Zoroasters «Buch der Nativitäten» veröffentlichen konnte, das eine sehr frühe Übersetzung aus dem Mittelpersischen ins Arabische sein soll, aus der Zeit um 750. Pingree schreibt in seiner *Astrological History of Masha'allah*: «Einige Zoroastrier wie etwa der Autor oder die Autoren des ersten Kapitels des Bundahischn teilen die 12 000 Jahre der Schöpfung ein in vier gleichgroße Perioden; während der drei ersten Millennien – vor dem Angriff Ahrimans und der Daevas – gibt es keine Bewegung im Himmel; zwischen dem vierten und dem fünften Millennium gibt es einen berühmten Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Düsternis, mit einer Art von katastrophischem Ausgang im sechsten Millennium; und in den letzten drei Millennia obsiegt schließlich das Gute.»²⁷

Das Bundahischn ist eine mittelpersische Enzyklopädie, die auf Sassanidischen Quellen basiert und eine Welt von 12 000 Jahren beschreibt. Auf diese Weise reicht eine Zoroastrisch-arabische Quelle in die Geschichtsastronomie des europäischen Spätmittelalters herein. Cecco mixt seine Quellen zu einer Theorie zusammen, nach der Moses, Hermes, Merlin, Simon Magus, Christus und der Antichrist «göttliche Menschen» waren und sein werden, die unter einer besonderen Konstellation geboren sind und Religionen eingeführt haben oder einführen werden. All diese Mischungen aus historischer Astrologie und heterodoxem Aristotelismus partizipieren noch in hohem Maße an Vorstellungen der Magie und Nekromantie. Erst im norditalienischen Denken des 15. Jahrhunderts schwindet diese Magiegläubigkeit langsam. Biagio Pelacani da Parma stellt Christus das Horoskop, ohne seine astrologische Theorie noch mit magischen Vorstellungen im Sinne einer dämonischen Magie zu belasten.²⁸

27 David Pingree: *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Mass 1971, S. 74. Vgl. Henry Corbin: *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, in: *Eranos-Jahrbuch* 20 (1951), S. 149–217, bes. S. 155 f.

28 Vgl. Graziella Federici Vescovini: *Astrologia e scienza. La Crisi dell' aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze 1979.

29 *Annales ecclesiastici* ab anno MCXCVIII. Ubi desinit Cardinalis Baronius, auctore Odorico Raynaldo congregatoris oratorii presbytero, Bd. 10, Lucca 1753, S. 192f.

Wir haben bei Cecco die Idee einer Terminierung des Christentums durch den Antichristen angetroffen. Die Terminierung einer jeden Religion oder Zivilisation ist in der arabischen Geschichtsastronomie implizit; die Terminierung des Christentums durch den Antichristen ist apokalyptisch, mit möglichen Einflüssen, wie wir gesehen haben, aus der zoroastrischen Apokalyptik; bei al-Qasri hatten wir die Terminierung des Islam durch eine neue Form von Zoroastrismus, eine die ganze Menschheit umfassende Religion kennengelernt. Es konnte kaum ausbleiben, dass astrologische Endzeitideen eine Interferenz mit anderen kursierenden Endzeitideen wie der Vorstellung eines «neuen Gesetzes» durch Joachim von Fiore eingingen – und damit auch mit den mit ihnen zusammenhängenden antiklerikalen Protest-Auffassungen.

In diesem Kontext ist nun auch das Wiederauftauchen der Präadamithese in Norditalien zu beobachten. Die These begegnet uns explizit 1459 in der Lombardei, als Zanino da Solcia, Jurist und Kanonikus von Bergamo, gefangengenommen wird. Wir besitzen von diesem Fall nur die wenigen Materialien, die Odorico Rinaldi 1753 in seiner Baronius-Fortsetzung *Annales ecclesiastici* publiziert hat.²⁹ Nach ihnen hat Zanino die Auffassung vertreten, dass diese Welt zu einem Ende kommen wird, weil die Feuchtigkeit der Erde und der Luft von der Sonnenwärme nach und nach aufgebraucht werden. Die Elemente, so Zanino, werden dann entzündet, und alle Christen gerettet. Doch ist dieser Weltbrand keine einmalige Angelegenheit, sondern offenbar Teil eines zyklischen Vorganges von Werden und Vergehen von Welten. Denn Zanino sagt gegenüber dem Inquisitor: «Daß Gott auch eine andere Welt vor dieser geschaffen habe, und daß es zu jener Zeit viele andere Männer und Frauen gegeben habe, und daß folglich Adam nicht der erste Mensch gewesen ist.»

VII.

Bei Denkern wie Cecco von Ascoli befinden wir uns in den Untiefen der Nekromantie, jenes dämonischen Spätstadiums der Astrologie und Astrologie, das Aby Warburg so gefürchtet hat und von dem er zugleich so fasziniert war: Die Himmelslinien und Orbitalpunkte werden als durch Geister besetzt gedacht. Und das hatte seine Ursprünge bereits in der hellenistischen Vermischung

von Griechentum und – um mit Franz Cumont zu reden – «orientalischen Religionen». «Unter den Praktiken der hellenistischen Astrologie», schreibt Warburg indigniert, «hatte sich die lichte Natürlichkeit des griechischen Pantheons zu einer Rotte monströser Gestalten zusammengeballt», die durch ihre «Undurchsichtigkeit als fratzenhafte Schicksalshieroglyphen» charakterisiert werden können.³⁰ Heute würden wir mit solchen Idealtypen von lichtem Westen und dunklem Osten, von reiner Wissenschaft und unreiner Magie, vorsichtiger umgehen.

In den Augen von Warburg, der sich nicht mit den Präadamiten, aber sehr wohl mit der Geschichtsastrologie beschäftigt hat, wäre das sporadische Auftreten der These von Menschen vor Adam ein typischer Fall von «Nachleben» der Spätantike gewesen, von einer «engrammatischen» Energie, die in bestimmten Krisen- und Schwellenzeiten immer wieder aufbricht wie heiße Lava aus dem Erdinneren. Die Präadamiten sind gewissermaßen die Geister aus den langen Zeiträumen, die bei Zusammenstößen mit anderen Chronologien, aber auch in Zeiten der Unzufriedenheit mit der eigenen Religion über uns kommen.

Warburgs Modell von der energetischen Aktualisierung von Latenzen ist vielleicht nicht ungeeignet, mit der «langen Leitung», mit der wir es hier zu tun haben, umzugehen. Denn die Transmissionsgeschichte der Präadamiten-Idee ist höchst verschwommen, geschuldet dem Mangel an Quellen, die uns zur Verfügung stehen. Im 6., 7., 8. Jahrhundert gibt es eine Reihe von Vorstellungen, die zirkulieren: Weltjahre von Zehntausenden oder Millionen Sonnenjahren, Vierteilungen von Weltjahren, Welten vor Adam, Menschen vor Adam, viele Adams, Djinns oder Fabelwesen vor Adam. Oft wissen wir keineswegs, wie sich diese Vorstellungen zueinander verhalten haben. Und bei dem vereinzelt Wiederauftauchen solcher Ideen im europäischen Mittelalter sieht es nicht besser aus: Wir können oft nur raten, woher die Einflüsse kamen.

Handelt es sich überhaupt um eine Transmissionsgeschichte? Die Präadamitentese taucht auf, und sie taucht unter. Wir müssen damit rechnen, dass der Gedanke vielfach neu entwickelt – oder eben: neu aktualisiert – wurde. Es gab immer wieder neue Stimulantien, neue Vergleichserfahrungen, die eine solche Reaktion herausgefordert haben. Als La Peyrère in den 1640er-Jahren an

30 Aby Warburg: Der Bilderatlas Mnemosyne, hg. von Martin Warnke, 4. Aufl. Berlin 2012, S. 5.

31 Vgl. Hamid Dabashi: The philosopher/vizier: Khwāja Naṣīr al-Dīn al Ṭūsī and the Ismaʿīlis, in: Farhad Daftary (Hg.): Medieval Ismaʿīli History and Thought, Cambridge 1996, S. 231–245.

seinem ketzerischen Buch schrieb, wird er verschollene Männer wie Zanino kaum gekannt haben. Er stand auch nicht – soweit wir wissen – in einer Kontinuität mit den proto-libertinistischen und libertinistischen Ideen über Rassen und Menschen vor Adam, die teilweise aus der Geschichtsastronomie, teilweise aus der These von der Ewigkeit der Welt und teilweise aus der Theorie der Spongengeneration gewonnen waren. La Peyrère war zunächst und in erster Linie ein Bibelexeget. Er wollte eine neue Interpretation der Passage V,12–14 im Römerbrief des Apostels Paulus geben. Dort geht es um Adam als typologische Gegenfigur zu Christus, um Sünde und Gesetz und um die Epocheneinteilung der Zeiten vor und nach dem Gesetz. La Peyrère las die Passage unkonventionell und schloss aus ihr, es habe auch vor Adam Menschen gegeben, so wie es auch nach Christus Menschen gebe. Er hat aber, vor allem im Alter, immer dann interessiert zugehört, wenn ihm Gesprächspartner von früheren Präadamiten-Thesen erzählen konnten, so Menasse ben Israel über die jüdischen in Genesis Rabba oder Richard Simon über jene «sabäische» von Ibn Waḥshiyya, die bei Moses Maimonides überliefert war. Durch seinen Freund Claude Saumaise wusste La Peyrère von den Chronologien der Chaldäer und der persischen Astrologie, auch wenn er die kritische Distanz, die Saumaise diesen Theorien gegenüber einhielt, nicht teilte.

Und nun sind wir fast an einem Punkt, an dem wir den großen 800-Jahre-Bogen von al-Qasri bis La Peyrère schließen könnten: Denn Saumaise war eng mit Jakob Golius befreundet, seinem Leidener Kollegen auf dem Lehrstuhl für orientalische Sprachen, der sich lange in der Levante aufgehalten hatte. Golius war einer der wenigen Europäer mit – für seine Zeit – guten Kenntnissen von arabischen und persischen Manuskripten. Er interessierte sich beispielsweise für die persischen Texte von Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, den großen schiitischen Astronomen und Naturwissenschaftler des 13. Jahrhunderts aus Tus in Iran. Ṭūsī hat einen Traktat mit dem Titel *Rawḍat al-taslim* oder *Taṣawwūrāt* geschrieben, in dem er eine esoterische, ismailische Interpretation von Adams Sündenfall gibt.³¹ Danach ist Adam lediglich der erste Mensch unseres heutigen Geschichtszyklus gewesen (der der «Adamiten» – «Adamiyan»), während es davor viele andere Zyklen mit anderen Men-

schen gegeben hat. Wenn La Peyrère über die Verbindung Saumaise-Golius vom Inhalt des *Taṣawwurāt* Kenntnis gehabt hätte, dann läge eine direkte Rezeption iranischer Präadamitenlehre vor. Doch das ist nicht der Fall: Golius war nur mit der weitverbreiteten Astronomie Ṭūsis beschäftigt, während sein esoterischer *Taṣawwurāt* in nur wenigen Exemplaren in ismailischen Privatsammlungen schlummerte – bekannt geworden erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. So nah können sich Gedanken aus unterschiedlichen Zeiten und Kulturen kommen – um sich dann doch nicht zu berühren. Urs App hat die Zufälle und schrägen Mißverständnisse, die lange Leitung zwischen Orient und Europa, kürzlich in einem bemerkenswerten Buch herausgestellt.³²

Haben wir uns nun zu sehr *globalifiziert*, indem wir Indien, Persien, die arabische Welt und das italienische Mittelalter einbezogen haben? Wohl kaum. Selbst die hier skizzierten Ideenzusammenhänge sind erst teil-global, und vor allem: Auch sie enden in unserer Geschichte im Europa der Neuzeit. Das muss keineswegs so sein. Man kann sich auch andere Verläufe der großen Bögen vorstellen, Bögen, die sich schließen oder nicht schließen: von Mittelamerika nach Südamerika, von Indien nach Timbuktu, oder – wie beim Seidenstraßen-Manichäismus – vom Nahen Osten nach China. Warum nicht? Es gab auch vor unserem Europa schon Menschen.

32 Urs App: *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Kyoto 2012.

ULRICH RAULFF

Eine amerikanische Renaissance

Princeton nach dem Krieg

Keine andere unter Shakespeares Komödien hat neben dem *Sommernachtstraum* so kunstvoll den Geist des Elisabethanischen Zeitalters eingefangen wie *Der Sturm*. Das kleine Inselreich um Prospero, den vertriebenen Herrscher von Mailand, und seine schöne Tochter Miranda ist zum Inbegriff der Renaissance geworden: eine Insel blühender Wissenschaften und Künste in einem Meer politischer Umwälzungen und militärischer Konflikte.

Das Stück beginnt mit einem Naturschauspiel, dem titelgebenden *Sturm*. Diejenigen, die ihm auf offenem Meer ausgesetzt sind, erleben ihn als Katastrophe. Derjenige, der ihn auslöst, gebraucht ihn als Fortsetzung des Kriegs mit anderen Mitteln. Prospero, der Magier, benutzt das sturmgepeitschte Meer, den wildesten Teil der Natur, um seine Feinde mit der augenblicklichen Möglichkeit ihrer Vernichtung zu konfrontieren. Der Inselkönig, der Exilant, verfügt über Kräfte, die Elemente selbst zu mobilisieren und ins Feld zu führen. Prospero, dieser Doktor Seltsam des 16. Jahrhunderts, ist Inhaber einer neuartigen, unerhörten *Geomacht* und betritt die Szene als Feldherr eines Kriegs der Elemente. Aber er führt diesen Krieg nicht mit letzter Konsequenz, sondern belässt es bei einer Demonstration seiner Macht. Nur dumme Machthaber rotten ihre Feinde aus, die klugen halten sie in Furcht und Schrecken.

Sturmentstehung, *Cyclogenese* war eine der beiden Hauptaufgaben des Elektronenrechners, den John von Neumann und sein Team von Mathematikern, Physikern und Technikern seit 1946 in Princeton konstruierten. Mit «Princeton» ist in diesem Fall das Institute for Advanced Study gemeint, nicht die große Universität und nicht die kleine Stadt, die im Unabhängigkeitskrieg eine gewisse Rolle spielte. An dieses Institut, dem er seit 1933 angehörte, kehrte John von Neumann im Herbst 1945 zurück. Das *Manhattan Project* war beendet. Beizeiten hatte sich der Mathematiker neuen Aufgaben zugewandt. Was ihren Verwendungszweck anging, waren sie keineswegs friedlicher als der Job in Los Alamos. Nach wie vor stand die Entwicklung thermonuklearer Waffen im Zentrum seiner Bemühungen. In den folgenden Jahren sollte von Neumann neben Edward Teller zu den entschlossensten und skrupellosesten Entwicklern der Wasserstoffbombe gehören. In den späten Vierzigern sprach er sich offen für einen Präventivkrieg gegen die Sowjetunion aus, und in den letzten Jahren seines Lebens (er starb im Februar 1957 an Krebs) gehörte er zu den fünf Mitgliedern der *Atomic Energy Commission*, der obersten amerikanischen Atombehörde – demselben Gremium, das Robert Oppenheimer 1954 ausgeschlossen hatte.

Ihrem theoretischen Konzept nach war die H-Bombe eine einfache Sache. Kompliziert wurde es erst, wenn es darum ging, die Reaktionen, die zu ihrer Zündung notwendig waren, zu berechnen. Dazu bedurfte es, wie von Neumann wusste, einer Rechnerkapazität, die auf konventionellem, das heißt elektromechanischem Weg nicht bereitzustellen war. Der neuartige Rechner, den er mit der Unterstützung staatlicher und militärischer Stellen am Institut zu bauen begann, war von vornherein als integraler Teil des fortschreitenden amerikanischen Waffenprogramms konzipiert. Oppenheimer, der im folgenden Jahr, 1947, die Leitung des Instituts übernahm, konnte den Prozess begleiten; zurückdrehen oder stoppen, wenn er es denn gewollt hätte, konnte er ihn nicht.

So war es für alle Beteiligten hilfreich, dass der mit Mitteln von Army und Navy finanzierte Elektronenrechner noch eine zweite, offizielle Bestimmung hatte: Er sollte *Cyclogenese*n berechnen, die Entstehung von Stürmen rechnerisch bewältigen und voraussag-

- 1 George Dyson: *Turing's Cathedral. The origins of the digital universe*, New York und Toronto 2012, S. 162.
- 2 Institute for Advanced Study, White & Levy Archives Center, Board of Trustees' Minutes 1941-1950.

bar machen. An Komplexität standen die mathematischen Aufgaben der dynamischen Meteorologie der Nuklearphysik in nichts nach: Es war der passende Schwierigkeitsgrad für den Vater der Spieltheorie. John von Neumann wäre nicht das *malin génie* gewesen, das er zweifellos war, hätte er nicht als mögliche Weiterung in der Zukunft den Geo- oder Klimakrieg mitbedacht. Er glaubte, wie es in einer jüngeren Studie heißt, «dass es auf die Dauer... mehr Macht bedeuten würde, das Wetter zu verstehen, als Bombenbau zu verstehen».¹ Prospero hatte einen Zauberlehrling gefunden.

Als der Krieg im August 1945 zu Ende ging, hatte John von Neumann mehr als drei Jahre lang an vorderster Front gekämpft. Zuerst hatte er im Rahmen verschiedener Geheimprojekte von Army und Navy gearbeitet und unter anderem Druckwellen hochexplosiver Stoffe berechnet. Seit September 1943 wirkte er als Berater in Los Alamos und an verschiedenen Orten wie Chicago und Oak Ridge, an denen die theoretischen und praktischen Zulieferer des *Manhattan Project* saßen. Allerdings war von Neumann nicht der einzige Angehörige der *faculty* des Instituts gewesen, der wissenschaftlichen Kriegsdienst geleistet hatte. Der Bericht, den der Direktor des Instituts, Frank Aydelotte, am 19. Oktober 1945 vor den Trustees erstattete,² nennt neben von Neumann 14 weitere Kombattanten aus der Fakultät. Die meisten kamen – naturgemäß – aus den Reihen der Mathematiker und Physiker am Institut; selbst Albert Einstein war Berater der Navy gewesen. Der Mathematiker James Alexander hatte in Verbindung mit dem in England stationierten strategischen Bomberkommando daran gearbeitet, die Zielgenauigkeit der Bombenabwürfe zu verbessern. Marston Morse, ebenfalls Mathematiker, hatte um die 80 technische Gutachten zu Fragen der Ballistik, der Wirkung von Munition und der Verbesserung von Radar verfasst. Oswald Veblen hatte alle drei Truppengattungen in einer Vielzahl von Fragen, darunter ebenfalls Ballistik und Einsatz von U-Booten, beraten. Die Ökonomen am Institut, eine der drei Schulen der Anfangszeit, hatten die Militärs in wirtschaftlichen und finanziellen Fragen beraten und den Wirtschaftskrieg geplant.

Nur einer von ihnen, Edward Mead Earle, hatte während des Krieges eine andere, prominente Rolle gespielt. Earle war am Auf-

bau der Abteilung für Forschung und Analyse des OSS, des Gehirns des militärischen Nachrichtendienstes, beteiligt gewesen. Seit 1942 gehörte er zum *Committee of Operations Analysts*, das in Verbindung mit dem Generalstab der Air Force die Pläne zur Bombardierung Deutschlands und Japans ausarbeitete. Die Mitglieder der School of Humanistic Studies am Institut, unter ihnen Erwin Panofsky, wirkten derweil auf der anderen Seite des strategischen Sandkastens: Sie verfassten Handbücher und Karten für die Besatzungen der Bomber, auf denen die *cultural monuments* verzeichnet waren, die Kirchen, Schlösser und Museen Deutschlands, Griechenlands und Italiens, die verschont werden sollten. Charles de Tolnay, ein Schüler Panofskys, saß an einem Handbuch für Paris; Panofsky selbst übte eine Art Oberaufsicht über die Gruppe aus.³ Mit anderen Worten, während ein Teil des Instituts Listen von *Zielen* anlegte, erarbeitete der andere Tabellen der *Nicht-Ziele*. Als der Krieg vorüber war, saßen alle wieder einträchtig in Princeton beim Tee. Doch der ersehnte Friede erwies sich als brüchig. Wenige Monate später begannen im Keller des Instituts die Vorbereitungen für den Rechner der Superbombe, und im Jahr darauf übernahm Robert Oppenheimer die Leitung des Instituts.

Die politische Weltlage hatte sich nach dem Sieg über Deutschland und Japan nicht entspannt. Schon bald nach Kriegsende war für jeden aufmerksamen Beobachter klar, wo die neuen Konfliktlinien verliefen. Wie stark war Sowjetrussland, wohin strebte das Land, wie dachten die Russen? Das waren die Fragen, die sich jetzt zwingend stellten – auch für die, die zu den Insulanern von Princeton gehörten. Für eine Reihe von Jahren schien es, als interessierte sich die im Institut versammelte Intelligenz nur noch für zwei Völker auf der Welt: die alten Griechen und die Russen der Gegenwart. Selbstverständlich bestand die Welt um 1950 aus mehr als zwei epistemischen Objekten und zwei Katalogen von Fragen. Aber auf diese beiden Völker kam jetzt alles an, die Erfinder der Demokratie und ihre aktuellen Feinde.

Das Interesse an den Griechen war so alt wie das Institut selbst. Sein Gründer, Abraham Flexner, war Schullehrer für Latein und Griechisch gewesen, bevor er erst zum Kritiker und später zum Reformator des amerikanischen Bildungswesens aufstieg. Er blieb seinen Ursprüngen treu, als er in den ersten Jahren der Dreißiger

3 Beatrice Stern notierte unter den Aufzeichnungen für ihre geplante Geschichte des Instituts (vgl. Anm. 13): «Panofsky, Frankl and Weitzmann participated in the preparation of the maps and information sheets required by the Commission for the preservation of cultural monuments for use by U. S. bombers and artillery men. Each was in charge of specific towns and sections of Germany, and Panofsky was responsible for the revision of the German material in its entirety.» (IAS Archives, Stern, Vertical card files, Box 5, WWII) Demnach könnte Panofsky eine weit größere Rolle in der Erhaltung deutscher Kulturgüter – sowohl einzelner Monumente wie ganzer Städte – im Zweiten Weltkrieg gespielt haben, als bisher bekannt ist.

- 4 Vgl. Thomas Neville Bonner: *Iconoclast. Abraham Flexner and a Life in Learning*, Baltimore 2002, S. 236 ff.; Steve Batterson: *Pursuit of Genius. Flexner, Einstein, and the Early Faculty at the Institute for Advanced Study*, Wellesley 2006, S. 58 ff.
- 5 John McK. Camp II u. Craig A. Mauzy (Hg.): *Die Agora von Athen*, Mainz 2009, S. 102; IAS Archives, Faculty box 31, C. V. Homer Thompson bis 1946.

im Auftrag des Kaufhausmagnaten Bamberger und dessen Schwester, Caroline Bamberger Fuld, das Institute for Advanced Study gründete und mit drei Schulen versah.⁴ Die dritte Schule – nach Mathematik und Ökonomie – für die er ebenfalls erstklassiges Personal rekrutierte, war die School of Humanistic Studies. Wobei die Antwort auf die Frage, worin denn das Eigentliche der Geisteswissenschaften bestände, für Flexner keinem Zweifel unterlag: Sie sicherten die Tradition und beantworteten die Wertfragen. Ihrem inneren Wahrheitssinn nach strebten sie in die Gegenrichtung der *sciences*, Mathematik und Naturwissenschaften, die als reine Wissenschaften nichts von Gut und Böse wussten. Die «Last der Geisteswissenschaften», wie Flexner in einem Vortrag von 1928 formulierte, bestand darin, die Tatsachen nicht von den Werten zu trennen und wo nötig moralische Urteile zu fällen.

Unter den Geisteswissenschaften genossen die Altertumswissenschaften und speziell die Archäologie besondere Schätzung. Vier Jahrzehnte lang, von Mitte der dreißiger bis in die siebziger Jahre, bis zu der schmerzhaften Implantation der Sozialwissenschaften in den Fächerkanon des Instituts, stand die Archäologie im Zentrum der geisteswissenschaftlichen Aktivitäten des Instituts und bildete die größte Gruppe auf diesem Flügel der Fakultät. Mag sein, dass die Kunsthistoriker um Erwin Panofsky und Millard Meiss, die Historiker um Ernst Kantorowicz und Andreas Alföldi zeitweise, in den fünfziger und sechziger Jahren, mehr Glanz verbreiteten. Aber die Archäologen waren auf Du und Du mit der Alten Welt; vor allem kannten sie die Griechen. Das zählte.

Seit Beginn der Grabungen auf der Agora von Athen im Mai 1931 unter der Regie der American School of Classical Studies gehörten Homer A. Thompson und Benjamin Merritt, beides Mitglieder des Princeton Institut, sowie Dorothy Burr Thompson, die Gattin von Homer, zum Team der Ausgräber. Sie gruben die Agora aus, nahmen Abdrucke ihrer Inschriften und rekonstruierten die Stoa des Attalos. 1946, als nach der Unterbrechung durch den Krieg die Grabung wieder aufgenommen wurde, übernahm Homer Thompson die Leitung und übte sie bis 1967 aus.⁵ Einer der beiden kleinen Flügelbauten von Fuld Hall, dem Hauptgebäude des Instituts aus den dreißiger Jahren, birgt bis heute sämtliche Abklatsche der Inschriften der Agora – Zentrum und Wiege der

politischen Demokratie. Auf der anderen Seite von Fuld Hall entstand unterdessen die Baracke, in der John von Neumann seinen Elektronenrechner baute. Nur wenige Meter trennten damals die beiden Pole von Princeton, die Sammlung der Urschriften der Demokratie und die Rechenmaschine des Dritten Weltkriegs, voneinander.⁶

Die Gruppe der Griechenversther am Institut erfuhr erhebliche Verstärkung, als der junge Direktor seit 1947, Robert Oppenheimer, den Altphilologen und Philosophen Harold A. Cherniss, Autor bedeutender Studien über Platon, Aristoteles und die ältere Akademie, 1948 an das Institut holte. Cherniss und Oppenheimer kannten einander aus gemeinsamen Jahren in Berkeley in den Vierzigern.⁷ Schwieriger war es, die Russlandforschung in Princeton zu institutionalisieren. Zu diesem Schachzug musste Oppenheimer seine gesamte Beredsamkeit und seinen nicht geringen Charme aufbieten. Schon als er 1949 vorschlug, George Kennan, den bekannten Russlandexperten und Architekten der Containment-Politik, als Fellow für ein Jahr (1950–51) ans Institut zu holen, wurde Unmut in der Fakultät laut. Kennan habe keinen akademischen Werdegang aufzuweisen, lautete der Haupteinwand. Der Widerstand der Mathematiker am Institut, allen voran Oswald Veblen, nahm an Heftigkeit zu, als Oppenheimer wenige Jahre später daran ging, Kennan zum ständigen Mitglied der neuformierten School of Historical Studies zu machen.

Dabei knüpften Kennans Forschungen durchaus an eine junge Tradition des Instituts an – die des strategisch-historischen Denkens. Edward Mead Earle hatte sie 1939 mit einem Seminar zur amerikanischen Außenpolitik begründet, aus dem drei Jahre später eine *War study group* hervorging.⁸ Gemeinsam mit jungen Historikern, unter ihnen Felix Gilbert und Gordon Craig, erarbeitete er die «Makers of Modern Strategy», eine Übersicht über die Entwicklung des neuzeitlichen strategischen Denkens von Machiavelli bis Hitler, die 1943 erschien. Gleichzeitig beriet Earle das Oberkommando der Luftwaffe und wurde nach dem Krieg beauftragt, die Geschichte dieser Waffengattung zu schreiben und den Übergang Amerikas von der Seemacht zur Luftmacht zu reflektieren⁹ – im Anschluss an Alfred Thayer Mahans berühmtes Werk über den Einfluss der Seemacht auf die Geschichte.

6 Die «unmittelbare politische Relevanz» der Ausgrabung der Agora durch die Amerikaner hat Knut Ebeling angedeutet; vgl. ders.: Das Gesetz des Archivs, in: Knut Ebeling u. Stephan Günzel (Hg.): Archivologie. Theorien des Archivs in Wissenschaft, Medien und Künsten, Berlin 2009, S. 61–88, hier S. 66.

7 Oppenheimer und Cherniss waren seit Anfang der dreißiger Jahre miteinander befreundet; vgl. Kai Bird und Martin J. Sherwin: American Prometheus. The Triumph and Tragedy of J. Robert Oppenheimer, New York 2005, S. 96f., 99, 117 und 376. Cherniss' testamentarischer Verfügung, sein Nachlass sei zu verbrennen, scheint sein Schüler und Nachlassverwalter, Leonardo Tarán, leider nachgekommen zu sein. Cherniss selbst hatte sich ähnlich verhalten, als er 1972 dem letzten Willen seines Freundes, des Medizinhistorikers und Philosophen Ludwig Edelstein, folgend dessen Nachlass vollständig und unbesehen verbrannte; vgl. Thomas Rütten: Ludwig Edelstein at the Crossroads of 1933. On the Inseparability of Life, Work, and Their Reverberations, in: Early Science and Medicine, Bd. 11,1 (2006), S. 50–99, hier S. S. 92.

8 IAS Archives, Faculty box 6, Edward Mead Earle.

9 Noch während des Krieges, im April 1945, hatte der Generalstab der Air Force Earle den Auftrag erteilt, eine «general operational →

→ history» der amerikanischen Luftstreitkräfte im Zweiten Weltkrieg zu schreiben. 1948 wurde er von Robert W. Harper, Kommandierender General der Air University in Maxwell Field, Alabama, angefragt, ob er bereit sei, das Handbuch über *Air Power and the USAF* zu verfassen; vgl. IAS Archives, Faculty box 6 u. 7. Earle selbst hatte schon früh gegenüber Aydelotte seine Absicht erwähnt, «seine Erfahrungen mit der Luftwaffe dazu (zu) benutzen, ein Buch über Luftmacht zu schreiben, das ... eines Tages an die Seite von Mahans klassischen Studien über Seemacht treten könnte.» IAS Archives, Aydelotte files, Box 1, Report to Policy Committee, 10/11/44. In der Begründung für die Verleihung des Order of Merit an Earle durch Präsident Truman hieß es, Earle habe den Wortlaut der deutschen Kapitulation mitentworfen («assisted in drafting the terms for Germany's surrender»); vgl. IAS Archives, Faculty box 6, E. M. Earle.

10 Vgl. IAS Archives, General file I, Acheson Project 1953; Papers of Dean Acheson: Princeton seminars, 87-3642-1-4 (Microfilm).

11 Abraham Flexner: The Usefulness of «Useless» Knowledge, in: Harper's Magazine 179 (1939), S. 544-572.

12 «In short, the Renaissance bridged the gap which had separated the scholar and thinker from the practioner; it has been said, not →

Eine gewisse Fortsetzung fand die Arbeit Earles, der 1954 starb, auch in den Seminaren, die Dean Acheson nach seiner Zeit als Außenminister (1949-1953) am Institut abhielt. Die *Acheson seminars* zur Außen- und Verteidigungspolitik der Vereinigten Staaten versammelten die gesamte, teilweise noch junge Intelligenz der Demokraten, von McGeorge Bundy über John McCloy, Dean Rusk und Averell Harriman bis zu Paul Nitze – Männer, die entweder bereits zu den *wise men* der Regierung gehörten oder einige Jahre später die Kennedy-Administration beraten sollten.¹⁰ Ein politischer Think Tank war und wurde das Institut zwar nie, weder zu Lebzeiten Earles noch danach, gleichwohl gingen diese weltlichen Beschäftigungen den Mathematikern der Fakultät sowie einigen Physikern und Geisteswissenschaftlern gehörig gegen den Strich.

Ähnlich wie die Maschine im Keller und ihre Zwecke, sei es Nuklearphysik, sei es dynamische Meteorologie, widersprachen sie dem, was sie für den Geist des Instituts hielten: die Beschränkung auf «reine Wissenschaft». In einem Haus, das sich der Nützlichkeit des «useless knowledge», wie der Gründer, Abraham Flexner, formuliert hatte,¹¹ verpflichtet wusste, war kein Platz für Techniker, Ingenieure und Politiker. «Useless» hieß freilich nicht nutzlos im Sinne von unnützlich oder wertlos, es hieß: *ohne direkte Anwendung*. Der Krieg hatte, aus guten oder schlimmen Gründen, die Beschränkung auf reine Wissenschaft außer Kraft gesetzt; der Friede sollte sie wiederbringen.

Die Kluft zweier Kulturen, die nach dem Krieg durch Princeton lief, trennte nicht die Naturwissenschaftler und Mathematiker von den Geisteswissenschaftlern, sondern die reinen von den angewandten Wissenschaften. Zwar bezeichnete auch Erwin Panofsky seine beiden in den Naturwissenschaften erfolgreichen Söhne als «die Klempner». Aber er war es auch, der in einem Anfang der fünfziger Jahre geschriebenen Text («Artist, Scientist, Genius. Notes on the «Renaissance-Dämmerung») diese Kluft einzuebneten suchte, indem er betonte, dass in der Renaissance Künstler, Wissenschaftler und Ingenieure Hand in Hand gearbeitet und von einander gelernt hatten.¹² Aber diese praktische, technische Seite der Renaissance sollte in der Gelehrtenrepublik von Princeton nur begrenzten Anklang finden.

Einer der Anfängerfehler, die Oppenheimer, der Mitte Juli 1947 in Princeton eingetroffen war, unterliefen, bestand darin, dass er in einer seiner ersten Verlautbarungen das Institut als «an educational institution», also einen Teil des Bildungs- und Erziehungssystems, beschrieb. Die Erklärung löste sogleich Proteste aus, James Alexander und Albert Einstein erklärten unisono, wenn das zuträfe, wären sie nicht gekommen, es handele sich vielmehr um eine reine Forschungseinrichtung.¹³ Reine Forschung vertrug das Gespräch mit anderen, ja, gelegentlich verlangte sie es sogar, im Wesentlichen aber spielte sie sich in heroischer Einsamkeit ab. Auch dies war eine Kluft, welche die Leitfossile des Instituts, gleichgültig welcher «Schule» sie angehörten, von den Technikern und Ingenieuren um von Neumann trennte: Die Forscher am Institut waren nicht bereit, sich als Team, geschweige denn als Teile eines organisierten Großprojekts zu begreifen.

Oppenheimer, der drei Jahre lang das größte und aufwendigste militärisch-industrielle Projekt in der Geschichte der Vereinigten Staaten gemanagt hatte, begriff rasch, dass er jetzt einem Club von Diven und Virtuosen vorstand, die über keine gemeinsame Sprache verfügten. Über Göttingen, wo er 1927 von Max Born promoviert worden war, hatte immerhin noch ein schwacher Abglanz der Goethewelt gelegen und die Idee eines gemeinsamen Kosmos. Die Separatsphären oder, mit den Worten von Panofsky: die geistigen *compartments* von Princeton schienen eine Verständigung auszuschließen. Oppenheimer begab sich auf die Suche nach Medien, die so etwas wie einen gemeinsamen Ort oder eine Synthese versprachen. Vertraut mit Dichtung und östlicher Weisheit – er hatte die Bhagavadgita studiert, seit er 1931 nach Berkeley gekommen war – versuchte er es mit Dichtung und Literaturwissenschaft, lud T.S.Eliot für ein Jahr ein, ließ Erich Auerbach und Ernst Robert Curtius für je ein Semester (zwischen 1949 und 1951) ans Institut kommen. Aber die Komparatistik konnte dort nicht Fuß fassen, und Eliot, statt ein weiteres Meisterwerk wie *The Waste Land* oder die *Four Quartets* zu schaffen, schrieb die belanglose *Cocktailparty*.

Mit dem erwartungsvollen Blick des inspirierten Dilettanten sah sich Oppenheimer auch unter den geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskursen um. Von dem Anthropologen Alfred L.

→ without justification, that in the Renaissance the greatest advances in natural science were made by engineers, instrument-makers and artists rather than professors.» Erwin Panofsky: *Artist, Scientist, Genius: Notes on the «Renaissance-Dämmerung»*, in: *The Renaissance. Six Essays*, New York 1962, S. 123–182, hier S. 135 f. Der Band war ursprünglich erschienen als: *The Renaissance: A Symposium*, New York 1953. Unter den sechs Beiträgern des Bandes war Panofsky der einzige, der seinen Text für die Neuauflage überarbeitete und erweiterte. Auch die zitierte Passage weicht im Wortlaut leicht von der ursprünglichen, sinngemäß identischen Fassung von 1953 (hier S. 84) ab.

¹³ Vgl. Beatrice Stern: *A History of the Institute for Advanced Study 1930–1950*, 2 Bde. TS, S. 630. Sterns Geschichte des Instituts, von Robert Oppenheimer Anfang der fünfziger Jahre in Auftrag gegeben, wurde nie gedruckt und zirkulierte lange Zeit nur unter der Hand. Mittlerweile kann über die Homepage des IAS eine digitale Kopie konsultiert werden.

- 14 Auf zwei kleine Frühjahrstagungen 1948 und 1949, die sich dem Werk Toynbees gewidmet hatten, und an denen neben Oppenheimer und Kroeber auch Erwin Panofsky und Erich Kahler teilgenommen hatten, ließ Kroeber Ende Oktober 1950 eine größere Tagung zum Thema «Uniformities in History» folgen; vgl. IAS Archive, DO General file, Box 67.
- 15 Für den Nachfolger Oppenheimers als Direktor des IAS, Carl Kaysen, wurde eine Übersicht über sämtliche Aktivitäten von 1949–61 zusammengestellt; vgl. IAS Archive, Records of the Office of the Director, Box 5, Psychology program at IAS (for Dr. Kaysen).
- 16 Erwin Panofskys Manuskript der Ansprache vom 10. Dezember 1945, IAS Archive, Records of the Office of the Director, General files, Box 52, Pauli Dinner. Ein Abdruck der Rede findet sich in dem Briefwechsel Panofskys mit dem Schriftsteller Booth Tarkington, dem das Suger-Buch gewidmet ist; vgl. R. M. Ludwig (Hg.): Dr. Panofsky and Mr. Tarkington. An Exchange of Letters, Princeton 1974, S. 112–116.

Kroeber, ebenfalls einem Bekannten aus Berkeley, ließ sich der junge Direktor 1948 eine Folge von Tagungen mit Arnold Toynbee aufschwätzen, der damals sehr en vogue war, aber für den Stil der historischen Forschung am Institut folgenlos blieb.¹⁴ Auch Versuche mit der Psychologie, die Oppenheimer seit langem am Herzen lag, führten nicht zu der erhofften Synthese. Der seit 1948 verfolgte Plan, über eine *study group* die Psychologie dauerhaft am Institut zu etablieren, ein Plan, den er unter Einsatz beträchtlicher Mittel aus dem Director's Fund und beraten von einem prominent besetzten Board in den fünfziger Jahren verfolgte,¹⁵ führte zu nichts: 1961 wurde das Projekt eingestellt.

Mochten die großformatigen Synthesen zum Scheitern verurteilt sein – an Brückenschlägen zwischen den zwei Kulturen hat es in Princeton in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg nicht gefehlt. Freilich gingen sie nicht auf pontifikale Maßnahmen des Direktors zurück (obwohl diese für ein günstiges Klima sorgen mochten), sondern auf individuelle Versuche von Geisteswissenschaftlern, mit den Naturwissenschaftlern ins Gespräch zu kommen – und umgekehrt. Die schwierige Ausgangslage hatte Erwin Panofsky in einer Rede zur Feier des Nobelpreises für Wolfgang Pauli 1945 prägnant und gleichsam überzeitlich gültig benannt: «Auf der rein praktischen Ebene kann der Geisteswissenschaftler von seinen naturwissenschaftlichen Freunden nicht viel lernen. Mag sein, dass er gern läse, was sie schreiben, aber er versteht es nicht. Umgekehrt wären die Naturwissenschaftler in der Lage zu verstehen, was der Geisteswissenschaftler schreibt; aber sie wollen es nicht lesen.»

Panofsky wollte nicht nur schwarz malen. Auf einer anderen Ebene könne der Geisteswissenschaftler sehr wohl vom Naturwissenschaftler lernen, vorausgesetzt er fände den rechten Gesprächspartner. Denn «auch der Geisteswissenschaftler steht vor Fragen wie: der jeweiligen Bedeutung räumlicher und zeitlicher Gegebenheiten in unterschiedlichen Bezugssystemen; dem empfindlichen Verhältnis zwischen Phänomen und ›Instrument‹ (das im Fall des Geisteswissenschaftlers soviel heißt wie ›Dokument‹); der kontinuierlichen und/oder diskontinuierlichen Struktur der Prozesse, die wir leichtfertig als ›historische Entwicklung‹ bezeichnen.»¹⁶

Es kam eben auf den Gesprächspartner an, wie Panofsky gesagt hatte. Dass er selber Gesprächsangebote nach beiden Seiten machen konnte, bewies er, als er 1945 die Lichtmetaphysik des 12. Jahrhunderts verhandelte, die er bei Abt Suger, dem Bauherrn des Chor Neubaus von Saint-Denis, zu erkennen meinte.¹⁷ Er stellte sie in einen langen Traditionsbogen des Neoplatonismus, der von der Antike bis zum Lichtblitz der Atombombe reichte. Im Herbst jenes Jahres beschäftigte er sich mit Quantenphysik und fand sie weniger schwierig als seine ehemalige Schulphysik. Durch seinen Sohn Wolfgang, der als Nuklearphysiker die erste Zündung einer Atombombe am 16. Juli 1945 in Neu-Mexiko von Bord eines B29-Bombers beobachtet hatte, war er mit dem Stand der amerikanischen Nukleartechnik einigermaßen vertraut. Panofsky wusste, wer der Mann war, der zwei Jahre später die Leitung des Instituts übernahm, und worin seine Leistung bestanden hatte.

Der Humanist Panofsky beließ es nicht dabei, in der Schule der Quantenphysik nachzusitzen, um einem Freund wie Wolfgang Pauli einigermaßen folgen zu können. Umgekehrt gelang es ihm auch, wie Horst Bredekamp gezeigt hat, die Mathematiker und Physiker daran zu erinnern, dass die Gründerväter der neuzeitlichen Kosmologie wie namentlich Kepler noch aus okkulten Quellen des Wissens geschöpft hatten, von denen die spätere «reine» Wissenschaft nichts mehr wissen wollte. In diese Kerbe schlug Panofsky abermals, als er 1954 Galilei als «Kritiker der Künste» beschrieb.¹⁸

Gesprächsangebote kamen auch von anderer Seite. Im Oktober 1950 hielt der Mathematiker Marston Morse zu Ehren von Robert Frost einen Vortrag über Mathematik und die Künste.¹⁹ Harold Cherniss, der Platon- und Aristoteles-Spezialist, der als Freiwilliger in den Krieg eingetreten und im Nachrichtendienst zum Captain aufgestiegen war, ein alter Freund Oppenheimers, interpretierte 1951 «Platon als Mathematiker».²⁰ Jean Piaget kam 1954, eingeladen von der *psychology study group*, ans Institut, um von der Entwicklungspsychologie des Kindes her die Psychologie der Zahlen zu behandeln. Überhaupt, die Zahlen! Es schien, als läge in ihnen das Urwort einer neuen, gemeinsamen Sprache beschlossen. Auch die Mathematiker versuchten ihrerseits den Brückenschlag zur Welt der Geisteswissenschaftler: 1952 veröffentlichte

17 Vgl. Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures, edited, translated & annotated by Erwin Panofsky, Princeton 1946; zu der eigentümlichen zeithistorischen Verschränkung zwischen der Zündung der ersten Atombomben und dem verspäteten Erscheinen von Panofskys Buch vgl. Bruno Reudenbach: Panofsky und Suger von St. Denis, in: Erwin Panofsky. Beiträge des Symposions Hamburg 1992, hg. von Bruno Reudenbach, Berlin 1994, hier S. 109–144.

18 Erwin Panofsky: Galileo as a Critic of the Arts, Den Haag 1954; eine erweiterte Fassung in Isis 47, 1956; dt. Übers. als: Galileo und die Bildkünste, vorgestellt von Horst Bredekamp, Zürich 2012.

19 Vgl. IAS Archives, Beatrice Stern's Vertical files, box 4/2-M.

20 Harold Cherniss: Plato as Mathematician, in: Review of Metaphysics 4 (1951), S. 395–425.

21 Hermann Weyl: *Symmetry*, Princeton 1952.

22 Vgl. Beatrice Stern (wie Anm. 13), S. 634.

Hermann Weyl vier Vorlesungen über «Symmetrie», die sich ausdrücklich nicht nur an Mathematiker, sondern auch an Ideen-, Architektur- und Kunsthistoriker wandten.²¹ Es war, als sei Pythagoras wieder in die Schmiede zurückgekehrt. Nur dass es sich diesmal um eine Waffenschmiede handelte.

Mag sein, dass Panofsky, als er die Anfänge des gotischen Stils mit der Tradition des Neoplatonismus verband und diese bis ins 20. Jahrhundert verlängerte, zweimal irrte: sowohl in Hinsicht auf die Lichtmetaphysik der Gotik wie auf die Nuklearphysik der Gegenwart. Umso präziser traf er einen Punkt, auf den er gar nicht gezielt hatte – das Milieu, in dem er lebte und dachte. Von «Naturwissenschaften» konnte in den ersten zwei, drei Jahrzehnten des Instituts nur in einem sehr begrenzten Sinn die Rede sein. Dominiert wurde der Flügel der *sciences* von Mathematikern, zu denen einige theoretische Physiker wie Einstein gekommen waren. Labor- oder Experimentalwissenschaften: Fehlanzeige. Gewiss waren die Formeln, über die diese Theoretiker miteinander kommunizierten, für die Geisteswissenschaftler eine «Fremdsprache», wie der Vorgänger Oppenheimers, der Anglist Aydelotte, formulierte. Aber es gab Schlüsselworte, die eine Übersetzung möglich zu machen schienen. «Zahl» hieß eines von ihnen, «Idee» ein anderes. *Platon* hieß das Übersetzungsprogramm von Princeton. Die Welt, auf die es ankam, bestand aus Ideen. Als im November 1946 die Fakultät über die Frage stritt, ob der Agora-Ausgräber Homer Thompson eine volle Professur erhalten sollte, erklärte Hermann Weyl, er halte Thompson für einen tüchtigen Archäologen, vermisse aber seinen eigenständigen Beitrag zur Ideengeschichte.²²

Diesseits des Himmels der Ideen und jenseits der individuellen Gesprächsangebote boten sich zwei Vermittlungsagenturen an, die beide den Anspruch erhoben, den Dialog zwischen Geistes- und Naturwissenschaftlern zu fördern. Die erste von ihnen war die Wissenschaftsgeschichte. Bereits 1945/46 wurde auf Betreiben von Hermann Weyl der Mathematikhistoriker Otto Neugebauer zum ersten Mal als Fellow ans Institut eingeladen. Als er 1980, lange nach seiner Emeritierung von Brown University, zum Permanent Fellow ernannt wurde, konnte er auf dreieinhalb Jahrzehnte enger Verbindung zum Institut zurückblicken. Persönliche Freundschaften zu Cherniss und Oppenheimer hatten die Bin-

dungen verstärkt. Neugebauer hatte Mathematik und Ägyptologie in München und Göttingen studiert, um sich dann der Altorientalistik zuzuwenden. Von Hilbert über die Grundlagen der ägyptischen Bruchrechnung promoviert, entwickelte er sich zu einem der führenden Historiker der antiken Mathematik und Astronomie. 1933 verließ er aus politischen Gründen Göttingen und ging nach Kopenhagen, sechs Jahre später in die USA.

1955 bemühte Oppenheimer sich um Neugebauer, gleichzeitig versuchte er, sekundiert von Cherniss, eine andere Koryphäe der Wissenschaftsgeschichte als Professor an das Institut zu holen: Alexandre Koyré, der an der *École pratique* in Paris lehrte.²³ Beide Berufungen scheiterten aus privaten Gründen, zeigen aber die Bedeutung, die das Institut zu jener Zeit der Wissenschaftsgeschichte beimaß. Das Bild vertieft sich noch, wenn man die Geschichte der Anstrengungen ins Auge fasst, die Oppenheimer Ende der vierziger Jahre unternahm, um den bedeutenden Rechtshistoriker Max Radin, ebenfalls ein Bekannter aus Berkeley,²⁴ und später, in den Fünfzigern, um Isaiah Berlin als Fellow an das Institut zu ziehen.

Die andere Vermittlungsagentur hieß Kunstgeschichte. Schon 1934 schrieb der Kunsthistoriker Charles Rufus Morey an Abraham Flexner und zitierte Panofsky mit den Worten, die Kunstgeschichte sei eine Art «clearing house» für alle historischen Fächer geworden.²⁵ Nach 1945, unter dem Eindruck der Bombe, bemühte Panofsky sich einige Jahre lang angestrengt, bisweilen mit überzogenen Deutungen, zu beweisen, dass die Kunstgeschichte diese «clearing house»-Funktion auch gegenüber den Naturwissenschaften wahrnehmen konnte. Den engagiertesten Versuch in dieser Richtung unternahm er Anfang der fünfziger Jahre in dem Essay über den Typus des Künstler-Gelehrten und die neue Wissensordnung der Renaissance («Artist, Scientist, Genius», als Vortrag zuerst 1952). Die Renaissance, so der Autor, sei die Epoche einer *decompartmentalization* gewesen, eines Zerbrechens der alten *compartments* des Wissens und des Einreißens der alten Trennwände. Gelehrte Künstler, um genauer zu sein: Mathematiker-Künstler wie Alberti, Leonardo und Dürer seien es gewesen, in deren Werkstätten sich erstmals eine neue synthetische Wissenschaft gezeigt habe.

23 Vgl. IAS Archive, Records of the School of Historical Studies, Meetings, Minutes, Box 6, file 1. In der Sitzung vom 4. 11. 1955 berichten Robert Oppenheimer und Harold Cherniss, dass sie mit Koyré gesprochen hätten, der aber die *École pratique* nicht verlassen wolle. Er stimme aber einer Regelung zu, wonach er jährlich mindestens ein Trimester in Princeton verbringen werde.

24 Max Radin war auch mit dem Historiker Ernst Kantorowicz eng befreundet; in Radins Haus sollen sich Oppenheimer und Kantorowicz erstmals begegnet sein, Jahre bevor «Eka» ans IAS nach Princeton ging. Am 16. 8. 1948 lädt Oppenheimer Radin erstmals ein, für jeweils ein Semester pro Jahr nach Princeton zu kommen und mit ihm über die Zukunft des Instituts zu diskutieren; vgl. IAS Archive, Members Box 113, Max Radin.

25 Morey an Flexner am 9.4.1934, zit. nach B. Stern (wie Anm. 13), S. 267.

26 Panofsky: *Artist, Scientist, Genius* (wie Anm. 12), S. 135 f.

27 Zit. nach Dyson: *Turing's Cathedral* (wie Anm. 1), S. 166.

Dies war der Punkt, an dem Panofsky, der immer zu den streitbaren Vertretern der reinen Wissenschaft gehört hatte, sogar die Hand zu den Anwendern und Technikern, den Männern im Keller, den «Klempnern» ausstreckte: Die Renaissance, schrieb er, habe auch die Kluft geschlossen, die den Gelehrten und den Denker vom Praktiker getrennt habe, und stimmte denjenigen Wissenschaftshistorikern zu, die erklärt hatten, einige der größten Fortschritte in den Naturwissenschaften seien von Ingenieuren, Instrumentenbauern und Künstlern gemacht worden – und nicht von Professoren.²⁶

Soviel zur Renaissance von Princeton nach dem Krieg. Die Frage, wer der eigentliche Prospero dieser Insel an der Ostküste gewesen sei, John von Neumann, der von der reinen Wissenschaft zu den Praktikern übergang und nicht mehr zurückwollte, oder Robert Oppenheimer, der von den Praktikern kam und nicht mehr zu den Theoretikern zurückfand, sei dahingestellt. Wie der echte Prospero, der Shakespearesche, waren beide Vertriebene, Emigrant der eine, Sohn von Emigranten der andere, und beide praktizierten sie die Magie ihres Zeitalters, bauten Waffen, stahlen das Feuer. Aber anders als Shakespeares Inselkönig waren sie nicht in der Lage, den Sturm, den sie gesät hatten, wieder zu stillen.

Es ist Caliban, das Erdmonster, von dem die schönen Worte über die Insel stammen, die voll zauberischer Klänge sei, nicht Ariel, der Luftgeist und Meister dieser Klänge. Aber der Seesturm, der um ein Haar das Schiff der Neapolitaner verschlungen hätte, ist auch eine Art musikalisches Großereignis; Prosperos Zauberstab ist der Stab eines Dirigenten. «Die Atmosphäre», sagte Jule Gregory Charney, einer der Meteorologen, die mit dem Elektronenrechner von Princeton die Entstehung von Stürmen berechnen wollten, im Februar 1947, «die Atmosphäre ist ein Musikinstrument, auf dem man viele Klänge erzeugen kann. Hohe Töne sind Klangwellen, tiefe Töne sind lange träge Wellen. Die Natur ist ein Musiker eher nach Art Beethovens als nach der Chopins. Sie zieht die tiefen Töne vor und spielt nur gelegentlich mit leichter Hand hohe Arpeggios.»²⁷

Im Sommer 1952 hielt Erwin Panofsky im schwedischen Schloss Gripsholm eine Reihe von Vorlesungen über die Renais-

sancen und Protorenaissancen der europäischen Kunst.²⁸ Es war das erste Mal, dass die Epoche, die lange Zeit als der singuläre Auftakt der Moderne gegolten hatte, derart konsequent in den Plural gesetzt wurde. Gleichzeitig war damit aber auch gesagt, dass Renaissancen *wiederholbar* waren und dass mit ähnlichen Phänomenen zu anderen Zeiten und Orten zu rechnen war. Die Renaissance von Princeton, die Panofskys unmittelbaren Erfahrungsraum darstellte, war nicht von langer Dauer: nach zehn, zwölf Jahren war alles vorbei; die Grenzen der *compartments* hatten sich wieder geschlossen. Die Zeit des Kalten Krieges und der McCarthy-Ära setzte ihre eigene, härtere Agenda; für Luftgeister blieb wenig Platz im Falkennest. Kurzlebig wie sie war, bleibt diese amerikanische Renaissance doch denkwürdig: ein Versuch von unverminderter Gültigkeit – und sicherlich mehr als ein Sturm im Wasserglas.

²⁸ Die Gripsholmer Vorlesungen von 1952 erschienen, überarbeitet und erweitert, 1960 in Stockholm als *Renaissance and Renascences in Western Art*; dt. Übers. unter dem (reduktiven) Titel: *Die Renaissancen der europäischen Kunst*, Frankfurt/M. 1979.

MICHAEL WENZEL

Seehofers Denkraum

Zur Vorgeschichte der politischen Modelleisenbahn

- 1 <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/ehrungspiegel-redakteure-mit-nannen-preisen-ausgezeichnet-a-761218.html> (5.6.2013).
- 2 Hausmitteilung, in: *Der Spiegel* 20/2011, S. 3.
- 3 Frank Schirrmacher: Aberkennung des Nannen-Preises. Haben wir erlebt, wovon wir schreiben?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.5.2011.
- 4 Henri-Nannen-Preis: Debatte um Siegertext. Bei Seehofer im Keller, in: *Süddeutsche.de*, 9.5.2011.

Am 6. Mai 2011 kam um 23:26 Uhr über den «Ticker» von *Spiegel Online* die Meldung: «Spiegel-Redakteure mit Nannen-Preis ausgezeichnet. Es ist die renommierteste Auszeichnung im deutschen Journalismus: (...) Den ersten Platz in der Kategorie Reportage und damit den traditionellen Egon-Erwin-Kisch-Preis gewann Spiegel-Redakteur René Pfister. Für seinen Artikel mit dem Titel *Am Stellpult* hatte er Horst Seehofer am Pult seiner Modelleisenbahn porträtiert».¹ Bereits drei Tage später wurde Pfister der Preis wieder aberkannt. Denn, so konnte man in einer *Hausmitteilung* des *Spiegels* vom 16. Mai 2011 lesen, Pfister hatte «auf der Bühne des Hamburger Schauspielhauses berichtet, dass sich jene nüchtern geschriebenen ersten drei Absätze seiner Geschichte, die von der Modelleisenbahn in Seehofers Keller erzählen, aus vielen Gesprächen und den Eindrücken von Kollegen zusammensetzten; (...) also tadelte die Jury, dass diese Absätze «entgegen dem Eindruck der Leser und aller Juroren nicht auf der eigenen Wahrnehmung» beruhten. (...) Die «Bild-Zeitung, stets um journalistische Standards besorgt, enthüllte eine «Märklin-Affäre»».² Was der Aberkennung folgte, war eine Debatte in der deutschen Presse über persönliches Erleben und «reportagehafte Rekonstruktion»,³ über «authentisch wirkende Text[e]» und «politisches Porträt».⁴ Erstaunlicherweise spielte der Gegenstand des fiktiv Erlebten dabei kaum

eine Rolle. Allein Frank Schirrmacher bemerkte in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*: «Einmal auf die Spur gebracht, stellt man fest, dass der sprachbewusste Autor gerade am Anfang mit Bedacht jedes Authentizitätskolorit vermeidet. Pfister zeigt keinen Seehofer, der Zuggeräusche nachahmt oder mit rotem Kopf und Schaffnermütze die Märklin-Züge lenkt. Er beschreibt die Anlage, die ihm jetzt zum Verhängnis werden soll, eindeutig als Bild, nicht als Ereignis, als Modell für ein Modell.»⁵ Ebenso merkte Schirrmacher an, dass «Kollegen des ‹Spiegel›, wo Pfister als Redakteur arbeitet, (...) den Keller gesehen und die Spielzeugeisenbahn fotografiert» hätten. Von diesen Photographien ist freilich keine publik geworden. Auch andere Pressephotographien in Zeitungen und Zeitschriften sind nicht bekannt,⁶ allerdings zeigte bereits ein Bericht des *ZDF-heute journals* aus dem Jahr 2004 Seehofer mit seiner im Bau befindlichen Modellbahn (*Abb. 1*).⁷

Es lohnt sich, die inkriminierten Sätze genauer zu betrachten. Der *Spiegel*-Redakteur beschrieb Seehofers Abstieg in den Eisenbahn-Keller seines Ferienhauses, die Miniaturbauten, die die Karriere des Politikers reflektierten, und – gleichsam als Höhepunkt – die Figur der Bundeskanzlerin am Steuer einer Diesellokomotive. Die Modellbahn diente dem Journalisten als Parabel, um den angeblich manipulativen Charakter des Politikers aufzudecken: «Seehofer hat sich in Schamhaupten eine Welt nach seinem Willen geformt, er steht da am Stellpult, und die Figuren in den Zügen setzen sich in Bewegung, wenn er den Befehl dazu erteilt. Es ist ein Ort, wo sich Seehofers Spieltrieb mit seiner Lust am Herrschen paart. Beides ergibt bei ihm keine glückliche Verbindung. (...) Hinter der majestätischen Fassade steckt jedoch ein ganz anderer Seehofer, ein Mann, der gern spielt, mit Menschen noch lieber als mit Eisenbahnen.»⁸ Das «Spielfeld» des Politikers wird dagegen nur unzureichend analysiert: «Es gibt den Nachbau des Bahnhofs von Bonn, der Stadt, in der Seehofers Karriere begann. Nach dem Jahr 2004, als er wegen des Streits um die Gesundheitspolitik sein wichtigstes Amt verlor, baute er einen ‹Schattenbahnhof›, so nennt er ihn, ein Gleis, das hinab ins Dunkel führt.»⁹ Der Bahnhof Bonn, der von Seehofer als Stellvertreter für seine «18 Jahre in Bonn» auserkoren wurde, wie er schon etwa ein Jahr vor Pfisters Artikel im Interview formulierte,¹⁰ ist als konventionelles

5 Schirrmacher: Aberkennung des Nannen-Preises.

6 Der Sprecher der CSU, Jürgen Fischer, teilte dem Verfasser mit, «dass es von der Modelleisenbahnanlage des Herrn Ministerpräsidenten keine Fotos gibt und in absehbarer Zeit auch nicht geben wird.» (Schreiben vom 10.6.2013).

7 Vgl. <http://www.bild.de/news/inland/spiegel/video-maerklin-modelleisenbahn-seehofers-keller-17865610.bild.html> (24.6.2013).

8 René Pfister: Am Stellpult, in: *Der Spiegel* 33/2010, S. 40-43, hier S. 41.

9 Pfister: Am Stellpult, S. 41.

10 Der Weichensteller. Horst Seehofer über Modelleisenbahnen, in: *Mainpost*, 18.12.2009.

11 Bodo-Michael Baumunk: *Der Ho Modell-Eisenbahner und seine Welt*, Marburg 1985, S. 54-55. Faller 110113 Bahnhof ‹Bonn› Bausatz Spur Ho.

12 Vgl. Manfred Hoße u. a.: *Lexikon der Modelleisenbahn*, Stuttgart 1996, S. 169, s. v. Schattenbahnhof.

13 Der Weichensteller.

14 Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, Cim 66, fol. 61v; vgl. die vermutlich erste Bezugnahme mit Zitat bei: Friedrich Ludwig von Medem (Hg.): *Philipp Hainhofers Reise-Tagebuch*, enthaltend Schilderungen aus Franken, Sachsen, der Mark Brandenburg und Pommern im Jahr 1617, Stettin 1834, S. XXII.

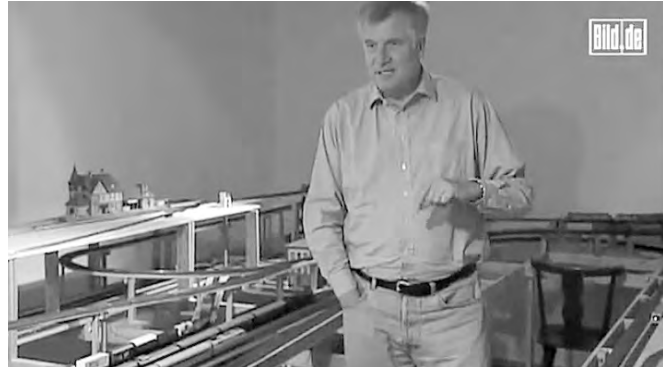


Abb. 1
Einziges Bildzeugnis?
Horst Seehofer in seinem
Modellbaukeller, 2004.

Gebäudemodell seit Jahrzehnten im Handel erhältlich.¹¹ Auch der Begriff des «Schattenbahnhofs» ist eine gebräuchliche Bezeichnung für verdeckte Abstellgleise¹² und keine Prägung Seehofers, wie auch immer er diesen Ort innerhalb der «Nachbildung seines Lebens»¹³ verstanden wissen will. Obwohl die angeführten Presseartikel die Modellbahn als Parabel für Weltformung und Herrschaft nutzten, erkannten sie in ihr letztlich doch nur einen infantilen Zug, das «Kind im Manne» und seinen «Spieltrieb».

Während Seehofer bis dato Journalisten nur selten Zutritt zu seiner politischen Modelleisenbahn gewährte, hatte fast vierhundert Jahre früher ein anderer Politiker bei einem als Nachrichtenkorrespondent angestellten Kunstagenten unter anderem einen Modellentwurf in Auftrag gegeben. Der Augsburger Kaufherr, Kunst- und Politikagent Philipp Hainhofer (1578–1647) reiste im Spätsommer 1617 an den Hof des Herzogs Philipp II. von Pommern-Stettin. Er war seit einigen Jahren für den Fürsten tätig, wie der süddeutsche Handelsherr in seiner Lebensbeschreibung notierte: «Anno 1610. im April, hat Hertzog Philippus der II. zu Stettin Pom[m]ern (...) ihm ein Schreiben, und die Fürstl: Bildnus zuestellen vnd vmb Correspondenz, weil sie bede ainen Namen haben, beyde Wilde Männer im Wappen führen, vnd beyde linguisten, vnd liebhaber der Künsten sein, ersucht und ersuchen las-



Abb. 2
Vermutlich Johann Mathias
Kager: Ansicht des
«Pommerschen Meierhofs»
(um 1617).

sen.»¹⁴ Vornamen, Wappenfiguren und Interessen nivellierten die Standesunterschiede der beiden Männer. Bald danach hatte Hainhofer den Herzog für den Erwerb von vier außergewöhnlichen Kunstobjekten gewinnen können: ein mit kunstvollen Miniaturen ausgestattetes Stammbuch,¹⁵ einen silbernen Nähkorb für die Gemahlin des Herzogs, ein heute als *Pommerscher Kunstschränk* bekanntes, in Ausführung und Ausstattung äußerst kostbares Sammlungs- und Multifunktionsmöbel sowie den *Meierhof*, das Modell eines großen schlossartigen Gutshofs.¹⁶ Die Kosten waren immens,¹⁷ aber sieben Jahre später konnte der Herzog Kunstschränk und Meierhof entgegennehmen, die Auslieferung der Werke beaufsichtigte Hainhofer selbst vor Ort.

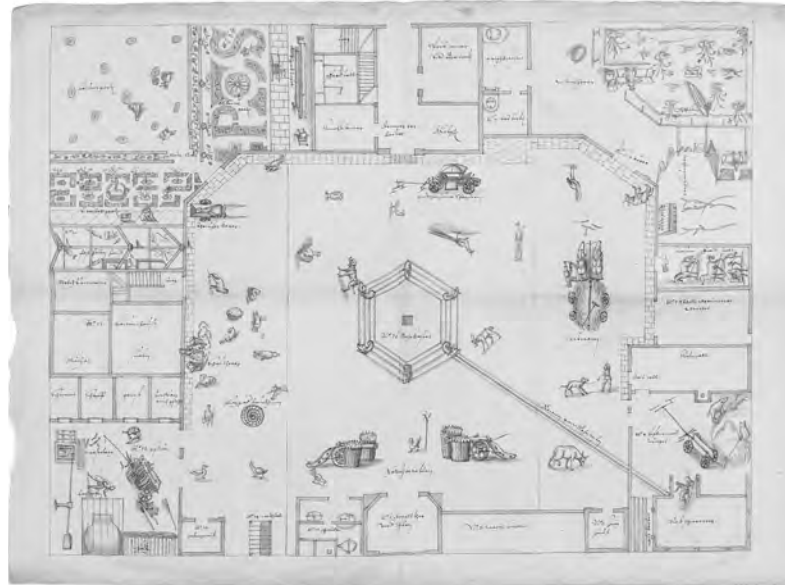
Beide Objekte sind heute verloren. Am 11. März 1945 verbrannte der *Pommersche Kunstschränk* im Tieftresor der Neuen Münze in Berlin bei einem Bombenangriff,¹⁸ von ihm blieben allein der Inhalt und wenige Überreste des Silberbeschlags erhalten. Das Meierhofmodell hingegen wurde letztmals 1637 im Nachlassinventar des letzten Pommernherzogs Bogislaw XIV. als «zwar vorhanden und in seinem zimblichen Esse, ist aber gantz unrein und voll Staub» notiert.¹⁹ Gleichwohl lässt sich dessen Gestalt über Zeichnungen und detaillierte Beschreibungen erahnen. Zum Kunstschränk und Meierhof verfasste Hainhofer umfangreiche Anmerkungen, die dem Kunden als Gebrauchsanleitung und päd-

15 Vgl. Dirk Schleinert (Hg.): *Das Stammbuch Herzog Philipps II. von Pommern*, München, Schwerin 2004.

16 Vgl. zu diesen Objekten zuletzt: Barbara Mundt: *Der Pommersche Kunstschränk des Augsburger Unternehmers Philipp Hainhofer für den gelehrten Herzog Philipp II. von Pommern*, München 2009; Christoph Emmendorf/Christof Trepesch (Hg.): *Wunderwelt. Der Pommersche Kunstschränk*, Ausst.-Kat. Augsburg, Berlin – München 2014.

17 Zu den Kosten vgl. Oscar Doering (Hg.): *Des Augsburger Patriciers Philipp Hainhofer Beziehungen zum Herzog Philipp II. von Pommern-Stettin. Correspondenzen aus den Jahren 1610–1619*, Wien 1894, S. 352; Ders.: *Philipp Hainhofer's Beschreibung des sogenannten pommerschen Meyerhofs*, in: *Zeitschrift des* →

Abb. 3
Vermutlich Johann Mathias
Kager: Grundriss des
«Pommerschen Meierhofs»,
(um 1617).



- Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg (18), 1891, S.69-86, hier: S.73.
- 18 Hellmut Hannes: Der Pommersche Kunstschrank. Entstehung, Umfeld, Schicksal, in: Baltische Studien. Pommersche Jahrbücher für Landesgeschichte (76), 1990, S.81-115, hier: S.113.
- 19 Zitiert n. Julius Mueller: Neue Beiträge zur Geschichte der Kunst und ihrer Denkmäler in Pommern, Band IV: Kunstgegenstände und andere Werthsachen im Besitze Bogislav's XIV., in: Baltische Studien (28), 1878, S.149-155, hier: S.154.
- 20 Staatliche Museen zu Berlin - Kunstgewerbemuseum, Inv.-Nr. P 158, fol. 63-72; Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 5509, fol. 130r-141v; Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 23.2 Aug. 2°, fol. 183-197r, und Cod. →

agogische Unterweisung, aber auch der Bestandskontrolle dieser vierteiligen und filigranen Kunststücke dienen sollten. Dieses *Verzeichnus, vnd Summarische kurtze beschreibung des Mayrhoff[ff]s* ist in vier leicht voneinander abweichenden Fassungen im Kunstgewerbemuseum Berlin, in der Bayerischen Staatsbibliothek und in der Herzog August Bibliothek erhalten.²⁰ Letzteren sind weitgehend übereinstimmende großformatige Zeichnungen mit Ansicht und Grundriss des Modells beigegeben (*Abb. 2 & Abb. 3*). Beinahe wörtlich lässt sich der Beschreibung auf den Zeichnungen folgen. Ordnungszahlen auf dem Grundriss erleichtern zusätzlich die Orientierung, etwa: «No.4. Höflin mit schwem[m] vnd tunget. An disem thurn ist vmbzäunt ain höflin, darinen ain roßwethin oder schwem[m]in, in die ain roß geritten wird, ain mistwagen, miststatt oder dunget, mit schweinen darob, mistgabel, vnd bähren, mit bawbrettern vnd pfällen, ain necessarium. (...) Thier im weyer. Im weyer ist ain schwannenheußlin, Zween schwannen, vnderschiedliche endten, allerlaj fisch, krebs, wasserblumen, vnd gewechs, ain rennschiffin, mit garn vnd netz, rueder vnd darbey ain waschsteeg, (...) mit ainem grünen platz, da ain Junckfraw die wesch aufhenckht, (...) Vmb den platz des teüchs ist ain gemachter Zaun, bey der badstuben, Zwischen dem Zaun schleufft ain fux mit ainer hennen hinauß.»²¹ Auf den Blättern lassen sich selbst diese Details ausmachen: Es findet sich das geschlossene



Abb. 4
Weyer mit Schwänenhaus,
Detail aus einer Ansicht des
«Pommerschen Meierhofs»
(Abb. 2).

«höflin» mit der sich gerade in Benutzung befindlichen Pferdeschwemme, dazu Mistwagen und Misthaufen mit den Schweinen darauf. Selbst das Bauholz ist neben der Schwemme deutlich zu erkennen. Gleiches gilt für den Weiher (Abb. 4) mit dem Schwänenhaus, dem Waschsteg und dem Trockenplatz – nur den durch den Zaun ausbüchsenden Fuchs sucht man vergeblich.

Der Detailreichtum des *Meierhofes* fordert den Vergleich mit der zeitgenössischen Kunstform der Modelleisenbahn geradezu heraus. Aber wie steht es mit der politischen Funktion von Kunstwerken wie dem *Kunstschränk* oder dem *Meierhof*? In welcher Hinsicht lässt sich Philipp Hainhofers *Meierhof* als Spur in der Vorgeschichte der politischen Modellbahn verstehen?

Wie der Schreibtisch, aus dem fünf Jahre später der *Pommersche Kunstschränk* werden sollte, war das Modell des *Meierhofes* ursprünglich kleiner angelegt. Es ist davon auszugehen, dass ein heute verlorener Grundriss, der einem Brief Hainhofers an Herzog Philipp vom 27. Oktober 1610 mit der umfänglichen Beschreibung des projektierten Werks beilag, mit 40x60 cm Grundfläche in etwa maßgleich zur geplanten Ausführung war. Das ausgeführte Stück wies dann aber Maße von ungefähr 210 cm Länge und

→ Guelf. 83 Extrav., fol. 123r-133v.

21 Zitiert nach: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 23.2 Aug. 2°, fol. 185r-186v.

22 Vgl. Adolf Brüning: Der Meierhof, in: Julius Lessing, Adolf Brüning (Hg.): Der Pommersche Kunstschränk. Kgl. Kunstgewerbe-Museum, Berlin 1905, S. 58-68, hier: S. 61.

Abb. 5
Johannes Schwegler:
Falkenhaus aus dem
Kunstschränk Gustavs II.
Adolf (vor 1630).



23 Zitiert nach: Doering:
 Beziehungen, S. 52 u. 54.

24 Vgl.: Brüning: Meierhof,
 S. 58f.

165 cm Breite auf.²² In der genannten Beschreibung legte der Kaufherr dem fürstlichen Auftraggeber diese Vergrößerung durch den gleich zweimaligen Hinweis «(...) begeren aber E. Fr. G. den Mayrhoff grösser, so kann man Ihn waß grösser machen» sowie «wofern Ihne E. F. G. nit grösser begeren» nahe.²³ Der Wunsch nach größeren Dimensionen des Modells wurde von Hainhofer geschickt geweckt. Bereits die Unterbreitung des Angebots in einem Brief vom 17. Juli 1610 suggerierte, dass inzwischen beinahe alle wichtigen europäischen Fürstenhöfe solche Meierhöfe besaßen oder nach solchen verlangten.²⁴ Hauptmotiv dieser Arbeiten, sofern sie denn alle je in dieser Form existierten, waren mit Federn überzogene, höchst artifizielle Tierminiaturen, auf die sich der Künstler und Wachsbossierer Johannes Schwegler spezialisiert hatte. Nachweisbar sind von seinen empfindlichen Werken noch das Falkenhaus und der Vogelbauer in dem von Philipp Hainhofer geschaffenen Kunstschränk in Uppsala (*Abb. 5*). Schon daraus wird ersichtlich, dass der für Philipp von Pommern entworfene Meierhof einer neuen Kategorie angehörte: nicht nur allein ein kleines Schaustück hoher Kunstfertigkeit und Materialverwandlung, sondern das Abbild eines funktionierenden landwirtschaftlichen Betriebs, eines Ausschnitts von Welt.

Eine Triebfeder für die Erweiterung des Konzepts lag folglich im Wettstreit zwischen den Fürstenhöfen, den Hainhofer als Geschäftsmann weidlich auszunutzen wusste. Bereits 1612 zeigte er die Entwurfszeichnung, den *Distigno vom Pomerischen Mayerhof*, Herzogin Elisabeth Renate von Bayern, die daraufhin das fertige Objekt zu sehen wünschte. Auch wurde er in der Korrespondenz mit Philipp II. von Pommern nicht müde zu betonen, welche große Anzahl an fürstlichen Aufträgen bei Schwegler noch ausstand, und verglich mögliche Erweiterungen des Modells mit bereits vollendeten oder in Arbeit befindlichen Kunstwerken für andere Fürsten.²⁵ Andererseits lag in der Vergrößerung des Werks aber auch die Möglichkeit der Steigerung und Verdichtung der Kunstfertigkeit. Ausgangspunkt der Überlegungen Hainhofers waren die kunstvollen Tierfiguren Johannes Schweglers und deren Einbindung in Darstellungen von Bauernhöfen, Falkenhäusern, Geflügelmärkten, Vogelhäusern oder gar in szenische Kompositionen wie «Orpheus unter den Tieren». Aufgrund der vielen von Hainhofer genannten Aufträge von Wittelsbachern und der von ihm nach Stettin übermittelten biographischen Notiz zu Schwegler, dass dieser sieben Jahre Herzog Wilhelm V. von Bayern gedient habe, ist zunächst von München als Ort der Entwicklung solcher Schaustücke auszugehen. Nach der heimlichen Übersiedlung des Künstlers nach Augsburg, verbunden mit Eheschließung, Konfessionswechsel und dem Wunsch, nie mehr in Fürstendiensten stehen zu wollen, nutzte Hainhofer offensichtlich die Fähigkeiten des Spezialisten Schwegler für seine eigenen Unternehmungen und die Erweiterung seines Angebots. So formulierte er etwa über den Künstler: «obs wol vil versuecht, doch khainer ist, der jhms kahn nach machen, vnd nach seim tod solch ding 10. mahl sovil wehrt würdt sein».²⁶

Eine weitere Anregung für das *Meierhof*-Projekt erhielt Hainhofer vermutlich ebenfalls aus der bayerischen Residenzstadt. Bereits bei seinem ersten Besuch der dortigen Kunstkammer im Jahre 1603 hob er das fast fünfzig Jahre zuvor für Herzogin Anna von Bayern geschaffene Puppenhaus hervor: «Sonderlich ist darin ein schönes dockhenhaus, gar stattlich und was darein gehört, würdt alles darin gefunden, gar vil von Silber darin, so gar die gutschen mit silber beschlagen, hangt auch ain selzame music an der

25 Vgl. ebd.: «(...) Ihr Dr. in Bayrn haben für die Künigin in Spagna vnd Infantin zu Brüssel, auch für die Künigin in Frankreich vnd Erzherzogin zu Grez schöne Mayrhof von dergleichen thierlen machen lassen; so auch der Churfürst von Cölln vnd großherzog von Florenz schöne solche stückh machen lassen; jtem ainen Mayrhof für den Kayser, daß ein solch stuckh 5, 6, biß in 800 fl. [Gulden] khom[m]en, so hat man auch für den herzogen von württemberg ain schön vogelhaus, jtem für herzogen willhalm in Bayrn einen orpheum gemacht, vnd ein falchenhaus (...).

26 Zitiert nach: Ebd., S. 59.

- 27 Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 60.21 Aug. 8°, fol. 140rv.
- 28 Vgl. zum Puppenhaus von 1558 und zu ähnlichen Stücken: Brigitte Volk-Knüttel: Das Puppenhaus der Herzogin Anna von Bayern von 1558, in: Willibald Sauerländer (Hg.): Die Münchner Kunstkammer, Bd. 3, München 2008, S. 285–292.
- 29 Zitiert nach: Brüning: Meierhof, S. 59.
- 30 Anna von Sachsen oblag etwa die Leitung eines umfangreichen Vorwerks und ab 1568/70 die Verwaltung aller kurfürstlichen Kammergüter. Die dänische Königstochter vergrößerte unter anderem deren Viehbestände, indem sie aus zahlreichen europäischen Ländern Rinder beschaffte. Aus der Hausmutter war eine Landesmutter geworden. Vgl. Katrin Keller: Kurfürstin Anna von Sachsen (1532–1585), Regensburg 2010, S. 114–120.

wandt mit bildern die noten gemacht».²⁷ Das nicht erhaltene viergeschossige Modellhaus gehört zu den ältesten bekannten Stücken dieser Art und spiegelte den kompletten fürstlichen Haushalt mitsamt Garten, Küche und Badestube wider. Vermutlich war die Vorderfront wie die des Schlosses beim *Pommerschen Meierhof* aufklappbar. Das Schloss als Kernbau des Meierhofs entsprach also dem Puppenhaus der Münchner Kunstkammer, wies aber – gemäß seinem Rang eines Landschlusses mit Gutswirtschaft – ein weniger umfangreiches Raumprogramm auf. Auch war der Maßstab stärker verkleinert, was die Ausstattung umso kunstvoller erscheinen ließ. Bei beiden Projekten – *Meierhof* wie Münchner Puppenhaus – waren mit Hans Schöpfer d. Ä. in München und Mathias Kager in Augsburg zudem bedeutende Maler für die farbige Fassung der Gebäude beteiligt, Letzterer verantwortete beim *Meierhof* vermutlich auch Entwurf und Ausführung der Pläne und Ansichtszeichnungen.²⁸

So wie das Puppenhaus in der Münchner Kunstkammer von Herzogin Anna von Bayern in Auftrag gegeben worden war, hatte Hainhofer zunächst auch die Fürstin des Stettiner Hofes als Adressatin des *Meierhofs* im Blick: «(...) gefelt nur E. Fr. Gn. für dero gemahlin ain mairhof oder sonst was groß, so will ich jhme mit allem fleiß bestellen, was sie gn. begeren werden».²⁹ Puppenhäuser lagen in der Regel in der Obhut der Fürstinnen, waren Repräsentationen des von ihnen geleiteten fürstlichen Haushalts, Schaubilder und Anweisungstücke für Prinzessinnen und Prinzen, aber in der Regel kein Spielzeug. Bei dem Münchner Stück wie auch bei dem frühesten erhaltenen Puppenhaus von 1611 im Germanischen Nationalmuseum war der Garten als Innenraum gestaltet. Der *Pommersche Meierhof* hob diese Inkorporierung des Außenraums in die Innenwelt auf und erweiterte das Abbild von Welt in den geographischen Raum. Gleichzeitig fand eine Ausdehnung von der Haus- auf die Gutswirtschaft statt. Die Aufsicht über diesen Bereich landesherrlichen Wirtschaftens konnte im späteren 16. Jahrhundert auch der Fürstin unterstehen.³⁰ Von Sophia von Schleswig-Holstein, der Gemahlin Herzogs Philipps II. von Pommern, sind derartige agrarökonomische Interessen nicht überliefert. Dafür wird sie von Hainhofer als «meines Herrn Kunst=Cammerin» bezeichnet: «I. F. G. Gemahlin ist auch immer



bey unß gewesen, durch tägliche Uebung lehrnet sie Sie kennen, was guete oder schlechte Kunststückh sein». ³¹ Die Mitwirkung bei der Planung und Ausgestaltung des Meierhofmodells, soweit sie sich aus der Korrespondenz mit dem Kunstagenten rekonstruieren lässt, hatte sich der Herzog aber offenbar selbst vorbehalten, denn er verfolgte auch anderweitig chorographische, das heißt landesbeschreibende Interessen, aus denen unter anderem die Lubinsche Karte Pommerns und die *Stralsunder Bilderhandschrift* mit 49 Städteansichten, die als Vorlage für die rahmenden Veduten der Karte dienten, hervorgingen. ³² Die künstlerische wie politische Anverwandlung des Territoriums war auch von ökonomischer Bedeutung, ³³ da die sich im 16. Jahrhundert zur Voraussetzung für die Agrarproduktion des Herzogtums entwickelnde

Abb. 6
Der Pommersche Kunst-
schrank (1610–1617).

- 31 Zitiert nach: von Medem (Hg.): Reise-Tagebuch, S. 97.
- 32 Vgl. Herbert Ewe: Stralsunder Bilderhandschrift. Historische Ansichten vorpommerscher Städte, Rostock 1979.
- 33 Zu Kunst als Chorographie vgl. Nils Büttner: Die Erfindung der Landschaft. Kosmographie und Landschaftskunst im Zeitalter Bruegels, Göttingen 2000, hier besonders: S. 147–164.
- 34 Eine detaillierte Untersuchung hierzu besteht für das Teilherzogtum Pommern-Wolgast: Dirk Schleinitz: Die Gutswirtschaft im Herzogtum Pommern-Wolgast im 16. und frühen 17. Jahrhundert, Köln – Weimar – Wien 2001.
- 35 Vgl. zu solchen Maschinenbildern: Marcus Popplow: Why Draw Pictures of Machines? The Social Contexts of Early Modern Machine Drawings, in: Wolfgang Lefèvre (Hg.): Picturing Machines 1400–1700, Cambridge, Mass. 2004, S. 17–48.
- 36 Zitiert nach: von Medem (Hg.): Reise-Tagebuch, S. 31, 35.
- 37 Zitiert nach: Doering: Beziehungen, S. 274.
- 38 Mueller: Neue Beiträge, S. 152–154.

Gutswirtschaft nach genauer Kenntnis des Landes und seiner Transportwege verlangte.³⁴ Im Meierhofmodell fanden folglich Chorographie und Ökonomie in Idealform zusammen.

Die abbildhafte Simulation von Realität erforderte zugleich die Überwindung des Statischen. Im Meierhofmodell war die Schlossuhr mit einem Uhrwerk versehen, das gleichzeitig die Störche auf dem Dach klappern ließ. Der Brunnen wurde von einem eigenen Wasserwerk in einer Schublade des Untertisches betrieben. Die Automaten waren als solche nicht sonderlich spektakulär, doch war der technische Aufwand für das System aus Wasserwerk und Brunnen hoch. Allein die zugehörige «Bedienungsanleitung» umfasste zwölf Hinweise, hinzu kamen Beschreibung und Zeichnung des für die Aufbereitung des Wassers benötigten Destilliergeräts. Nicht von ungefähr finden sich in den zahlreichen Reisebeschreibungen, die Hainhofer zumeist im Auftrag von Fürsten anfertigte, des Öfteren Zeichnungen und Beschreibungen von Maschinen,³⁵ die er kennengelernt hatte.

Bei ihrer Auslieferung in Stettin wurden der *Pommersche Kunstschrank* (Abb. 6) und der *Meierhof* zunächst in einem leerstehenden Appartement in unmittelbarer Nähe der Fürstenwohnung aufgebaut, da der neue Kunstkammerflügel des Schlosses noch nicht vollendet war. Hainhofer sprach in seiner *Pommerschen Reiserelation* immer nur von den «zwei Werkh»,³⁶ die er dem Herzogspaar vorgeführt und erläutert hatte. So betonte er die konzeptionelle Zusammengehörigkeit der beiden Stücke. Nach dem Übergang in den neuen Galerieflügel, für den Hainhofer 1615 ein der Münchener Kunstkammer ähnliches Raumkonzept mit dem Verweis «Der Schreibtisch vnd Meyerhoff werden woll eigne tisch erfordern, dass man umbher kan gehen» erstellt hatte,³⁷ befanden sich 1637 *Kunstschrank* und *Meierhof* auf dem zweiten und vierten von sechs in der Mitte der Kunstkammer aufgestellten Tischen, wie aus dem bereits 1878 nur noch fragmentarisch überlieferten Nachlassinventar Bogislaws XIV. hervorgeht.³⁸ *Kunstschrank* und *Meierhof* sprengten die in den übrigen Objekten der Kunstkammer angelegten räumlich-symbolischen Dimensionen und waren wie Erd- und Himmelsglobus, die noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts nur paarweise Aufstellung fanden, um die Unterordnung weltlichen Wissens gegenüber der göttlichen Weisheit zu versinnbildli-

chen, in besonderer Weise aufeinander bezogen, wenn nicht gar mit- und gegeneinander konzipiert. Während das Meierhofmodell den irdischen Raum als ökonomisches, soziales und politisches Szenarium entfaltete und durchmaß, verdichtete sich im Kunstschränk mit seinem allegorischen Programm und seiner universalen Ausstattung das Wissen von Welt und Kosmos. Johann Baptist Hebenstreit, Zeitgenosse Hainhofers und Rektor des Ulmer Gymnasiums, sollte die naturwissenschaftliche Erforschung des Kosmos hingegen dem Kunstschränk, der die ganze Welt in Form von Objekten enthielt, radikal entgegensetzen. In seinem Beitrag zu den anlässlich von Hainhofers Stettiner Reise 1617 gedruckten *Carmina gratulatoria* heißt es: «Ihr, deren Genius nur nach den Sternen trachtet, / Die ihr glaubt, daß menschliche Werke nichts gelten, / Entfernt euch und erfaßt mit dem Fernrohr neue Planeten. Auf denn, überschreitet die Grenzen der Welt, / Während wir die Schöpfungen von Natur und Künstlerhand auf dem schmalen Borte [sc. des Kunstschränks] bewundern.»³⁹

Zwei Modelle der Weltaneignung stehen sich demnach in *Kunstschränk* und *Meierhof* gegenüber: die Kompression im Symbolischen und die Manifestation des kontingenten, gleichsam anekdotischen und individuellen Raumes. Dies wird anhand der unterschiedlichen Strategien der Personalisierung deutlich, die Hainhofer und Philipp II. bei der Ausgestaltung des Meierhofmodells anwandten. Der Augsburger Kunsthändler ließ die vier Schubladen des Modelltisches noch mit dem Thema der «Vier Elemente» zugeordneten Szenen ausstatten und somit dem Ganzen einen allegorischen Unterbau zukommen, obschon er zunächst noch an eine Szene um den Heiligen Philipp, wie er den Kämmerer der Königin Kandake tauft, gedacht hatte. So hätte er über den namengebenden Heiligen auf den Auftraggeber verweisen können. Philipp II. hingegen trieben offenbar andere Gedanken um, deren Umsetzung Hainhofer am 15. Dezember 1610 mit den Worten versprach, dass er «deß schnapperenden storckhen, der schlagenden vhr, deß fuchß im ganßstall, der khuemelckhenden magt, der katz mit der mauß, allerlay feldt vögel, der zügen vnd böckh (...) schon ingedenckh sein»⁴⁰ werde: Eine kontingente, doch planbare und regierbare Welt. Die Geschichte der Modelleisenbahn hatte begonnen.

39 Zitiert in der Übersetzung von Detlef Heikamp: Zur Geschichte der Uffizien-Tribuna und der Kunstschränke in Florenz und Deutschland, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte (36), 1963, S. 193–268, hier: S. 236.

40 Vgl. Brüning: Meierhof, S. 60/61, S. 67–68.

41 Ebd., S. 63, S. 64–66.

42 Vgl. u.a. Karel F. Kerrebijn: Spreekwoorden op een onbekend Hainhofer speelbord uit de 17^e eeuw, in: Volkskunde. Driemaandelijks tijdschrift voor de studie van de volkscultuur (103), 2002, S. 179–224.



Abb. 7
Magd auf dem Abort, Detail
aus einer Ansicht des
«Pommerschen Meierhofs»
(Abb. 2).

Der *Pommersche Meierhof* repräsentierte die Gesamtheit des Daseins in exemplarischer Form mit ihren Geheimnissen, ethischen Normbrüchen und Idiosynkrasien (Abb. 7). Besonders augenfällig wird dies anhand von geringfügigen Unterschieden in den drei handschriftlichen Fassungen der Modellbeschreibung. In der dem *Kunstschrank* und dem *Meierhof* beigegebenen und somit quasi offiziellen Berliner Version fehlen einige voyeuristische Details und indezente Formulierungen, die in Wolfenbüttel und München enthalten sind. So fehlt in der Berliner Fassung etwa die detaillierte Beschreibung des Heubodens: «(...) neben der Hewgabel geht ain bandt Zum fenster hinaus, wan man solches Zeucht, so erhebt sich das hew, vnnd ist der Bauren knecht bey der magd darunder.» Aus einem «gang Zuer heimlichkeit, darob ain Magt Ihr notturft verricht» wurde in der Berliner Fassung ein «gang zum necessario, darob aine magt sitzet».⁴¹

Erotische Themen sind im *Pommerschen Kunstschrank* hingegen nur in den an Sprichwörtern orientierten emblematischen Abbildungen der Spielesammlung vorhanden,⁴² an Hainhofers späteren Kunstschränken in Uppsala und Wien ist die Liebesthematik dem



Abb. 8
Ho-Figuren paar aus dem
Set «Landliebe».

Abb. 9
Die königliche Familie und
Edwin Lutyens besichtigen
das «Queen's Dolls' House»
auf der British Empire
Exhibition von 1924/1925.

mythologisch-allegorischen Personal der humanistischen Bildwelt zugeordnet.⁴³ Sowohl die emblematische als auch die mythologische Ikonographie der Kunstschränke sind jedoch von den durchaus derben Darstellungen des *Meierhofs* weit entfernt. Denn die klandestine Seite des Modells zielte zum einen auf den vergeblichen Versuch der Modell-«Bewohner», sich der herrschaftlichen Kontrolle zu entziehen, zum anderen auf die permanente, den Miniatur-Protagonisten verborgene Möglichkeit des Modell-De-miurgen, die Geheimnisse zu lüften und der vollständigen Sichtbarkeit preiszugeben.

Auch dieses Spiel von sozialem Normbruch und regulierender Kontrolle hat seine Nachfolge in der Welt der Modelleisenbahn gefunden. Die Nürnberger Spielwarenmesse 2007 fand vor allem aufgrund der Miniaturisierung, Verhüllung und Enthüllung des Geschlechtsakts durch Produkte der Ho-Zuliefererbranche ihren Weg bis in die Londoner *Times*.⁴⁴ Insbesondere erregte ein Figurenautomat der Firma Merten unter dem Titel «Abends im Zelt», der ein durch die Beleuchtung der Zeltplane sichtbares, unentwegt kopulierendes Paar zeigte, die Aufmerksamkeit des Publikums. (Abb. 8) Die Erweiterung des vermeintlichen «Heile Welt»-Modell-

43 Vgl. Hans-Olof Boström: Det underbara skåpet. Philipp Hainhofer och Gustav II Adolfs konstskåp, Uppsala 2001, S. 130–137, 220.

44 Roger Boyes: Sex and violence as life with model trains goes off the rails, in: *The Times*, 8.2.2007.



45 Vgl. z. B. Hellmuth Karasek: Voodoo an der Modellbahn, in: Hamburger Abendblatt, 23.8.2010.

bahnkonzepts rief nicht nur diejenigen Kritiker auf den Plan, die diese Form der Modellbildung ohnehin als einen naiven Zugang zur Welt bloßzustellen suchten, sondern auch diejenigen, die im Zusammentreffen von Dekor und Indezenz das Aufscheinen abgründiger Seelenzustände vermuteten.⁴⁵ Dabei ist die Anreicherung des Modells mit depravierten Details zunächst vor allem eine Vervollständigung der Illusion, eine Näherung auf dem Weg von der Idylle zur Bildlichkeit von Realität.

Auf ein ähnlich geteiltes Echo traf das augenscheinlich größte Projekt der politischen Modellminiatur des 20. Jahrhunderts in der Nachfolge von Münchner Puppenhaus und *Meierhof*: das Puppenhaus von Queen Mary in Windsor Castle (*Abb. 9*). Entworfen vom britischen Architekten Edwin Lutyens als Geschenk des Volks an seine Königin, wurde es von Künstlern wie der Gartengestalterin Gertrude Jekyll ausgestattet, Schriftsteller wie Rudyard Kipling, Thomas Hardy, William Somerset Maugham und Arthur Conan Doyle lieferten Originalbeiträge für die Miniaturbücher der Bibliothek. Vorgestellt wurde das Modellhaus auf der *British Empire Exhibition* von 1924/1925. Als Symbol der Leistungsfähigkeit des Zwischenkriegsbritanniens war das stilistisch konser-

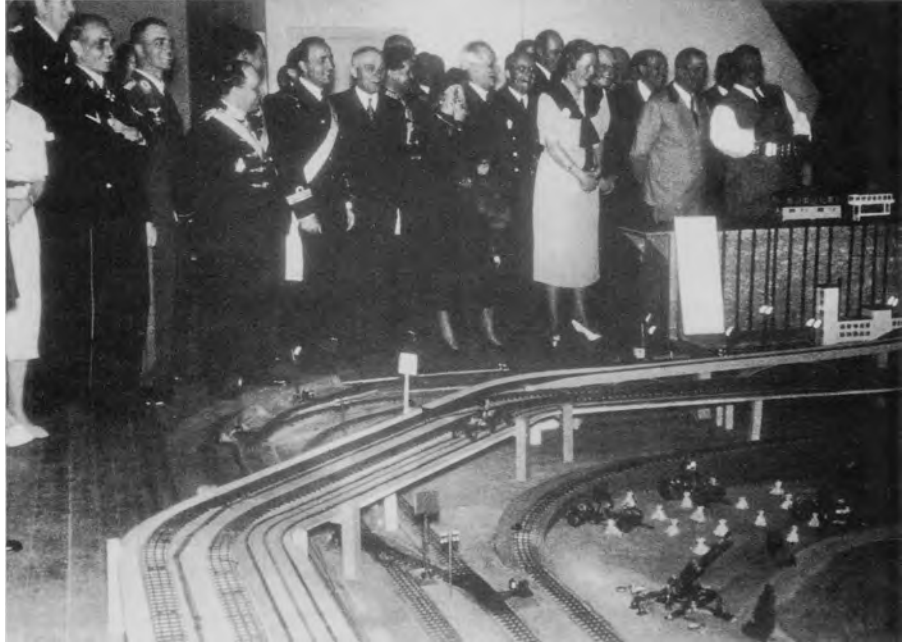


vative Modell mit zahlreichen Errungenschaften moderner Technik – etwa funktionierenden Liften und Wasserklosetts – ausgestattet.

Einige Künstler hatten hingegen die Mitarbeit verweigert, so George Bernhard Shaw und Edward Elgar.⁴⁶ Der seinen Zeitgenossen in den 20er-Jahren als neurotisch und egozentrisch geltende Komponist hielt das Königspaar für «incapable of appreciating anything artistic» und das ganze Puppenhaus-Projekt für «nonsense».⁴⁷ Damit wird Elgar die Meinung zahlreicher seiner Zeitgenossen ausgesprochen haben, die trotz der Beteiligung namhafter Künstler und Literaten in solchen Modellen keine ernsthafte Beschäftigung erkennen konnten, eine Position, die im frühen 20. Jahrhundert auch die meisten Interpreten von Philipp Hainhofers Werken vertraten. So schrieb Julius von Schlosser 1908 über die Kunstschränke Hainhofers: «All das mag einem Zeitalter des Positivismus, höchst kindisch, ja abgeschmackt, erwachsener, ernsthafter, von Kindesbeinen an zielbewußter Leute unwürdig erscheinen».⁴⁸ Dieses Misstrauen ist bis heute nicht vollständig ge-

Abb. 10
Hermann Göring mit
seiner Modelleisenbahn
in Carinhall.

Abb. 11
Der ungarische Reichs-
verweser Miklós Horthy
besichtigt Görings Modell-
eisenbahn.



46 Vgl. zuletzt: Lucinda Lambton: *The Queen's Dolls' House*, London 2010.

47 Michael Kennedy: *Portrait of Elgar*, Oxford - New York 1987, S.305.

48 Julius von Schlosser: *Die Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance. Ein Beitrag zur Geschichte des Sammelwesens*, Leipzig 1908, S.97.

49 Horst Bredekamp: *Theorie des Bildakts. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*, Berlin 2010, S. 288-289.

wichen. Mag auch der *Pommersche Kunstschränk* durch die gegenwärtige Faszination für Kunst- und Wunderkammern rehabilitiert sein, so hat der *Meierhof* keinerlei Forschung hervorgerufen, die über die Materialsammlungen der Zeit um 1900 hinausgeht.

Die Kunst- und Bildgeschichte hat sich zumindest theoretisch verstärkt dem Modell zugewandt. So hat Horst Bredekamp vor wenigen Jahren in seiner *Theorie des Bildakts* formuliert: «In dem Doppelspiel von Begreifen und Übertragen des verkleinert Imaginierten in die Konstruktion einer Großform liegt die fast spiritistische Wirkung des Modells, die aus einem defizitären Verhältnis zur Wirklichkeit ein Versteh-, Prognose- und Gestaltungsversprechen macht.»⁴⁹ Modelle könnten somit «sowohl als Löser als auch als Fessel von Konzepten» wirken. Und Gottfried Böhm konstatierte hinsichtlich der «gewaltigen Mannigfaltigkeit» an Modelltypen, Modellbegriffen und -praktiken, dass sie gleichwohl «auf ein einziges Unterscheidungskriterium» zurückzubeziehen seien: «nämlich die Art und Weise, wie sich Modelle auf ihre *Gegenstände* beziehen, wie ihre jeweilige Referenz beschaffen ist. Ein Spek-

trum zeichnet sich ab, an dessen einem Ende die maßstäbliche *Simulation* eines im Prinzip zugänglichen *Originals* zu lokalisieren ist. Deren Suggestivität, zum Beispiel diejenige der *Modell-Eisenbahn*, besteht in der *Minimierung* der Differenz.⁵⁰ In der Folge unterschied Boehm «simulative Modelle», für die – wie für den *Meierhof* – «die Verfügbarkeit eines Originals» und «ein eindeutiger Begriff des Realen» charakteristisch sind, von «heuristischen Modellen» mit einem «betont offenen Referenzbezug».⁵¹

Das berühmteste Beispiel einer politischen Modelleisenbahn ist dabei ohne Zweifel das großangelegte Modell des nationalsozialistischen Oberbefehlshabers der deutschen Luftwaffe Hermann Göring in seiner «Privatresidenz» Carinhall. Auf dem «Spielboden» des Wirtschaftsflügels hatte Göring eine nach eigener Aussage hundert Quadratmeter große Anlage mit 600 Meter langem Schienennetz aufgebaut.⁵² Dabei diente die Anlage nicht allein dem Spiel der Familie (*Abb. 10*), sondern auch als Besichtigungsobjekt für Staatsgäste wie dem ungarischen Reichsverweser Miklós Horthy (*Abb. 11*). Als der Herzog und die Herzogin von Windsor im Oktober 1937 den Landsitz besuchten, führte ihnen Göring die Anlage nicht allein vor, sondern «spielte» mit einem Flugzeug, das über den Gleisen hölzerne Bomben abwarf.⁵³

Bis heute bedienen sich Politiker simulativer Modelle, wenn auch nicht über die kulturell geadelte Kunstkammer oder die inszenierte Residenz, sondern im privaten Hobbykeller. Wie in der frühen Neuzeit muss davon ausgegangen werden, dass aus dem «defizitären Verhältnis zur Wirklichkeit», das jedem dieser Modelle inhärent ist, ein «Versteh-, Prognose- und Gestaltungsversprechen» für diese Wirklichkeit resultiert – gleichsam eine politische Utopie in Fragmenten. Ein Risiko des zeitgenössischen Modellbaus liegt freilich in der in jeglicher Hinsicht wirksamen Maßstabsverschiebung und in der sich aufgrund der notwendigen Selektion von Eigenschaften ergebenden Wahrnehmungslenkung. Die von Horst Seehofer in den letzten Jahren zelebrierte eingeschränkte Sichtbarkeit seiner Modelleisenbahn scheint demnach nicht ganz absichtslos zu sein: Die Öffentlichkeit weiß, dass das Modell-Labor existiert, sein Schöpfer gibt auch bereitwillig Auskunft darüber, nur *sehen* und damit *verstehen* darf sie es nicht.

50 Gottfried Boehm: Ikonisches Wissen. Das Bild als Modell, in: ders.: Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Berlin 2007, S. 114–140, hier: S. 115.

51 Ebd., S. 116–117.

52 Vgl. Volker Knopf/Stefan Martens: Görings Reich. Selbstinszenierung in Carinhall, Berlin 1999 (2012), S. 58f.

53 Vgl. Baumunk: Modell-Eisenbahner, S. 31.

Bildnachweise: Abb. 1: Screenshot: <http://www.bild.de/news/inland/spiegel/video-maerklin-modelleisenbahn-seehofers-keller-17865610.bild.html> (nach einem Beitrag des ZDF-»heute journals«, Januar 2004). – Abb. 2–4, 7: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 83 Extrav. – Abb. 5: aus: Hans-Olof Boström: Det underbara skåpet. Philipp Hainhofer och Gustav II Adolfs konstkåp, Uppsala 2001. – Abb. 6: aus: Julius Lessing/Adolf Brüning (Hg.): Der Pommersche Kunstschrank. Kgl. Kunstgewerbe-Museum, Berlin 1905. – Abb. 8: Foto: Archiv des Verfassers. – Abb. 9: aus: Lucinda Lambton: The Queen's Dolls' House, London 2010. – Abb. 10 u. 11: aus: Volker Knopf/Stefan Martens: Görings Reich. Selbstinszenierung in Carinhall, Berlin 1999 (2012).

CLAUDIA SCHMÖLDERS

Elsie Butler's Tyranny

Grundriss eines Klassikers

- 1 Thomas Mann: Briefe an Jonas Lesser und Siegfried Trebitsch 1939–1954, Frankfurt /M. 2006, 16.11.48.
- 2 Walter Muschg: Germanistik? In memoriam Eliza M. Butler, in: Euphorion 59 (1965), S. 18–45.
- 3 Die Erstausgabe erschien bei Cambridge University Press; die Paperback Ausgabe 1958, ein Jahr vor ihrem Tod. Ein Nachdruck erschien 2012, offenbar im Zuge der deutsch-griechischen Spannungen anlässlich der Finanzkrise. Vgl. Thomas Meany: Half-finished People. On The Tyranny of Greece over Germany by E. M. Butler, in: London Review of Books, 34, Nr.19, Oktober 2012.
- 4 Leider erlaubt die Archivlage nur wenige Einsichten, denn Butlers Nachlass wurde dramatisch entkernt. Die wenigen persönlichen Papiere liegen bei I.B. Horner →

I.

Mit einem einzigen Buch wurde sie berühmt, mit der Dissertation immerhin bei der Fachwelt anerkannt; über die anderen elf Werke wird in der Regel ein nicht immer freundlicher Mantel des Schweigens gelegt. Thomas Mann nannte sie «eine rechte Pest»,¹ sie hatte seinen *Dr. Faustus* kritisiert, und ihr berühmtes Buch wurde alsbald in Deutschland verboten. Erst der Schweizer Germanist Walter Muschg schrieb Jahre nach ihrem Tod einen flammenden Nachruf und nannte sie eine der besten englischen Vertreterinnen ihres Fachs.² Die Rede ist von Eliza Marian Butler (1895–1959), auch «Elsie» genannt, Autorin eines Werkes namens *The Tyranny of Greece over Germany* von 1935. Die etwas langatmig untertitelte *Study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries* erregte allgemein Aufsehen,³ nur über die Motive der Entstehung wissen wir bis heute nichts oder fast nichts.⁴

Obleich weder Gräzistin noch Archäologin noch Historikerin, sondern eben Germanistin, hatte Butler eine Art maligner Ideengeschichte verfasst. Sie reichte von Winckelmann bis Stefan George und erprobte an Figuren wie Lessing, Goethe, Schiller, Hölderlin, Heine, Nietzsche, Spitteler und George eine ideologiekritische These, die Jahrzehnte später von Georg Lukács hilflos imitiert wurde. Die nicht ganz neue These der Irin besagte, dass die deut-

schen Intellektuellen seit Luther an einer Art Mangelerscheinung litten, weil mit der Reformation nicht nur bestimmte sakramentale Figurationen und seelische Register verschwunden, sondern auch der Himmel der Heiligen ausgestorben sei. Diese Lücke sollte trotz Kants philosophischem Rigorismus der Hellenismus mit seiner polytheistischen Farbigkeit füllen, mit seinem Sinn für das Schöne wie für das Schreckliche, kurz, das «griechische Wunder» mit all seiner Kunst und Literatur, Politik und Wissenschaft, nicht zuletzt auch Religion. Johann Joachim Winckelmann, so die These, hatte diesen deutschen Sonderweg mit seiner Schrift über die *Nachahmung der griechischen Werke* (1755) eingeschlagen, er hatte das deutsche Denken philhellenisch angeregt, wenn nicht verführt und auf Jahrhunderte hinaus regelrecht versäult.⁵ Und doch hatten die meisten seiner gelehrigen Schüler nichts warmherzig Menschliches von ihm oder Hellas gelernt, nur kalte Symbolik oder fühlloses Dionysiertum. Erst recht die Pseudohellenistik in und neben der NS-Bewegung entstellte das blendende deutsche Ideal von Grund auf. «How had its gospel of universal ›Humanität‹ been worsted by Nazi ideology»,⁶ klagte Butler 1935, bevor sie das Thema fallen ließ und sich vor allem mit Rilke und Goethes *Faust* beschäftigte.

Butlers Buch von 1935 war das exzentrische Werk einer exzentrischen Autorin. 1885 in eine irische Großfamilie in Bardsea (Lancashire) geboren, wuchs Elsie, mit Hang zum Okkulten, unter sieben Geschwistern auf. Der Vater, ein deutschfreundlicher Schwerindustrieller, schickte sie nach Hannover zur Schule. Dort und später in Bonn lernte sie Deutschland in Gestalt seiner Lehrer und Professoren hassen, blieb aber lebenslang dieser Sprachkultur verfallen. Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs war sie in Newnham, dem weiblichen Cambridge, wo damals die allseits verehrte Newnham-Gräzistin Jane Harrison zum Patriotismus aufrief und zum Studium der russischen Sprache. Elsie erhielt von ihr einen offenbar unvergesslichen Unterricht. Als mehrsprachige Krankenschwester begleitete sie einen Hilfstransport über Russland bis an die mazedonische Front, mit grausamen Erlebnissen, wie man den Briefen und der Autobiographie entnehmen kann.⁷ Eine Malaria zwang sie 1918 zur Rückkehr nach Newnham. Als gelernte Deutschlehrerin erhielt sie hier eine Dozentur, die sie ingrimig

→ in Cambridge, darunter Briefe aus dem Jahr 1919 von der mazedonischen Front. Vieles muss also Vermutung bleiben.

5 Zahlreiche Autoren haben sich inzwischen mit dieser Ideengeschichte befasst; hierzulande am ausdauerndsten wohl Evangelos Konstantinou; sonst vor allem Suzanne L. Marchand: *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany 1750-1970*, Princeton UP 1996, die Elsie Butler prominent erwähnt, wie zuletzt auch Wolf Lepenies: *Kultur und Politik. Deutsche Geschichten*, München und Wien 2006.

6 E. M. Butler: *Paper Boats*, London 1959, S. 126.

7 Ich danke James Bowman für Recherchen und für Kopien aus dem Archiv Horner, sowie Andrea Meyer Ludowisy von der London University.

8 Eliza M. Butler: *The Saint-Simonian Religion in Germany. A Study of the Young German Movement*, Phil. Diss. Cambridge 1926.

9 James Bowman hat nachgewiesen, wie subjektiv und ungenau *The Tempestuous Prince* (1929) dann schließlich ausfiel; mehr eine erratische Liebeserklärung als eine gerechte kulturhistorische Studie. Vgl. *Presenting the Prince: The Fortunes of Hermann von Pückler-Muskau and his British Biographer*, in: *Oxford German Studies* 43,2 (2014), S. 107-124.



Abb.1
Eliza Marian Butler
(1895–1959), Irin, Schlaf-
wandlerin und Ideologie-
kritikerin des deutschen
Philhellenismus

annahm, denn eigentlich hasste sie das Unterrichten. Erlösung brachten ein Stipendium und der Rat ihres väterlichen Freundes J.G. Robertson, Germanist in London, über den Saint-Simonismus im Jungen Deutschland zu forschen. So lernte sie Heinrich Heine kennen und lieben; ihr bis heute zitiertes Standardwerk erschien 1926.⁸ (Abb. 1)

Der Zufall bescherte ihr damals einen Archivfund in der Berliner Staatsbibliothek: 50 Mappen mit Originalbriefen und Tagebüchern des Fürsten Pückler-Muskau. Sie verliebte sich auf der Stelle in diesen exzentrischen Deutschen, den Gartenkünstler, spielsüchtig, vielsprachig und reiselustig wie sie selber und okkultistisch angehaucht, ein Magus, wie sie meinte.⁹ Die Fachgenossen kritisierten Butler, und also wollte sie schließlich statt Germanistin lieber Dichterin werden. *Sheridan: a Ghost Story*, hieß ihr nächstes Buch von 1931 über den irischen Dramatiker, huldigte in Romanform erneut dem Okkultismus um 1800, damit indirekt auch ihrem eigenen, und wurde erneut verrissen.

Nichts, oder fast nichts lässt in den Jahren zwischen 1925 und 1935 ein Interesse am deutschen Philhellenismus erkennen; nur ein Kurs in ihrem Curriculum 1932 über Hölderlin und Spitteler lässt rückblickend stutzen. Ansonsten steht Elsie Butler seit 1926 eher der indischen Kultur näher, ist liiert mit der Indologin Isalene

PLATE I



Faust sees the sign of the Macrocosm

RITUAL MAGIC

BY

E. M. BUTLER

*Schröder Professor of German in the
University of Cambridge*

CAMBRIDGE

AT THE UNIVERSITY PRESS

1949

Blew Horner (1896–1981), die als Bibliothekarin am College wirkte und später ein hohes Renommé als Pali-Spezialistin und Buddha-Übersetzerin errang. Goethes 100. Todestag 1932, eine gute Gelegenheit, lässt Butler ungenutzt verstreichen. Erst am 8. März 1934 hält sie vor der Englischen Goethesellschaft im King's College eine Rede über *Goethe und Winckelmann* und legt darin, nicht eben überraschend, den Akzent auf die Rolle des Dämonischen.¹⁰ Aber wie kam Butler zu ihrem Thema, das schon ein Jahr später zu einem ganzen Buch angewachsen war?

Zwei oder drei denkbare äußere Anlässe könnten für ihre heimliche Hinwendung zum Griechenthema Pate gestanden haben. Zum einen der Tod der höchst verehrten Jane Harrison 1928, die

Abb.2

**Elsie im Kampf mit den
Dämonen, Frontispiz zu
«Ritual Magic», Cambridge
1949**

- 10 Eliza M. Butler: Goethe and Winckelmann. In: Publications of the English Goethe Society, N.S. vol. X. (1934), S. 1–22.
- 11 Erst 1974 wurde man in Deutschland auf Harrison aufmerksam, vgl. Renate Schlesier: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800, Frankfurt/M. 1994.
- 12 John George Robertson: The Gods of Greece in German Poetry. Taylorian Lecture, Oxford 1924.
- 13 Alice Gardner: Our Outlook as Changed by the War, Cambridge und London 1914, S. 11.
- 14 George Santayana: Egotism in German Philosophy, London und Toronto 1916.
- 15 Butler: Paperboats, S. 126.
- 16 Geradezu fieberhaft schrieb und edierte etwa Richard W. Livingstone zwischen 1912 und 1938 Bücher über den griechischen Genius.

natürlich in Newnham nicht nur Russisch unterrichtet, sondern vor allem aufsehenerregende Bücher über die Ritualwelt der Hellenen verfasst hatte. Ihr Buch *Themis: A Study of Social Origins of Greek Religion* von 1912 war gerade neu aufgelegt worden;¹¹ Butlers Vortrag könnte eine Hommage an die Lehrerin gewesen sein. Der zweite Anlass war womöglich ein zweiter Tod, denn 1933 war auch ihr Doktorvater J.G. Robertson gestorben, der seine eigene Antrittsvorlesung 1924 den *Gods of Greece in German Poetry* gewidmet hatte.¹² Mit Robertson kam übrigens nach der deutschen Niederlage von 1918 eine versöhnliche Stimme im Streit um die deutsche Seele zu Wort. Zwar hatte die spätere College-Biographin Alice Gardner schon im Oktober 1914 eine Art Brandrede gehalten und darin die Newnham Community vor einem «unreasonable disparagement of our mental and spiritual debt to the Germans» gewarnt.¹³ Aber Gardners Worte blieben öffentlich ungehört, und Butler dachte ohnehin das Gegenteil. 1916 schrieb George Santayana sogar ein Pamphlet über *Egotism in German Philosophy*,¹⁴ aus dem Butler später zitieren würde. Als gelernter Schlafwandlerin seit Kinderzeiten war ihr sein Vorwurf an Goethes ästhetischen Hellenismus als «moral sleepwalking» vollkommen einleuchtend.¹⁵ (*Abb. 2*)

Robertson dagegen hatte freundlich über die deutschen Denker und Dichter im Banne Griechenlands gesprochen. Anders als Butler konzidierte er, dass zwar schon mit Winckelmann und Lessing humaner Geist in diese Idee gekommen sei, wirklich blutvolles Leben aber doch erst mit Herder. War es also denkbar, dass die beiden Todesfälle, die Elsie Butler unmittelbar und von Herzen berührt haben müssen, sie zugleich auch aus Denkwängen entließen? Sie musste das Hellenentum nicht mehr verteidigen, wie noch immer in Deutschland und übrigens auch in England üblich.¹⁶ Ihr Buch über die *Tyranny of Greece* bewegte sich vielmehr, wie der Titel besagt, auf einem Hochseil zwischen Liebe und Hass, Anerkennung und Verachtung, und dies nicht grundlos. Schließlich hatte sich das ausländische Entsetzen über die Deutschen seit Hitlers Aufstieg stärker denn je wieder eingestellt. Stimmen wie die von Gardner oder Robertson waren längst verstummt. Aber was hatte das Griechentum deutscher Dichter und Denker damit zu tun, was wußte Butler davon?

Im Nachwort zu ihrem Buch schildert sie 1935 die deutsche Biographik der Jahrhundertwende als Büchse der Pandora. Statt zuverlässiger Nachrichten würden hysterische Hagiographien geliefert, vor allem über Goethe, aber auch über Nietzsche, Hölderlin und andere. Entscheidend für Butlers Vortrag von 1934 wie auch für ihr Buch wurde folgerichtig der damalige Meister der hymnischen Biographik: Stefan Zweig. 1925 war seine Studie über Hölderlin, Kleist und Nietzsche erschienen; alle drei, wie Zweig meinte, von Dämonen heimgesucht, vor allem Hölderlin. *Der Kampf mit dem Dämon* brachte mithin ein Reizwort für Butler ins Spiel, die Zweigs Buch spätestens 1929 gelesen hat.¹⁷

Es begann mit einer Definition des form- und sinnspregenden sogenannten «Dämonischen», einer Begriffserfindung von Goethe – ausführlich in *Dichtung und Wahrheit* porträtiert und später mit Eckermann ausgiebig besprochen –, präsentierte dann aber denselben Goethe als leuchtendes Gegenbild zur zerrissenen jüngeren Generation, als Dichter, der angeblich «alles Gewaltsam-Krampfhaftes, alles Vulkanische, kurz alles Dämonische mit einer bei ihm seltenen und geradezu erbitterten Entschiedenheit bekämpft.»¹⁸

Mit diesem Kontrastprogramm befasste sich nun also Elsie Butler vor dem Publikum des King's College, stürmisch und stilistisch eruptiv, wie es ihre Art war, ohne weitere Namensnennungen oder gar resümierter Forschung. Nein, so einfach wie Zweig wollte sie es sich nicht machen. Auch Goethe war dem unheimlich Dämonischen zunächst erlegen, man denke nur an den gottgleichen «Prometheus»; und doch wußte Goethe diesen Dämon zu zähmen, wie einst Sokrates. War es die Sokrates-Assoziation und damit die Rolle des Griechentums im Prozess dieser Zähmung, die Elsie Butler nun plötzlich im großen Stil aufgriff? Den dämonischen Überschwang seiner Frühzeit schien Goethe nicht aus sich selbst, sondern mithilfe der hellenischen Erbschaft gebändigt zu haben, überbracht vom klassischen Winckelmann. Aber gerade dessen skulpturale Einfalt und steinerne Größe hatten ihm doch womöglich eher geschadet, meinte Butler,¹⁹ sie hatten ihm diese halbherzige Hochzeit zwischen Faust und Helena eingebracht. Butler sah neben dem *Ur-Faust* eine *Ur-Helena*, die nach Ausarbeitung rief. Der Dämon: Das war für sie – wie für Stefan Zweig – *au fond* literarische Genialität, die weder destruktiv

17 Vgl. auch Sandra Peacock: *Struggling with the Daimon: Eliza M. Butler on Germany and the Germans*. *History of European Ideas* 32,1 (2006), S. 99–115.

18 Stefan Zweig: *Der Kampf mit dem Dämon*. Hölderlin. Kleist. Nietzsche. Zuerst Leipzig 1925, Frankfurt/M. 2007, S. 17.

19 Auch ihr Lehrer Robertson fand Goethe nach der Italienreise un kreativ. Vgl. Humphrey Trevelyan: *Goethe und die Griechen*, Hamburg 1949, S. 354.

- 20 Stefan Zweig: Der Kampf, S. 142f.
- 21 Stefan Zweig: Briefe Bd. 3, 1920–1931. Hg. von Knut Beck und Jeffrey B. Berlin, Frankfurt/M. 2000, S. 433 ff.

verwendet, noch erstickt, noch zur Selbstgefährdung werden durfte. So gab nicht Zweigs Goethe-, sondern seine Hölderlin -Apotheose im selben Buch Butler das Stichwort: das Leiden der deutschen Autoren an übermäßiger Griechensehnsucht, ihr Ersticken unter hellenischer Grandiosität. Kurz vor seinem geistigen Ende, schrieb Zweig, «ertastet Hölderlin, was er einst bewußt mit wachen Sinnen vergeblich gesucht: das griechische Geheimnis. Auf allen Straßen der Kindheit war er ihm nachgewandert, in den Himmeln der Idealität, in der Sphäre des Traums hatte der Jüngling sein Hellas gesucht, vergebens Hyperion den Schwärmer ausgesandt, es an allen Gestaden der Zeit und der Vergangenheit zu finden. Er hatte Empedokles beschworen von den Schatten und die Bücher der Weisen durchforscht, das ›Studium der Griechen‹ hatte ihm ›statt Freundesumgang‹ gedient; nur darum war er so fremd geworden in seinem Vaterland, seiner Zeit, weil er ewig auf dem Wege nach diesem Traumgriechenland unterwegs gewesen war ...»²⁰

Der griechische Traum als unheimlich bergender Dämon: Diese Motivkette zwischen Butler und Zweig war für den Vortrag plausibel und bewährte sich später auch für das Buch. Erst die kritische Ausgabe von Zweigs Briefwechsel aus den zwanziger Jahren ließ dann erkennen, mit welchem Röntgenblick Butler Zweigs Buch gelesen hatte. Denn erst jetzt wurde ein Brief vom April 1923 bekannt, der genau so argumentierte wie später Butler. Sein Buch, schrieb Zweig damals an Romain Rolland, werde «eine große Paraphrase auf den Dämon. Ich fürchte, dass ich in manchen Teilen das deutsche Publikum verletze (oder vielmehr fürchte ich es nicht), vor allem, wenn ich darlege, daß Goethe und alle nach ihm lieber den Dämon in sich erwürgt haben, anstatt sich von ihm erwürgen zu lassen.»²¹

Aus Angst vor dem deutschen Goethekult überließ er genau diese Darlegung dann aber Elsie Butler, und sie entledigte sich der Aufgabe im Vortrag mit Glanz und Leidenschaft. Das Buch selber dürfte sie bis Oktober 1934 vollendet haben; danach brach sie mit Horner zu einer fast siebenmonatigen Reise nach Indien auf.

II.

Nun war aber die kühne Idee der Schülerin, Goethes erstickenden Schutzschild namens Winckelmann als solchen zu deuten, nicht das einzige Argument in Butlers Vortrag. Der eigentliche Vorwurf an die fast 200-jährige deutsch-hellenische Träumerei schien ihr doch der darin grassierende Realitätsverlust. Schon Winckelmanns utopisches Hellas, schrieb sie, sei doch genau genommen «a world founded on reality, yet strangely unreal. Winckelmann dreamt grandiose dreams of Greece, but he never saw it with bodily eyes, and he was unacquainted with its great monuments, still awaiting discovery, or only to be seen in Greece which he stubbornly refused to visit.»²² Kein Argument hat Butler in der Folge und in ihrem großen Buch 1935 häufiger wiederholt als dieses, und mit Recht, denn bis zur Jahrhundertwende wollte bekanntlich außer Heinrich Schliemann kein protestantischer deutscher Kultur-Denker den Fuß wirklich nach Griechenland setzen. Ausgenommen natürlich die deutschen und schweizerischen Freiheitskämpfer ab 1820 sowie die von den Großmächten eingesetzte bayerische Regierung unter Otto I. ab 1832. Aber was dachten die deutschen Kulturdenker? Wie konnte jemand die plastische Kunst der Griechen begreifen, der sie nur in Italien sah? Butler, die nichts von den hinreißenden Architekturen des preußischen Baumeisters und Bühnenbildners Karl Friedrich Schinkel kannte, mochte den ortlosen Philhellenismus umso mehr kritisieren, als sie selber im Jahr 1929 einen ganzen Monat in Griechenland verbracht hatte, vermutlich auf Lesbos, und im Gedenken an Jane Harrison.²³ Wie so viele andere Reisende vor ihr, aber vom Kriege aufgewühlt und krank, hatte sie ja schon 1918 auf dem Rückweg von der Front die Akropolis erlebt, als strahlendes Symbol: «the healing radiance of that wonder of the world like a bastion repelling the hosts of evil, a great centre of light annihilating darkness. This is more powerful, and this will prevail, I said to myself that morning; and I went on believing it until in 1933 darkness once more began to spread from German lands...»²⁴

So geschrieben im Rückblick der Autobiographie von 1959. In der Tat war der Realitätsschock eine zentrale Gefühlsfigur der philhellenischen Wahrnehmung um die Jahrhundertwende geworden. Reisende, die den neuen Orientexpress nutzen würden,

22 Butler: Goethe and Winckelmann (wie Anm. 10), S. 2.

23 Das erschließe ich aus Butlers Autobiographie Paper Boats (wie Anm. 6), S. 128 ff.

24 Butler: Paper Boats, S. 126.

- 25 Virginia Woolf: *A Passionate Apprentice. The Early Journals 1897–1909*. Ed. by Mitchell A. Leaska, London 1990, S. 346.
- 26 Gerhart Hauptmann: *Griechischer Frühling*. Zuerst Berlin 1908. In: SW, Hg. Hans-Egon Hass, Bd. 7: *Autobiographisches*, Frankfurt /M., Berlin 1962, S. 9–120, hier S. 16. Schützenhilfe leistete damals Harry Graf Kessler mit seiner enthusiastischen Rezension in der *Neuen Rundschau* Jg. 20, H.5, S. 719–743.

mussten sich neu orientieren, denn nicht nur die ganz reale Schönheit der griechischen Kunst, auch der ganz reale Schrecken, den der leibhaftige, nämlich architektonisch wie sozial einigermaßen ruinöse Anblick Griechenlands um diese Zeit immer noch bot, mussten erlebt werden. Schließlich hatte das osmanische Reich Hellas mehr oder minder verfallen lassen oder die Erbschaft stückweise an Sammler verkauft. Zwar bestand der neue Griechenstaat um 1900 schon seit rund 70 Jahren, aber Streitigkeiten in der Regierung, unmäßige Bereicherungen des Militärs sowie Pech in der Wirtschaft (Stichwort Korinthenexport) hatten den dringend nötigen Ausbau der Infrastruktur von Beginn an behindert: Straßen, Eisenbahnen, Häuser, Tempel blieben trotz großer Anstrengung vielfach Stückwerk.

Butler äußert sich in der Autobiographie zu alledem nicht, aber beispielhaft für die Kulturtouristen von damals resümierte Virginia Woolf den Zwiespalt. Im Augenblick ihrer Abreise aus Athen 1906, frühmorgens auf dem Schiff, notiert sie bei Sonnenaufgang: «I have had reason to think of Athens only as a modern town, speaking a barbarous language, peopled by liars & cheats, & as though to cancel that impression – to win back a faltering lover albeit an insignificant one – the place seemed to glow once more in its beautiful old guise; the lights came trembling across the hills, & only the Acropolis was visible, standing high beyond the town. Stalwart & red & significant – alone & apart from all the modern world. To that then & the delicate impetuous hills, I could say farewell; for they are Greece, & so I have known them, & shall always know them. Silence, awfull & unbroken, washes over them for ever now, & no human cry shall stir them any more.»²⁵

Unter den Autoren, die auf diesen Zwiespalt um 1900 höchst unterschiedlich reagierten, war neben Virginia Woolf auch 1907 Gerhart Hauptmann, der furchterregende deutsche Philhellene. 1908 erschien sein umfänglicher Reisebericht *Griechischer Frühling* – eine Anspielung auf Spittlers Epos *Olympischer Frühling* (1905) –; und wirklich hatte Hauptmann nicht etwa betrübliche Ruinen gesehen, sondern Hirten in herrlicher Landschaft, und sie, nicht etwa die griechische Kulturleistung, spielten die Hauptrolle in seinem Bericht.²⁶ In ein paar Sätzen distanzierte sich Hauptmann

damals von allen europäischen Gymnasialträumen: «Ich gestehe mir ein, daß ich eigentlich niemals an die Möglichkeit ernstlich geglaubt habe, das Land der Griechen mit Augen zu sehen. Noch jetzt, indem ich diese Notizen mache, bin ich mißtrauisch! Ich kenne übrigens keine Fahrt, die etwas gleich Unwahrscheinliches an sich hätte. Ist doch Griechenland eine Provinz jedes europäischen Geistes geworden, und zwar ist es noch immer die Hauptprovinz. Mit Dampfschiffen oder auf Eisenbahnen hinreisen zu wollen, erscheint fast so unsinnig, als etwa in den Himmel eigener Phantasie mit einer wirklichen Leiter steigen zu wollen.»

Hauptmanns *Griechischer Frühling* wurde eine Art Bestseller. Die 17. Auflage erschien 1933; der Autor war längst Favorit des Philhellenen Adolf Hitler geworden und blieb es bis zum Schluss. Butler hat zwar ein Kapitel ihres Buches Spitteler gewidmet und auch ihm fehlenden Realitätssinn bescheinigt, aber Hauptmann weder kommentiert noch überhaupt erwähnt. Schließlich hatte er ihre These ja auch leider widerlegt, wonach der Blick auf griechische Realität auch einen menschlicheren Hellenismus zur Folge hätte. Widerlegt wurde Hauptmann freilich seinerseits ein Jahr später von keinem Geringeren als Sigmund Freud. Als Geburtstagsgruß an Romain Rolland verkleidet, beschrieb Freud im Januar 1936 seinen Besuch auf der Akropolis im Jahr 1904, zusammen mit seinem Bruder Alexander. Ursprünglich unter dem Titel «Unglauben auf der Akropolis», später geändert in «Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis», liest sich der Text wie ein Kommentar auf Hauptmanns Bemerkung. Freud hatte die Leiter angesetzt: «Als ich dann am Nachmittag nach der Ankunft auf der Akropolis stand und mein Blick die Landschaft umfaßte, kam mir plötzlich der merkwürdige Gedanke: *Also existiert das alles wirklich so, wie wir es auf der Schule gelernt haben?!*»

Und es folgt ein Dialog zwischen Ego und Alter: «Mit einer mäßigen Übertreibung: als ob jemand, entlang des schottischen Loch Ness spazierend, plötzlich den ans Land gespülten Leib des vielberedeten Ungeheuers vor sich sähe und sich zum Zugeständnis gezwungen fände: *Also existiert sie wirklich, die Seeschlange, an die wir nicht geglaubt haben!* Die andere Person war aber mit Recht erstaunt, weil sie nicht gewußt hatte, daß die reale Existenz von Athen, der Akropolis und dieser Landschaft jemals ein Ge-

- 27 Sigmund Freud: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis 1936. In: Studienausgabe Bd. IV, Frankfurt/M. 1982, S. 283–295, hier S. 286f.
- 28 Freud hat sich über Hauptmann offenbar nie geäußert, Hauptmann umgekehrt hielt ihn für einen Plagiator seiner Traumdeutungen, vgl. Karl S. Guthke: Hauptmann und Freud. In: Neue deutsche Hefte 161,26, H.1 (1978), S. 21–44.
- 29 Vgl. dazu zuletzt Claudia Benthien, Hartmut Böhme, Inge Stephan (Hg.): Freud und die Antike, Göttingen 2011.

genstand des Zweifels gewesen war. Sie war eher auf eine Äußerung der Entzückung und Erhebung vorbereitet.»²⁷

Freud schreibt, als wolle er Hauptmann, den ungyrnasialen Nobelpreisträger, zu jenem unbequemen Zugeständnis zwingen: Das Phantasma existiert wirklich, es gibt einen Übergang von der Leiter aufs Land. Aber warum beschrieb Freud hier nicht auch wenigstens seine freudigen Empfindungen?²⁸ Schwer zu sagen. Dem Empfänger Romain Rolland jedenfalls war die Gestalt Gerhart Hauptmanns unangenehm vertraut. 1914 hatte er ihn in einem Offenen Brief dringend ermahnt, die Zerstörung der Bibliothek von Löwen durch deutsche Truppen zu verurteilen, was Hauptmann bekanntlich nicht tat; im Gegenteil rechtfertigte er den deutschen Überfall. Eine Attacke auf Hauptmann wäre Rolland sicher sehr recht gewesen, und er hätte sie auch erkennen können. Schließlich war er um 1908 noch ein glühender Philhellene, der Carl Spitteler zum Nobelpreis verhalf und ihm ausdrücklich in einer kleinen pazifistischen Schrift namens *Empedokles* huldigte.

Aber zurück zu Butler. Der Glückwunsch «Über den Unglauben auf der Akropolis» steht ja zunächst in einem ganz anderen, viel bekannteren Kontext. Seit 1927 wechselte Freud mit Romain Rolland Briefe über die Religion, für Freud ging es dabei über *Die Zukunft einer Illusion*, doch für Rolland um eine substantielle Empfindung. In mehreren Briefen erläuterte er dem Freund die Idee des «ozeanischen Gefühls», dem Herzstück von Religiosität und Musikalität. Tatsächlich war Rolland nicht nur ein Mann der deutsch-französischen Verständigung, der europäischen Idee und schließlich noch Kommunist: vor allem war er ein Mann der Musik und seit 1921 in die indische Welt eines Gandhi, später in die Mystik von Ramakrishna vertieft. Freud hingegen war seit seiner Schulzeit ein Philhellene erster Ordnung.²⁹ Begeistert von Heinrich Schliemann, dessen Metier er geradezu für ein Muster der psychoanalytischen Technik hielt, gräzisierte er nach und nach fast die gesamte Begrifflichkeit der Psychoanalyse: Ödipus und Elektra, Narziss und Orpheus, Katharsis und Psyche, Thanatos und Eros, ja das ganze Gewerbe der Traumdeutung mit ihrer antiken Vorgeschichte drangen also seit 1895 ins Bewusstsein der zeitgenössischen Kohorte von Patienten und interessierten Lesern, so inten-

siv, wie kein humanistisches Gymnasium es je vermocht hätte. Freud hat Hellas wiederbelebt; seit den 1920er-Jahren auch zunehmend in England mithilfe von James und Alix Strachey, die ab 1924 für Virginia Woolfs Hogarth Press die lange maßgeblichen englischen Übersetzungen seiner Texte lieferten.

Gerade Freud also hätte Butlers Tadel treffen können, aber vielleicht zu Unrecht? Schließlich hatte Freud die Akropolis schon 1904 eigentlich als Naturwissenschaftler, jedenfalls aber als realistischer Archäologe besucht; und glücklicherweise gab es seit 1926 an seiner Seite die herrlichste Repräsentantin des realen Griechenland überhaupt in Gestalt von Marie Bonaparte – der Prinzessin von Griechenland. Nur jemand wie sie konnte ihm eines Tages jene griechische Vase schenken, in der später seine und die Asche seiner Frau beigesetzt wurden; nur sie konnte den Text für Roland wirklich würdigen, in dem Freud sich ironisch als Napoleon imaginierte, damit man den Nachnamen «Bonaparte» hinzusetzen konnte. «Jetzt sind wir in Athen und stehen auf der Akropolis», denkt er dem Bruder zuliebe: «Wir haben es wirklich weit gebracht! (...) hat nicht der erste Napoleon während der Kaiserkrönung in Notre-Dame sich zu einem seiner Brüder gewendet – es wird wohl der älteste, Josef, gewesen sein – und bemerkt: «Was würde *Monsieur notre Père* dazu sagen, wenn er jetzt dabei sein könnte?»³⁰

Viele Freud-Interpreten haben in diesem kleinen Text eine vorbildliche Selbstanalyse entdeckt, die auf den gemeisterten ödipalen Komplex hinauslief. Vater Freud wurde nicht getötet, sondern im Gegenteil dankbar und voller Pietät akzeptiert, weil er den Söhnen die höhere Bildung ermöglicht hatte. Allenfalls diese Pietät wollte Freud als «Religion» fassen, mehr nicht, keine mystische Regung, nichts Okkultes.

Andererseits sprach er natürlich von Elsie Butlers wichtigstem Vorwurf: dem Realitätsverlust, der Entfremdung im Zeichen der Akropolis. Entfremdungsgefühle, Persönlichkeitsspaltungen, die es angeblich auch mitten im mystischen Erleben gab, waren zwar längst ein Thema der Zukunft; aber eben nicht in Verbindung mit Gräkomanie. Ob Freud wohl von Butlers Kritik an realitätsfremden – deutschen – Hellenisten gehört hatte und deshalb allzu freudige Gefühle zurückhielt? Oder kam ihm die Absage an den Hel-

30 Freud: Erinnerungsstörung (wie Anm. 27), S. 292.

- 31 Wie Theodor Gomperz und seinen Sohn Heinrich, der 1935 nach England emigrierte.
- 32 Sigmund Freud – Romain Rolland: Correspondence 1923–1936. Hg. Henri und Madeleine Vermorel, Paris 1993, hier S. 449; vgl. auch David James Fisher: Sigmund Freud and Romain Rolland. The Terrestrial Animal and The Great Oceanic Friend, in: *Imago* 33 (1976), S. 1–59.
- 33 Jeffrey M. Masson et al.: Buried Memories on the Acropolis. Freud's Relation to Mysticism and Anti-Semitism, in: *International Journal of Psycho-Analysis* 59 (1978), S. 199–208.

lenismus gerade zupass, weil er selber soeben mit seiner Forschung zum «Mann Moses» in die eigene jüdische Welt zurückkehren wollte? Stefan Zweig, Freuds Freund und Butlers Ideengeber, hatte seinen Essay über den griechenbesessenen Hölderlin ausdrücklich ihm gewidmet: «Professor Dr. Sigmund Freud, dem eindringenden Geiste, dem anregenden Gestalter, diesen Dreiklang bildnerischen Bemühens» – und diese Widmung hatte Butler natürlich gelesen.

Sie wusste also, in welchem Umfeld sie ihren Vortrag hielt. Vielleicht gab es sogar Freunde von Freud oder Zweig in der englischen Goethesellschaft; vielleicht erlebte jemand die damals noch unbekannte, ja eher ungeliebte Germanistin bei ihrem Vortrag. Oder Freud hatte vor der Jahreswende 1935 zufällig in Butlers Buch geblättert. Persönliche Kenntnis lässt sich nicht nachweisen; aber Freud hatte seit den 1890er-Jahren Gräzisten im Wiener Freundeskreis,³¹ und später gab es britische – und übrigens auch deutsche – Philhelleninnen wie Woolf. Irgendjemand hätte ihm von dem Buch mit dem reißerischen Titel *The Tyranny of Greece over Germany* berichtet haben und den Vorwurf der Realitätsvermeidung – «Erinnerungsstörung» – mit hellenistischen Träumen assoziieren können. Aber Freud, könnte man sagen, hatte den Vorwurf im ödipalen Raisonement erledigt. Nur warum berichtete er das alles ausgerechnet Rolland, dem Anhänger indischer Mystik?

Wirklich genau lässt sich die Frage nicht beantworten, denn Rolland las Freuds Geburtstagsbrief überhaupt nicht, sondern bedankte sich nur mit höflichen Floskeln. Freud seinerseits war pikiert und überließ ein Jahr später das Autograph Rollands neuer, russischer Ehefrau Marie, für eine Auktion zugunsten des Spanischen Bürgerkriegs.³²

Doch rund vierzig Jahre später geriet Freud dann wirklich in den Horizont Butlerscher Kritik aus indologischer Sicht. In einem Aufsatz über Freud und Jung und *Buried Memories on the Acropolis* untersuchte der Indologe und Psychoanalytiker Jeffrey M. Masson 1978 den zweifelhaften Wahrheitsgehalt vieler psychoanalytischer Aussagen zur Mystik;³³ bald darauf legte er sogar ein ganzes Buch aus indologischer Sicht dazu vor, nämlich die Quellen zu jenem «Oceanic Feeling», über das Freud und Rolland 1927–1930

gestritten hatten.³⁴ Im selben Jahr 1980 erlangte Masson aber auch Zugang zum streng gehüteten Archivmaterial der Freudfamilie in London und begann, Elsie Butlers Vorwurf auf den Philhellenen Sigmund Freud anzuwenden. Von ihrem Buch wissen konnte Masson damals, vielleicht aber auch nicht, denn Butlers Freundin I.B. Horner in London war zwar als Präsidentin der Pali Gesellschaft und Buddha-Übersetzerin eine indologische Instanz, aber doch hochbetagt. Wie auch immer: Es war tatsächlich Butlers Argument, das er nun auf den Erfinder des Ödipus-Komplexes anwandte. Auch Freud war offenbar dem hellenistischen Traum erlegen, indem er die realen Missbrauchsfälle seiner Wiener Frühzeit nicht als reale Qualen realer Menschen, oder eben Kinder, deklariert, sondern das Geschehen mit der altgriechischen Fiktion des Ödipuskomplexes verallgemeinert – oder eben verschleiert hatte.³⁵ Sophokles hatte Pate gestanden. Elsie Butlers Warnung vor hellenistischen Träumereien hätte ihr vorerst letztes deutschsprachiges Opfer gefunden, obgleich sie Freud, den sie in ihren Heineforschungen durchaus geschätzt hatte, im Griechenbuch nicht erwähnte.

I.B. Horner starb 1981, im hundertsten Jubiläumsjahr der Pali Text Society, und aus ihrem Nachlass lässt sich immerhin erkennen, wann sie sich wo mit ihrer Freundin aufhielt, meistens in Indien, aber nicht selten natürlich auch auf Lesbos, dem Attraktionsort der weiblichen Philhellenen. Jedenfalls berichtet Butler in ihrer gedruckten Autobiographie von einer Reise nach Mysore, wo sie beide im März und April 1935 angeblich Unterricht in hinduistischer Mythologie erhielten.³⁶ Auch erlebten sie eine echte Hindu-Prozession, an die sich Butler deutschkritisch erinnerte:

«I thought fleetingly of Goethe's Iphigenie on the way home. Would he have written it differently if he had attended a Car Festival at Nanjangud? The gods of Greece had vanished from the world; but the Hindu gods, their progenitors, were still triumphantly alive. And some months later standing in the precincts of the great temple of Madura whilst the evening pujah proceeded with its weird music, its conches and drums, I realized vividly what an insuperable obstacle the German Hellenists had been contending with in their efforts to implement a classical revival in literature and life in which Greek religion had shrunk to mytholo-

34 J. M. Masson: *The Oceanic Feeling. The Origin of the Religious Sentiment in Ancient India*, Dordrecht 1980.

35 Ders.: *The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York 1984. Deutsch unter dem Titel «Was hat man dir, du armes Kind, getan?», Hamburg 1984.

36 Diese Reise dauerte von Oktober 1934 bis Mai 1935, dem Erscheinungsjahr von *The Tyranny*. Vermutlich wurde das Buch also schon Anfang 1934 geschrieben.

37 Butler: *Paper Boats* (wie Anm. 6), S. 134.

38 Annie Besant, Freundin von Shaw und Schülerin von Blavatsky, betrieb die Ausdehnung der TG nach Indien und wurde dort 1917 erste Präsidentin des Indischen Nationalkongresses. Gandhi betrieb ihren Sturz.

gy and symbolism had displaced belief. But would they have cared to revive the reality?»³⁷

«Revive the reality» – was meinte Butler wohl damit? Hatte sie nicht selber in ihrem *Tyranny*-Buch Stefan Georges Maximinkult als unsinnigen, ja lachhaften Wiederbelebungsversuch einer längst vergangenen Religion getadelt, oder meinte sie etwas ganz anderes? Britische Aktivitäten in Indien unter spirituellen Vorzeichen waren ja damals en vogue. Bevor Gandhi auf Betreiben von Madeleine Rolland in den Horizont ihres Bruders geriet, hatte der von Butler gehuldigte Okkultismus in Indien Fuß gefasst, im Gewand der Theosophischen Gesellschaft.³⁸ Deren größter Konkurrent in England war zugleich auch der größte britische Okkultist des 20. Jahrhunderts, Aleister Crowley. Butler widmete ihm fast zehn, von der Forschung meist verschwiegene Seiten in ihrer Autobiographie *Paper Boats*. Nach jahrelangen Forschungen war es ihr gelungen, den alten Mann kurz vor seinem Tode noch einmal zu besuchen und auszufragen. Sie wurde enttäuscht; der Zauberer war keiner oder keiner mehr.

Aber auch Butlers Laufbahn als gepflegte philologische Okkultistin näherte sich nach dem Krieg ihrem Ende. Seit 1936 hatte sie eine zivilisierende Professur, zuerst in Manchester, später in Cambridge innegehabt, obgleich fast die Hälfte ihrer Bücher von magischen Ritualen handelte; und nicht der Dichter der *Iphigenie*, sondern *Faust* und dessen Stoffgeschichte interessierten sie während des Zweiten Weltkriegs. Ob sie wohl damals erfuhr, dass so mancher deutsche Offizier mit humanistischer Bildung 1941 in Griechenland einmarschierte und sich dort als der bessere Grieche, ja als Hellene verstand, ganz wie einst Hölderlin? Die meisten hatten vermutlich ihren Hyperion gelesen, aber vergessen, wie inbrünstig damals schon Hölderlins Diotima bei Hyperion vorstellig wird: «Ich bitte, dich, geh nach Athen hinein, noch Einmal, und siehe die Menschen auch an, die dort herumgehn unter den Trümmern, die rohen Albaner und die andern guten kindischen Griechen, die mit einem lustigen Tanze und einem heiligen Märchen sich trösten über die schmachliche Gewalt, die über ihnen lastet – kannst du sagen, ich schäme mich dieses Stoffs? Ich meine, es wäre doch noch bildsam. Kannst du dein Herz abwenden von den Bedürftigen? Sie sind nicht schlimm, sie haben dir

nichts zu laid gethan.»³⁹ Das Kapitel über die deutschen Taten bei der Besetzung Griechenlands 1941 bis 1944 ist bis heute nicht geschlossen. Die Massaker, die unmenschlichen Behandlungen unter NS-Diktat stehen in einer unerträglichen Diskrepanz zum humanistischen Credo, und wenn etwas die überspannte Ideengeschichte der Elsie Butler rechtfertigen konnte, so diese deutschen Exzesse unter dem Bann hellenistischer Selbstverknennung.⁴⁰ Aleister Crowley starb 1947 in Hastings, dem Geburtsort von Winifred Wagner. Ein Jahr später erschien *Dr. Faustus* von Thomas Mann, eine negative Replik auf Rollands berühmten Roman *Jean-Christophe* und eine Herausforderung für die germanistische Fachfrau. Das Foreign Office ließ Butler damals in fünf deutschen Universitäten herbe Kritik an diesem Roman vortragen. Die Studenten kamen in Scharen; nur Ernst Robert Curtius, der wichtigste Verbindungsmann zu Jane Harrison, empfing sie mit Protest im Bonner Büro: Wie konnte sie einen der wenigen guten deutschen Geister so schlechtreden?⁴¹ Jedenfalls wurde sie 1949 wieder einmal zu keiner Goethefeier geladen; Deutschland bereitete sich gerade auf eine gar nicht mystische Spaltung vor.

39 Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, in: Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe. 3 Bde. Hg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998, Bd. 1, S. 692.

40 Auch dazu gibt es bereits ausführliche Forschungen, vor allem von Hagen Fleischer.

41 Dazu Lepenies: Kultur und Politik (wie Anm. 5), S. 297.

Konzept & Kritik

FRANZ LEANDER FILLAFER

Auszug aus Cambridge

Darrin M. McMahon und Samuel Moyn (Hrsg.): Rethinking Modern European Intellectual History. Oxford und New York: Oxford University Press 2014, 320 S.

Wie lieblich sind deine Wohnungen! rufen Sam Moyn und Darrin McMahon der Muse der Ideengeschichte zu und legen vierzehn Beiträge vor, in denen die Unterabteilungen im Haus der Disziplin vom Luxusloft bis zur Schlafkoje gemustert werden. *Rethinking Modern European Intellectual History* hat den Mut zur Bilanz, es versteht sich als Bestandsaufnahme dreißig Jahre nach Dominick LaCapras Sammelband *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, der 1983 bei Cornell erschien. Das ist lobenswert, zumal Theorietycoons unter Historikern, deren Nachdenken über Methoden oft dekorativ und anlassbezogen bleibt, wenig beliebt sind; dass Theoriekompendien Folgebände nach sich ziehen, ist dementsprechend selten. Die prominente Ausnahme bildet Lynn Hunts paradigmatischer Prototyp *The New Cultural History* von 1989, dem Hunt 1999 mit *Beyond the Cultural Turn* die Rückholaktion folgen ließ. Diese Doppelung, die Innovationsrendite und Abwrackprämie in einer Hand vereinigt, ist eigentlich Spielverderberei, schließlich kommt so das heitere Theorieturnier zum Erliegen. In dem

Buch von McMahon und Moyn ist daher keiner der Autoren vertreten, die 1983 für LaCapra schrieben. Der Vergleich mit Lynn Hunts Doppeldecker liegt aber noch in einer weiteren Hinsicht nahe: Die «neue Kulturgeschichte» ist nämlich der liebste Reibebaum vieler Autoren, vor allem für Samuel Moyn in seinem programmatischen Essay (112–130) und in Judith Surkis gedankenreichem Aufsatz (94–111): beide gehen mit der Geertzchen Symboltheorie und der pseudo-anthropologischen Überformung kultureller Interaktion ins Gericht, verabschieden die Annahme holistischer Bedeutungssysteme in scharf abgrenzbaren geschlossenen Gesellschaften. Der zweite Gegner ist die Cambridge School, der die «Intellektualisierung sozialer Praktiken» (117) angekreidet wird, gegen ihren «endemischen Idealismus» werden vor allem Claude Lefort, Cornelius Castoriadis und Pierre Rosanvallon aufgeboten; Quentin Skinners Versuch, mit Cornelius Castoriadis' Begriff des Imaginären zu argumentieren, tut Moyn etwas ungnädig als bloße Kosmetik ab (124).

Moyns und McMahons Einleitung kommt ohne betriebsblinden Präsentismus aus und betont das Vorläufige der Bilanz. In der Gesamtschau verraten die Beiträge von *Rethinking European Intellectual History* eine etwas uneinheitliche Komposition, hier stehen sehr feinspürige Problemstudien neben Stimmungsbildern von Meinungsmachern. Einer der besten

Aufsätze stammt von John Tresch, der einen neuen Dialog zwischen der Wissenschaftsgeschichte und der Ideengeschichte einleitet (153–172). Tresch zeigt die Konjunktur der «scientific revolution» als Forschungsgegenstand nach 1945 auf: Die Propagandisten der «scientific revolution» gingen irrtümlicherweise davon aus, dass sich in allen Wissenschaften der Renaissance etwa gleichzeitig die Überwindung der geozentrischen Kosmologie und der aristotelischen Naturphilosophie der Tugenden und Triebe (*appetitus societatis*) vollzogen habe. Der glühende Glaube an die Mathematisierung und Mechanisierung der Erkenntnis verband sich, wie Tresch zeigt, mit einer internalistischen Konzeption der Wissenschaft: Die Wissenschaft sollte angeblich Politik und Ökonomie transzendieren, fungierte aber zugleich als perfektes Leitsystem für die Rüstungsdemokratie des Kalten Krieges und die Förderung des militärisch-industriellen Komplexes (157).¹ Die Bezüge zwischen der scholastischen Impetustheorie Buridans und dem Trägheitssatz Galileis, denen Pierre Duhem und Anneliese Maier nachspürten, die Naturalklassifikation und die astronomische Orbit-Ergänzung nach der *Maxime apparentias salvare* wurden durch diese Begründung der Überlieferung aus der Geschichte ausgeschlossen; dasselbe geschah mit der Geschichte der Alchemisten und der Mystik, wie sie Frances Yates und Lynn Thorndike betrieben. Ein heuristisches Gegenstück zur «scientific revolution» als Selbstbeschreibung und Exportschlager des liberalen Westens war die Erforschung «politischer Religionen» bei den Sozietologen und Totalitarismustheoretikern.

John Treschs Bemerkungen lassen sich auf andere Gebiete der Nachkriegs-Ideengeschichte übertragen, etwa auf die Erforschung der europäischen Jahrhundertwende: In Carl E. Schorskes meisterlichem *Fin de Siècle Vienna* wird eine ästhetizistische junge Generation des Wiener Bürgertums geschildert, die sich vom rationalen Ideal des alten Liberalismus abwandte. Darin spiegelte sich eingeständenermaßen Schorskes Furcht vor einer politikabstinenten und irrationalen, die Ideale der Aufklärung preisge-

benden Kaste amerikanischer Intellektueller.² Auch Richard Hofstadters *Age of Reform* aus dem Jahr 1955 ist gefärbt von der Sorge des Autors über den Populismus der McCarthy-Ära und der Eisenhower-Zeit; den «agrarian myth» griff Hofstadter auf, um den Stadt-Land-Gegensatz zu verhandeln und zugleich klarzustellen, dass der Populismus Andrew Jacksons und William Jennings Bryans nicht die Verbesserung der Lebensbedingungen bedürftiger Amerikaner zum Ziel hatte, sondern vielmehr als Selbstbehauptungsdiskurs die krisengebeutelten Landbesitzerklasse konsolidieren sollte.³

Auffällig an Treschs Beitrag ist die Lovejoy-Renaissance, mit der er liebäugelt; sie zieht sich durch viele Essays in *Rethinking European Intellectual History*. Die Interdisziplinarität von Arthur O. Lovejoys *History of Ideas-Club* in Baltimore⁴ wird immer wieder als vorbildhaft betont,⁵ und das neue Interesse an Lovejoy fällt zusammen mit der Begeisterung für Erwin Panofsky und Aby Warburg. Woher rührt die Anziehungskraft Lovejoys? Die Gründungsgesten und -texte der Cambridge School liegen wohl mittlerweile weit genug zurück, um die von ihr proklamierten methodischen Gebote bei aller gebührenden Wertschätzung nüchtern zu beurteilen. Die Bedeutung der Geschichte des politischen Denkens im engsten Sinne des Wortes ist außerhalb Englands immer begrenzt geblieben. Aus der Distanz wird auch klar, dass die theoriepolitischen Stellvertreterkriege der sechziger und siebziger Jahre mit ihren Ersatz-Zielscheiben und Prügelknaben sehr lokalen, für die englische Wissenschaftskultur spezifischen Problemen entsprangen. Der Innovationsanspruch und die Feindbilder der Ideengeschichte à la Cambridge lassen sich also kaum auf den Kontinent übertragen. Die Lovejoy-Schelte Skinners verdankte sich spezifischen Abgrenzungsbedürfnissen, ebenso die Kritik am vulgärmarxistischen Präsentismus von C. B. Macphersons «possessive individualism»; die Regeln der Kunst, die in Skinners «Meaning and Understanding in the History of Ideas» dargelegt werden, sind für Leser, die mit der Hermeneutiktra-

dition und der Historismusdebatte im deutschsprachigen Raum vertraut sind, nicht eben neu. Zudem gab es Alternativen zur reinen Lehre des Kontextualismus: etwa Margareth Jacobs und James R. Jacobs Pionierarbeiten über die radikale Aufklärung, die über die Sequenzanalyse einer Abfolge von Texten hinausgingen: Sie bezogen die soziale Welt in die Geschichte der wissenschaftlichen Theorien ein.⁶

In *Rethinking European Intellectual History* begegnet man also einem doppelten Unbehagen angesichts des «endemischen Idealismus» und «Internalismus» sowohl der älteren Wissenschaftsgeschichte als auch der textzentrierten Ideengeschichte. Konkret betrifft dieses Missbehagen eines der meistgebrauchten und am wenigsten reflektierten heuristischen Instrumente der Ideengeschichte, den Kontextbegriff.⁷ In der Tat zeichnet sich eine Art Kontextdämmerung ab. Warum aber ist die Kontextheuristik, wie schon bei LaCapra zu lesen war, problematisch? Man könnte meinen, die Ideengeschichte habe die Suche nach «Originalität» und «Authentizität» von Ideen für obsolet erklärt; dafür spricht, dass jede Denkfigur oder -formation aus gewissen Bedingungen und Begleitumständen erklärt werden kann, ohne deshalb für «derivativ» zu gelten. Auf die Konsequenzen der Kontextheuristik weisen Martin Jay und, im vorliegenden Band, Peter E. Gordon hin (32–55).⁸ Zunächst ist da die Schwierigkeit, Reihenverläufe, die in den ausgewählten Ausschnitt hineinreichen, zu modellieren, ohne dass die Peripetie der geschilderten Entwicklung in den jeweils ausgewählten Kontext fällt. Zudem scheint es trotz aller Beteuerungen des Gegenteils doch eine Abstufung von Denkschärfen zu geben, die es nur gewissen Autoren erlaubt, eine entscheidende Wende im Argumentationsstil herbeizuführen. Es existiert also eine implizite Skala der Innovationsfähigkeit, wobei häufig unklar bleibt, ob sich die Koeffizienten für Innovation aus dem vorhandenen Material oder aus werkexternen politisch-sozialen Machtfaktoren ergeben. Zudem stellt die Methodologie von Cambridge, indem sie sich auf einen jeweils relativ eng umgrenzten «Ursprungs-

kontext» und die «Intentionen» der Ur-Aussage beschränkt, eine mehr oder minder gut camouflierte Authentizitätsprämisse auf, die Idee ist an der Quelle rein und in ihren den späteren Erscheinungsformen verformt und verfälscht. Die Textzentriertheit der Ideengeschichte und die Rolle der Textmetapher als Panazee und Universalschlüssel («Kultur als Text des Sozialen») verleiht diesem Ursprungsdenken Auftrieb. Überdies machen es die Kontextheuristik und die scharfe Polemik gegen den Anachronismus (Skinner's Kampf-begriff in «Meaning and Understanding» ist jener der «Prolepsis»⁹) und gegen den Begriff des «Vorläufers» fast unmöglich, das Faktum ernstzunehmen, dass jemand mit seinen Äußerungen tatsächlich in die Zukunft oder auf eine andere Weltregion zielte. Interpretamente für die reflektierte Erschließung vorbegrifflicher Praktiken und Denkformen¹⁰ und für die Analyse epochenübergreifender «zerdehnter Situationen» (Jan Assmann)¹¹ gilt es erst zu entwickeln. Viele Beiträge des Bandes legen also nahe, Ursprungsfetisch und Kontextautarkie zu überwinden.¹²

Rethinking European Intellectual History hat, dem Format und der Teilnehmerschar geschuldet, streckenweise den Charakter eines US-amerikanischen Selbstgesprächs. Zeitweilig wetterleuchtet es aus Europa herüber: Antoine Lilti berichtet zwischendurch aus Paris und spitzt die Praxis der Ideengeschichte in Frankreich auf Jean-Claude Perrot zu (56–73); Jean Gouhier und Lucien Goldmann erwähnt er sonderbarerweise nicht, ebenso wenig Ann Thomsons Groupe de recherches en histoire intellectuelle. Frankreich bildet den häufigsten Referenzpunkt, sei es bei Tresch, der die Missachtung der «history of ideas» bei den Wissenschaftshistorikern von Foucaults Generalangriff auf die Ideengeschichte in der *Archäologie des Wissens* herleitet. Suzanne Marchand macht in ihrem Beitrag (131–152) auf Foucaults Dekonstruktion des liberalen Wertehimmels mit seinen Fixsternen Recht, Subjekt und Gesundheit aufmerksam und stellt damit die Frage nach der politischen Funktion der Ideengeschichte: Marchand warnt vor

einem neuen Zeitalter der «Nützlichkeit», in dem die Geschichte nur noch geschrieben werden kann, wenn sie der Politik dienstbar ist, also den Entscheidungsträgern souffliert oder sie «unterhält» (145).

Das ist nicht so weit hergeholt, wie David Armitages Beitrag (232–252) zeigt: Er hängt an der großen Glocke der «big history». Allzu häufig wird unter dem Etikett «global history» oder «big history» die Geschichte des Nordatlantiks (das heißt hier: des angelsächsischen Raums, allenfalls mit Seitenblicken auf Frankreich) für die Geschichte der Welt ausgegeben und eine neoimperiale und westlich-eurozentrische Verflechtungsapologie geliefert. Gegen genau diese Art von «Global-Schamanismus»¹³, die Armitage verkörpert, schreibt Shruti Kapilas «Global Intellectual History and the Indian Political» (253–274) an. Es erzeugt einen schönen Kontrasteffekt, dass Kapilas Beitrag gleich nach David Armitages big picture-Panegyrik abgedruckt wurde. Kapila weist nach, wie Universalismus und Moderne mit ansprechender Begriffsstuckatur als «Globalgeschichte» verkauft werden («global history [as] politically acceptable version of the «expansion of Europe»», 260). Kapila betont zu Recht, dass viele Historiker das «Globale» als räumliche Skala benützen, ohne sich des totalisierenden Charakters der Konzeption bewusst zu sein: ohne sich nämlich vor Augen zu halten, dass dieser Referenzraum als vermeintlich neutrales «Gefäß» für aktualisierbare und lokal appropriierte «Ideen» (258) fungiert und dabei das konkrete Machtgefälle verschleiert, das aus dem Lancieren, Durchsetzen und Umformen dieser Ideen resultiert.

1 David Hollinger: Science as a Weapon in Kulturkämpfe in the United States during and after World War II, in: *Isis* 86 (1995), S. 440–454.

2 Carl E. Schorske: *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*, Princeton 1998, S. 17–36, dt. als: *Mit Geschichte denken. Übergänge in die Moderne*, Wien 2004.

3 Richard Hofstadter: *The Age of Reform: From Bryan to F.D.R.*, New York 1955, vgl. David S. Brown: *Richard Hofstadter. An Intellectual Biography*, Chicago 2006.

4 Vgl. Julien Zanetta; *Entre Genève et Baltimore: Jean Starobinski à Johns Hopkins*, in: *Modern Language Notes* 124 (2009), S. 986–995.

5 Wenn man die ersten Jahrgänge des *Journal of the History of Ideas* durchblättert, finden sich Artikel über die Repräsentation abstrakter Ideen in antiochischen Mosaiken, über Leibniz als Ausstellungsmacher und Johnsons Abessinierprinzen Rasselas neben Fallstudien über den Zusammenhang der Geschichte des Handels mit der Geschichte des Denkens. Das Themenspektrum ist alles andere als amerikazentrisch, auch mitnichten auf den Höhenkamm begrenzt.

6 Vgl. etwa James R. Jacob, Henry Stubbe: *Radical Protestantism, and the early Enlightenment*, Cambridge 1983; James R. Jacob und Margaret C. Jacob: *The Anglican Origins of Newtonian Science. The Metaphysical Foundations of the Whig Constitution*, in: *Isis* 71 (1980), S. 251–267; ausgewogene Einschätzung bei Stevan Shapin: *The Scientific Revolution*, Chicago 1996, S. 205.

7 Peter Burke: *Context in Context*, in: *Common Knowledge* 8 (2002), S. 152–177, hier S. 173.

8 Martin Jay: *Historical Explanation and the Event. Reflections on the Limits of Contextualization*, in: *New Literary History* 42 (2011), S. 557–571.

9 Quentin Skinner: *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in: *History and Theory* 8 (1969), S. 3–53, hier S. 22.

10 Vgl. Gad Prudovsky: *Can we ascribe to past thinkers concepts they had no linguistic means to express?*, in: *History and Theory* 36 (1997), S. 15–31.

11 Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2007, S. 150.

12 Vgl. Jonathan Floyd und Marc Stears (Hrsg.): *Political Philosophy versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*, Oxford 2010; Robert Lamb: *Recent Developments in the Thought of Quentin Skinner and the Ambitions of Contextualism*, in: *Journal of the Philosophy of History* 3 (2009), S. 246–265.

13 Duncan Bell: *Making and Taking Worlds*, in: Andrew Sartori und Samuel Moyn (Hrsg.): *Global Intellectual History*, New York 2013, S. 254.

BEN HUTCHINSON

Narziss und Kritik

Walter Benjamin im Kontext

Howard Eiland und Michael W. Jennings: Walter Benjamin. A Critical Life. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2014, 755 S.

Walter Benjamin gehört zu den Hausgöttern der deutschen Geistesgeschichte. Zahlreich sind die von Benjamin geprägten Begriffe – «Dialektik im Stillstand», «Der Engel der Geschichte» –, die zu Schlagwörtern der literarischen Lexis geworden sind. Dass dieses hohe Ansehen erst posthum eingesetzt hat, spiegelt die Tragik seines Lebens wider: Wenn Baudelaire der repräsentative *poète maudit* der Moderne ist, so ist Benjamin ihr *critique maudit*. Dass sein hohes Ansehen aber auch – und mittlerweile vielleicht vor allem – international bedingt ist, zeigt, wie die deutsche Geistesgeschichte im Ausland wahrgenommen wird. Wie hat sich dieser in seinem eigenen Leben eher marginale Kritiker retrospektiv als einer der einflussreichsten Denker der Zwischenkriegszeit etablieren können?

Wenn Ruhm die Summe der Missverständnisse ist, die sich um einen Namen sammeln, dann ist die posthume Berühmtheit Benjamins durchaus verdient. Zeitlebens fühlte er sich missverstanden, sei es von seiner Familie, sei es von Freunden, Verlegern oder Redakteuren. Ähnliches ist ihm in seinem internationalen Nachleben widerfahren: Auf das Klischee des Melancholikers oder *last intellectual* reduziert, verhüllt das von Gisèle Freund geprägte Bild Benjamins – eines mit Rundbrille und Schnurrbart verzierten, nachdenkend in die Hände gestützten Intellektuellenantlitzes – allzu oft das Werk selbst. Trotz der sorgfältigen Recherchen von internationalen Spezialisten wie Susan Buck-Morss, Stéphane Mosès oder Samuel Weber eilt Benjamins Aura ihm immer noch voraus.

Wie wäre es aber, wenn man das Verhältnis zwischen Leben und Werk ernst nehmen würde? In der Benjamin-Forschung ist ein solcher historisierender Ansatz immer noch ein Wagnis. Die Biographie von Eiland und Jennings macht nun den Anfang. Seit langem hat sich ihr Verlag, Harvard University Press, um die internationale Verbreitung von Benjamins Werk verdient gemacht, und die beiden Autoren haben als Herausgeber und Übersetzer seiner *Selected Writings* (sowie, im Falle von Howard Eiland, des *Arcades Project*, des *Passagen-Werkes*) eine herausragende Rolle dabei gespielt. Im Laufe dieser internationalen Erfolgsgeschichte wurden Benjamins theoretische Schriften jedoch enthistorisiert, der ursprüngliche Kontext ging verloren. Diesen Kontext, seine Dichte und Besonderheit wiederherzustellen, ist nun das Ziel von Eiland und Jennings.

Benjamins Leben lässt sich in drei Jahrzehnte gliedern: die politisch-philologisch bestimmte Jugend der 1910er, die feuilletonistisch gefärbte Weimarer Zeit der 1920er und die soziologisch (in zunehmendem Maße auch geschichtstheologisch) geprägten Exiljahre der 1930er. In die Zeit vor diesen drei Perioden hat Benjamin in seiner *Berliner Kindheit um 1900* einen Einblick gewährt. Eiland und Jennings stützen sich zwar auf Benjamins Erinnerungen, zeigen aber auch, inwieweit Benjamin – trotz seiner Geschwister – seine Kindheit als Einzelkind erlebt und eine einzelgängerische Einstellung entwickelt hat, die seine spätere Entwicklung prägen sollte. Seine «allgemeine normale Geistigkeit» oder A.N.G., wie er sie in einem frühen Brief nennt (45), geht auf die «magische Erfahrung» der Kinderwelt zurück. Dass diese Welt seinen späteren Hang zu Allegorien bestimmt hat, hat schon Benjamin in der *Berliner Kindheit* selbst erkannt: «es ist eben diese Luft, in der die Bilder und Allegorien stehen, die über meinem Denken herrschen wie die Karyatiden auf der Loggienhöhe über die Höfe des Berliner Westens».

Nach dieser Kindheit erweist sich die politische Tätigkeit seiner Jugend als eine Voraussetzung für

die Entwicklung seines späteren Denkens insofern, als dies die einzige Zeit in Benjamins Leben ist, in der er sich in der Praxis – und nicht nur in der Theorie – politisch einsetzt. Am 16. Oktober 1935 wird er an Horkheimer schreiben, dass er die Kunst «von innen her, unter Vermeidung aller *unvermittelten* Beziehung auf Politik» verstehen will; in seinen an Gustav Wyneken geschulden Studentenschriften versucht er hingegen die Kunst von außen her, unter pädagogischem Aspekt zu verfolgen. Anders als seine spätere Kritik an Formen der Instrumentalisierung vermuten lässt, ist der junge Benjamin im Kontext der Erziehungspolitik der Vorkriegszeit zu verorten. Diese «Metaphysik der Jugend» – der Titel eines 1913 verfassten Aufsatzes – gipfelt in seiner eher unwahrscheinlichen Wahl ins Präsidium der Freien Studentenschaft. Wer seine spätere kulturpolitische Unbeholfenheit kennt, kann nur lächeln.

In diesen frühen Jahren bildet sich auch Benjamins idiosynkratischer Kritikbegriff aus. Bei aller Subtilität seiner Kunstkritik war Benjamins Vorstellung des Kritikers stets darauf angelegt, ihm selbst die hermeneutische Hauptrolle zu sichern. Der Vorwurf mag nun der ganzen Geschichte der modernen Kritik gelten: Von Dilthey bis Derrida tobt ein heimlicher Kampf zwischen Künstler und Kritiker um die Deutungshoheit. Die Hauptthesen von Benjamins Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* – dass die kritische Destruktion Voraussetzung der kritischen Rekonstruktion sei, dass der Wahrheitsgehalt eines Kunstwerks der kritischen Erlösung bedürfe, und dass das kritische Werk dem Kunstwerk ebenbürtig sei – zeugen jedoch alle vom narzisstischen Wunsch, den Kritiker in die Rolle des Dichters schlüpfen zu lassen. Die Kritik wird, um mit Eiland und Jennings zu sprechen, als die Vollendung der Kunst verstanden (III), und der Kritikbegriff steht – wie der zweideutige Untertitel nahelegt – im Zentrum ihrer Studie.

Gegen Ende 1921 schrieb Benjamin zwei Aufsätze, die diese kritische Auffassung bestätigten: «Die Aufgabe des Übersetzers» und «Goethes Wahlver-

wandtschaften». Hier wie überall stellen Eiland und Jennings die bekanntesten Werke vor den Hintergrund ihrer oft schmerzvollen Entstehung: «Die Aufgabe des Übersetzers» hätte Benjamins Beitrag zur ersten Ausgabe einer von ihm herausgegebene Zeitschrift sein sollen (*Angelus Novus* war einer von drei gescheiterten Versuchen, eine Zeitschrift zu gründen); die im Goethe-Aufsatz untersuchte Konstellation von Wahlverwandtschaften spiegelt in dessen das romantische Viereck zwischen Benjamin und seiner Frau Dora und ihren Freunden Ernst Schoen und Julia Cohn wider. Hier schließt die biografische Exegese wichtige Lücken.

Die Periode, die Benjamin rückblickend als seine Lehrjahre der Literaturwissenschaft bezeichnete, gipfelt in der abgelehnten Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Eiland und Jennings erzählen detailreich die armselige Geschichte von Benjamins Ausschluss aus dem deutschen Hochschulsystem. Sie können jedoch auch zeigen, dass er zur gleichen Zeit Asja Lacis auf Capri kennenlernte und *Einbahnstrasse* schrieb. Benjamin war also gerade dabei, den Weg eines linksorientierten Feuilletonismus einzuschlagen, eine Laufbahn, die er vor allem Siegfried Kracauer zu verdanken hatte. Kracauer stellte Benjamin nicht nur das Modell einer «kleinen Form» bereit, sondern machte ihm auch ein ganzes Adressbuch von Zeitungs- bzw. Zeitschriftenredakteuren zugänglich. In diesen Jahren entsteht die dialektische Methode – zugleich «dokumentarisch und metaphysisch» (289) –, die dem *Passagen-Werk* zugrunde liegen wird. Sie lässt sich im Kontext eines zwischen Berlin und Moskau reisenden Feuilletonisten präzise verorten. Eiland und Jennings zeigen, dass die Weichen für Benjamins späteres Werk schon am Ende der zwanziger Jahre gestellt sind.

Ab diesem Punkt erzählt man für gewöhnlich die Geschichte von Benjamins Entwicklung als Tauziehen zwischen dem metaphysisch veranlagten Gershom Scholem einerseits und dem marxistisch geprägten Bertolt Brecht andererseits. Die Biografen

vollziehen zwar diese Spannung nach – vor allem Brecht erscheint als Autoritätsfigur, ja fast als Heldenfigur für Benjamin –, es bleibt aber nach wie vor fraglich, ob Dichter und Denker sich je völlig verstanden haben. Als Gesprächspartner war Adorno viel ergiebiger: Eine der interessantesten Nebenhandlungen dieser Biografie sind die wechselnden Machtverhältnisse zwischen den beiden Dialektikern. In den zwanziger Jahren bleibt Adorno nachweisbar im Schatten seines älteren Kollegen – Benjamin bezichtigt ihn sogar des Plagiats und nennt ihn seinen «einzigen Jüngling» (359). Mitte der dreißiger Jahre sind die Rollen jedoch vertauscht: Aus der Sicherheit seines amerikanischen Exils fühlt sich das Institutsmitglied Adorno nun in der Lage, den unabhängigen Gelehrten Benjamin überraschend scharf zu kritisieren. Die Tücken dieser Freundschaft sind zwar schon im Briefwechsel der beiden zu verfolgen, aus der biografischen Perspektive wird aber klar, dass sich Adorno – wenn auch im Wesentlichen unterstützend – in seinem Verhalten dem verletzlichen Kollegen gegenüber nicht immer mit Ruhm bekleckert hat. Seine späteren Bemühungen um die Verbreitung von Benjamins Werk mögen auf Gewissensbisse zurückgehen, mutmaßen die Biografen.

Im Laufe der dreißiger Jahre gewinnt jedenfalls Benjamins Verhältnis zu dem inzwischen nach New York übergesiedelten Institut für Sozialforschung immer mehr an Bedeutung. Aus der Not wendet sich Benjamin an gleichgesinnte, wenn auch zuweilen etwas skeptische Kollegen: Hinter den Kulissen des mit Adorno und Horkheimer geführten Dialogs über sein eigenes Werk versuchte Benjamin emsig, sich als eine Art Pariser Korrespondent für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu etablieren. Dass Benjamin an seinem andauernden Exilzustand beträchtlich gelitten hat, daran besteht kein Zweifel. Auf Ibiza heißt er schon 1932 *el mise-*

nable, in Paris sieht er 1938 vorzeitig gealtert aus. Eine Biografie kann nicht nur solche existenziellen Erscheinungen nachvollziehen – sie kann auch zeigen, inwiefern dieser Exilzustand für das Werk bestimmend war, für Benjamins distanzierte, ja verfremdende Analyse der «Phantasmagorien» der Moderne. Eiland und Jennings beleuchten die Hauptwerke der dreißiger Jahre – von den Aufsätzen über Baudelaire oder das Kunstwerk im Zeitalter der technologischen Reproduzierbarkeit bis zum werdenden *Passagen-Werk* und den geschichtsphilosophischen Thesen – auf luzide Weise. Nach wie vor bleibt das Verhältnis zwischen Kritiker und Kritisiertem ausschlaggebend: Die Autoren bemerken zum Beispiel, dass Benjamin sich für Baudelaire genau deswegen interessiert, weil seine Poesie die Leere der Moderne bloßstellt, weil sie selbst von den Rissen und Sprüngen des modernen Großstadtlebens durchfurcht ist (615). Dass Ähnliches auch für Benjamin gilt, versteht sich am Ende dieser Studie von selbst.

Eiland und Jennings haben eine gründlich recherchierte, überaus lehrreiche Biographie vorgelegt. Ihre Entscheidung für eine bewährte chronologische Entwicklungsstruktur mag zwar Benjamins eigener Präferenz für Konstellationen und «Denkbilder» widersprechen, sie erweist sich aber als fruchtbar, denn sie erlaubt es dem Leser, das Werk im jeweiligen Kontext zu verstehen. Das Leben erhellt somit die Theorie, wenn auch auf manchmal unvorteilhafte Weise: Benjamins Verhalten seiner Familie gegenüber – seinen Eltern, die ihn nicht bedingungslos unterstützen wollten, seinem Sohn, dessen Leben und Werdelauf ihm weitgehend fremd blieb – ist nicht das einzige Beispiel seines intellektuellen Narzissmus. Das Fazit dieser Biografie bleibt jedoch eindeutig: Walter Benjamin mag, wie Canettis Kien, als «Kopf ohne Welt» gelebt haben – die Welt hat sich an ihm gerächt.

Neue Wortgewitter aus Karlsruhe

Peter Sloterdijk: Die schrecklichen Kinder der Neuzeit.
Berlin: Suhrkamp Verlag 2014, 498 S.

Vor bald einem halben Jahrhundert, 1966, publizierte Hans Blumenberg ein Buch über *Die Legitimität der Neuzeit*, das schleichende Säkularisierungsgeschichten durch das alternative Narrativ eines revolutionären Bruchs und einer polemischen Selbstbehauptung des humanistischen Paradigmas gegen den «theologischen Absolutismus» ersetzte. Sloterdijks jüngster Virtuosenstreich ist ein kongenialer Widerruf dieses Legitimitätspreises. Die gespaltene Rezeption hat ihn sogleich in die gegenrevolutionäre Ecke gestellt. Dabei ist das Buch eine sarkastische, süffisante und auch heitere Abrechnung noch mit letzten Illusionen konservativer Revolution, in der Flucht nach vorn neue Stabilitätsposten und Legitimitäten zu entwickeln. Zwar empfiehlt es zuletzt, «sich in der verlernten Kunst des Dauerns zu üben». Auch diese Formulierung aber ist paradoxal. Der Zeitindex der Neuzeit schnurrt bei Sloterdijk dramatisch zusammen. Zeit für Hoffnung bleibt nicht mehr, und der «Futurismus der Moderne» endet im «Präsentismus der Postmoderne» (488) und gewissenlosen Konsumismus des «letzten Menschen», den Sloterdijk mit Max Stirners antiidealistischem Anarchismus heraufkommen sieht. Hoffnung lässt allenfalls sein literarisches Gespür des Verweilens in der anekdotischen Zuspitzung. Der Wortmagier ist auch ein begnadeter Erzähler. Literarisch sucht seine Degenerationsgeschichte ihresgleichen.

Das Buch entwickelt einen doppelten Kursus von Beschreibung und Begründung. Zunächst erzählt es anekdotisch gewitzt, wortgewaltig und plastisch einige «Episoden» und Kapitel des modernen Progressismus der «Drift ins Bodenlose». Es beginnt mit der bürgerlichen Machtergreifung der Pompadour als Auftakt zur Revolution und führt über Robespierre, Lenin, Stalin und Hitler, über Königsmord, Zäsarenmord und Tscheka von der permanenten Revolution zum permanenten Terror, bis hin zum letzten Kapi-

tel des Traditionsverschleißes: der «translatio imperii» von Bretton Woods, «Höllenfahrt» des Kapitals, die heute in einen «staatsschuldengestützten Gleitflug» übergegangen sei. *Après nous le déluge*, ein Bonmot der Madame de Pompadour, ist demnach das Losungswort des Zeitalters der «großen Freisetzung», Entbindung und Enthemmung schöpferischer Zerstörung aller Ressourcen und Kräfte. Mit einer Novelle Balzacs betrachtet Sloterdijk die Französische Revolution aus der Perspektive des Scharfrichters von Paris und zieht eine dämonologische Linie von Robespierre über Lenin bis zur globalen Finanzkrise, vom Terreur von 1793 über Napoleons Scheitern am dynastischen Versuch einer «Überwindung der Illegitimität» bis zur «Informalisierung des Scharfrichter-Wesens» seit der bestialischen Ermordung der Zarenfamilie und Formierung der Tscheka im exterministischen «Erschießungsuniversum» des totalitären 20. Jahrhunderts. Stalin war laut Sloterdijk der «wahre Leninist»: «Die permanente Revolution war nur als permanenter Terror durchzuführen.» (177) Hitler und Mao betrachtet er mehr beiläufig als Erben und «Epigonen» dieser atemberaubend erzählten Gewaltgeschichte. Manchen Leser mag es irritieren und ärgern, dass Bretton Woods, die Machtergreifung des US-Dollars und die Finanzkrise von 2007 in dieser Linie stehen. Sloterdijk erzählt aber vom Spiel der Entfesselung und Bindung, von Progression und scheiternden Stabilisierungsversuchen, wie sie 1804 mit der Kaiserkrönung Napoleons ihr Symbol fanden. Sein «zivilisationsdynamischer Hauptsatz» lautet, gesperrt gedruckt, dass im Weltprozess «ständig mehr Energien freigesetzt, als unter Formen überlieferungsfähiger Zivilisierung gebunden werden können.» (85) Die Drift führe zu wachsenden Ungleichgewichten «nach vorne-unten».

In der zweiten Hälfte seines Buches geht Sloterdijk von der Beschreibung zur Begründung über und erklärt die «Drift ins Bodenlose» durch eine Genealogie der Moral neuer Akteure und *homines novi*: der «schrecklichen Kinder» des «Abgrundes» und «Bastarde» natürlicher Familien in der «antigenealo-

gischen Revolte». Seine Darstellung ist ebenso bestechend wie steil und spekulativ: Der «Copy-Shop der Evolution» gebiert Bastarde und Monstren. Illegitime «Kinder des Abgrunds» neigen zur «antigenealogischen Revolte» gegen die Familien und Patriarchen. Nach Entschlüsselung des Genoms im Zeitalter post Venter nimmt Sloterdijk Nietzsches Genealogie der Moral nun in neuer Weise wörtlich und folgt ihr auch in die antichristliche Pointe. Zwar wusste schon der griechische Mythos von Monstergeburten. Abstammung wurde in alten Zeiten aber flexibler gehandhabt. Das großzügige Adoptionswesen und die «Denkfigur der Zweit-Zeugung» durch Lehrer und «geistige» Väter familiarisierte mancherlei Herkunftsverlegenheiten und Anomalien. Zwar findet Sloterdijk die Emanzipation des Individuums und den Bruch pietätloser Moral mit traditionellen Sitten eigentlich schon im riskanten Reproduktionsprozess des Lebens selbst angelegt. Dennoch exponiert er Sokrates und Jesus als Stammväter einer «antigenealogischen Revolte» der Neuzeit. Dabei rechnet er den «anti-familialen Affekt» und Bruch mit der Herkunft vor allem auf das Konto des Christentums, das die «Ausgangsverlegenheit um Jesu Herkunft» mit der theologischen Fiktion himmlischer Herkunft beantwortet habe. «Wer aus dem Absoluten kommt, braucht keine bärtigen Vorfahren» (302), schreibt Sloterdijk und nennt Jesus spöttisch das «schrecklichste Kind der Weltgeschichte». Die «Umwertung der genealogischen Werte» führt er ausführlich auf die Geschichte des Christentums zurück und betrachtet Franz von Assisi hier als ersten Christen der Neuzeit. Sloterdijk greift tief in die christliche Vorgeschichte, um die *homines novi*, «Genies» der Neuzeit, als Bastarde und Monster zu zeichnen. Vom mittelalterlichen Alexanderlied gelangt er dabei zur Renaissance, von Cola de Rienzi zu Adolf Hitler; Shakespeares Monster erklärt er zu Prototypen des «modernen Menschen». Genies entlarven sich als Bastarde und Monster, und die Weltgeschichte erscheint nun als Fortschritt im «Monströs-Werden des Helden» (273). Das konterkariert

eine gegenrevolutionäre Lesart seiner Meistererzählung: Sloterdijk verlegt die Erbsünde in die Evolution oder das Leben selbst; «Filiationskatastrophen» sind in der Reproduktion angelegt, Eltern zeugen nolens volens Bastarde. Das schließt eine einfache Option für den Familiarismus und die dynastische Legitimität aus.

Sloterdijks furiose Degenerationsgeschichte stellt die Kategorie der Legitimität neu zur Disposition. Sie vertritt keinen dynastischen Legitimus, setzt auch Erfolg und Dauer nicht als herrschaftssoziologische Legitimitätskategorien ein. Legitimität und Illegitimität sind in der «zivilisationsdynamischen» Betrachtung vielmehr derart ineinander verstrickt, dass sie kategorial untauglich werden. Die Linie vom Monströs-Werden der Helden reicht so weit wie die historischen Beispiele. Sloterdijks imposante Wortgewitter sind an sich nicht problematisch. Fragwürdig ist nur das «genealogische» Narrativ, das post Venter nicht mit Nietzsche kurz-zuschließen ist und in der allgemeinen Inflation biopolitischer Semantiken auch im Kontext früherer Interventionen – Stichwort «Menschenpark» – zu sehen ist. Sloterdijks biopolitische Semantik trübt den historischen, politischen und philosophischen Ertrag. Die skandalisierenden Missverständnisse sind aber überschaubar. Man kennt die Diktion und das genealogische Narrativ wird nicht mit naturwissenschaftlicher Strenge genommen werden. Die dämonologische Selbstaufklärung hat auch die eigene Biopolitik getroffen. Die antichristliche Ursprungsthese ist nach Nietzsche inzwischen einigermaßen verschliffen, sodass die originelle Geschichte vom neuzeitlichen Illegitimus seit der Pompadour stärker wirkt. Verschleißgeschichte und theologische Subversion lesen sich wie Carl Schmitt 2014 up to date. Das Bonmot von der Sintflut wird man fortan mit Sloterdijk hören. Zerschlagen sind aber die starken historischen Kausalketten. Das genealogische Narrativ liest sich deshalb wie eine Kette plastischer Momentaufnahmen, ein Gang durchs Verließ im Panoptikum der Neuzeit.

PETRA GEHRING

Verzeihung

Eine offensichtlich schwierige Einfachheit

*Klaus-Michael Kodalle: Verzeihung denken.
Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse.
München: Wilhelm Fink Verlag 2013, 487 S.*

Jemand tat jemandem Unerträgliches an – und eine Geste macht es wieder gut? Die Rede ist vom Verzeihen: einer Regung, einem Akt, einem sozial weitreichenden Phänomen. Der Jenaer Philosoph Klaus-Michael Kodalle hat ihm eine umfassende theoriegeschichtliche Studie gewidmet. Der Gegenstand widersteht allerdings der Form der wissenschaftlichen Abhandlung auch der Sache nach: «Denken» ist gefordert, aber es rutscht gleichsam ab. Kodalle reflektiert das von Anfang an mit: Teils scheint das Verzeihenkönnen zu intim für die Werkzeuge verallgemeinernder Begriffe, teils wird es – dort, wo Philosophie sich der Verzeihung zuwendet – im Übermaß geschüttelt von der Seismik moralisierenden Erwartens. So etwas wie eine «Logik» des Verzeihens bleibt asymmetrisch, politisch wirkt das Verzeihen kompromittierend. So muss weit ausgreifen, wer das Thema nicht nur impressi-onistisch behandeln möchte und den sozialen Praktiken, auf die das Wort abzielt, eine gewisse Konstanz zubilligt. Kodalle tut das. Er spricht von einem «Geist des Verzeihens» und meint damit eine weder religiös noch anthropologisch aufgeladene Minimalannahme sozialphilosophischer Art: Es gibt, wenngleich historisch und kontextuell sich wandelnd, in ihrer Wirksamkeit niemals selbstverständliche, aber auf Wirksamwerden angelegte Verzeihensbegehren und Verzeihensakte.

Kodalle kombiniert programmatische Überlegungen zu systematischen Aspekten einer «Philosophie» des Verzeihens (gemeint ist: des Verzeihens

als Form, nicht etwa als Postulat einer neu zu begründenden Lehre) mit einem über vier große Kapitel als Rückwärtsbogen angelegten Durchgang durch europäische Theoriebestände. Statt eines Fazits folgt dann noch eine Art zweites Buch: ein Anhang, welcher konkrete Konfliktgeschichten rund um das Gewähren von Verzeihung vergleichend und kommentierend dokumentiert. Infolge der NS-Erfahrung, aber auch schon mit Phänomenologie und Psychoanalyse wurde das Verzeihen im 20. Jahrhundert auf ungewöhnlich eingehende Weise zum Thema. Dass Verzeihung nicht zu erzwingen ist, dass sie auf eine Art Bitte angewiesen scheint, in der sich Täter und Opfer einander prekär entblößen (und dies unabhängig vom wesentlich ja offenen Ausgang), dass alle das Verzeihen betreffenden Gewissheiten durch Selbstzweifel gefährdet bleiben – dies alles gibt dem Begriff wie auch dem durch ihn bezeichneten Vorgang die Aura des Aporetischen und der Paradoxie.

Das Buch behandelt Camus, Benjamin, Arendt, Jankélévitch, Levinas, Ricœur, Jaspers, Derrida, Løgstrup, Schweitzer, Hartmann, Kaufmann, Reinach, von Hildebrandt, Scheler, Williams, Plessner und Luhmann – um nur einige zu nennen. Mitteilungscharakter, metaphysischer Daseinsbezug, politische Induktionswirkung, komplexe Temporalstruktur, Performanz und ein womöglich apokalyptischer Zug des Verzeihens werden in zeitgenössischen Diskussionen verhandelt. Geht man ins 19. Jahrhundert zurück, so erhält die Verzeihung auf der Linie Baader-Hegel-Kierkegaard (Stichwort Anerkennung) sowie bei Nietzsche «im Kraftfeld des Stolzes» (233) Aufmerksamkeit. Zuvor erweisen sich die britischen Moralphilosophen Hutcheson, Smith, Hume und insbesondere Joseph Butler mit Überlegungen zu *benevolence* und auch *forgiveness* als problemsensibel.

Stets franst freilich unter dem begriffsgeschichtlichen Blick das zu diskutierende Feld auch aus. Schon aus heutiger Sicht tut sich hinter dem Verzeihen – als gelebtem Phänomen und in den divergie-

renden Logiken, die es impliziert – ein ganzes Myzel aus ähnlich komplexen Konzepten auf: «Vergebung», «Nachgiebigkeit», «Nachsicht», «Gabe», «Vergeltung», «Wiedergutmachung», «Vertrauen», «Hoffen», «Entschuldigung». Hinzu kommen die Maschinerien von «Rache» und «Schuld», die jedes Verzeihen im Rücken hat, was insbesondere in den Diskursuniversen der klassischen Antike deutlich wird. Immerhin stehen selbst die Tragödienstoffe keineswegs für ein ausnahmslos durch Talionsreflexe geformtes Vergeltungsdenken, und dem Schlussmythos des *Phaidon* zufolge entrinnen die Seelen der Verdammten dem Tartaros, sofern sie nur ihre Opfer zu einer Begnadigung überreden.

Platon führt wirksam den Gesichtspunkt der Wissentlichkeit in die Schuldabwägung ein, Aristoteles entwickelt eine Billigkeitslehre. Gleichwohl entfaltet sich ein eigenständiger Begriff des Verzeihens erst im christlichen Kontext. Der heilsspendende Akt wird nun allerdings nicht als soziale Geste, sondern nach dem Vorbild eines dem Gläubigen seine Sünden verzeihenden Gottes modelliert.

Bei den Theoretikern des Verzeihens und überhaupt bei begriffsgeschichtlichen Befunden bleibt das Buch nicht stehen. Kontrastierend werden auch solche Klassiker diskutiert, in deren Systemen sich in auffälliger Weise keinerlei Spielräume für Optionen wie Nachsicht, Großmut oder auch Billigkeits-erwägungen finden. Kodalle nennt sie die «gnadenlosen Denker». Er inspiziert das Syndrom, also Theorietypen, die sich gegen Verzeihensdiskurse regelrecht abschotten, mit Schärfe und Witz. Für die letzten beiden Jahrhunderte treten unter diesem Vorzeichen trotz aller sonstigen Verschiedenheiten die Philosophien von Heidegger und Habermas sowie Fichte, Schelling und Schopenhauer hervor: Momente der Nachsicht oder das Moralisieren im Einzelfall suspendierender Milde werden jeweils abgeschoben ins Uneigentliche, in einen als zu überwindend erklärten oder vorphilosophisch-obsoleten Bereich. Spätantiker Monolith «gnadenlosen» Denkens ist Augustin. Dessen Lehre von Erb-

sünde und grundloser Gnadenwahl begründet eine für die ganze Geschichte des Christentums folgenreiche Doktrin, die das Verzeihen aktiv eliminiert und ihm bis in seine bloße Denkbarkeit hinein jeglichen Grund entzieht. Bei Kant hingegen sieht das anders aus. Kodalle durchleuchtet ihn unter dem Gesichtspunkt der «Gnadenlosigkeit» (Stichwort: Lügenverbot) ebenfalls, kann aber herausarbeiten, dass Kant dem Verzeihen durchaus einen gewissen, wenn auch subsidiären Stellenwert einräumt.

Nicht nur als Entscheidungsmoment, sondern gerade auch im praktischen Vollzug des Verzeihens (also zum anderen hin) erweist sich Freiheit als zentral. Man kann Verzeihung ebenso wenig als erwartbar preisen wie sie aus dogmatischen Gründen vorenthalten oder gleichsam verwalten. Von daher schildert Kodalle das «Schicksal» des Verzeihens im Christentum mit Ingrim: als Verdunklung und Relativierung des «jesuanischen Aufbruchs zu einer Praxis radikaler Verzeihung» (272) durch katholische (und dann auch die frühen protestantischen) Kirchenlehrer. Neben Ablass und opportunistischen Beichtregeln finden sich Formelkompromisse geradezu pervertierter Pseudo-Theorien des Verzeihens. Ein bis heute fortdauernder Anspruch des Kirchenrechts, sich in Straf- und Gnadendingen über den Rechtsstaat zu erheben, kann in dieser Hinsicht als Restbestand gedeutet werden und verdient, so Kodalle, Kritik.

Nicht ganz unähnlich muss sich überdies die Psychoanalyse, säkulare Erbin des Beichtgeschäfts, fragen lassen, ob sie dem Verzeihen Raum gibt – oder es dem Katalog solcher Verhaltensweisen zuschlägt, denen die Therapie den Garaus macht, zum Beispiel als vorschnelle Kompensation von «Schuldgefühlen». Kodalle behandelt Klein, Kristeva und Moser, sofern sie, gegen eine sich auch in der NS-Aufarbeitung der Verzeihungsfrage nur widerstrebend nähernde psychoanalytische Zunft, die Überlegungen in Richtung einer Ethik der Wiedergutmachung lenken – um sie in die Therapieperspektive zu integrieren.

Praktische Philosophie muss als Reich der Verstrickung bejaht werden. Bei Kodalle steht dies von Anfang an fest, wird dann aber tatsächlich auch als methodisch wie in der kraftvollen Darstellung durchhaltbare Perspektive erwiesen. Nicht nur aufgrund der schieren Dichte des Materials handelt es sich gleichwohl um ein nur langsam lesbares Buch. Hinter den Tapentüren der vermeintlich einfachen Geste öffnen sich ethische Labyrinth, die zu «denken» moralisierende Reflexe einer Form der Reflexion aussetzt, mit deren – vielleicht sollte man sagen: heftiger – Komplexität man erst vertraut werden muss. Der Dokumentationsteil, der Zeugentexte im Zusammenhang vorstellt, verstärkt so schließlich ei-

ne Botschaft, welche auch auf die Methodik einer Ideengeschichte zurückstrahlt, die sich entschlossen in etwas hineinwagt, dessen Entscheidendes auf der Rückseite der Worte verbleibt: Will Theorie nicht eliminieren, was zu Wort kommen sollte, dann findet sie in der Mehrstimmigkeit den besten Abschluss. So bietet Kodalle mit Wiesel, Blumenberg, Jonas, Nozick, Arendt und Tillich, Todorov, Hessel, Frankl, Klüger, Wiesenthal, Sperber, Schmitt und Taubes sowie den «Fällen» Annie Kraus, Eva Mozes Kor und Wolfgang Koeppen als Autor der umstrittenen Publikation *Jakob Littners Aufzeichnungen aus einem Erdloch* eindruckliche Erzählungen vom Verzeihen an. Auch im Nachspiel freilich geht nichts auf.

Die Autorinnen und Autoren

FRANZ LEANDER FILLAFER

geb. 1981, ist Max-Weber-Fellow am Europäischen Hochschulinstitut (EUI) in Fiesole. In diesem Jahr erscheint sein Buch über die Aufklärung und ihr Erbe in der Habsburgermonarchie.

PETRA GEHRING

geb. 1961, ist Professorin für Philosophie an der TU Darmstadt. 2012 erschien *Parrhesia: Foucault und der Mut zur Wahrheit*, hg. mit Andreas Gelhard.

BEN HUTCHINSON

geb. 1976, ist Professor für Europäische Literatur an der University of Kent. Demnächst erscheint *Creatures Facing Backwards: Constructions of Lateness in Modern European Literature*.

LYDIA H. LIU

ist Wun Tsun Tam Professor für Humanities am Department of East Asian Languages and Cultures und am Institute for Comparative Literature and Society an der Columbia University. 2013 erschien *The Birth of Chinese Feminism: Essential Texts in Transnational Theory*, hg. mit Rebecca E. Karl und Dorothy Ko.

ALEXANDRA KEMMERER

ist Forschungskordinatorin und Permanent Senior Research Fellow am Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Heidelberg. 2014 erschien *Gerüchte vom Recht*, hg. mit Dieter Grimm und Christoph Möllers.

MARTTI KOSKENNIEMI

ist Academy Professor an der Universität Helsinki und Direktor des dortigen Eric Castrén Institute for International Law and Human Rights. 2011 erschien *The Politics of International Law*.

REINHARD MEHRING

geb. 1959, lehrt Politikwissenschaft an der PH Heidelberg. 2014 erschien *Kriegstechniker des Begriffs. Biographische Studien zu Carl Schmitt*.

MARTIN MULSOW

geb. 1959, ist Professor für Wissenskulturen der europäischen Neuzeit an der Universität Erfurt und Direktor des Forschungszentrums Gotha. Zuletzt erschienen *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit* (2012) und *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*, hg. mit Andreas Mahler, (2014).

ANNE ORFORD

ist Michael D. Kirby Professor of International Law und Australian Research Council Future Fellow an der Universität Melbourne. 2011 erschien *International Authority and the Responsibility to Protect*.

JÜRGEN OSTERHAMMEL

geb. 1952, ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Konstanz. 2009 erschien *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. In diesem Jahr erscheint *Kommunikation im Musikleben*, hg. mit Sven Oliver Müller und Martin Remppe.

ULRICH RAULFF

geb. 1950, ist Direktor des Deutschen Literaturarchivs Marbach. 2014 erschien *Wiedersehen mit den Siebzigern. Die wilden Jahre des Lesens*.

CLAUDIA SCHMÖLDERS

Privatdozentin für Kulturwissenschaft an der Humboldt Universität, Verlagslektorin und Publizistin, promovierte über das antike Stilideal der Simplizität. Ihr Buch *Faust & Helena. Eine deutsch-griechische Liebesgeschichte* soll 2016 erscheinen.

MICHAEL WENZEL

geb. 1968, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. 2014 erschien *Philipp Hainhofer (1578–1647). Handeln mit Kunst und Politik*, Wolfenbütteler Barock-Nachrichten, Bd. 41, (Hg.).

Neues, Trendiges, Poetisches

Lesen- zum Hören

Jeden Sonntag 14-16 Uhr
in der Sendung »Buchpiloten«
im Nordwestradio



Ein Programm von
Radio Bremen und dem NDR

UKW 88,3 | 95,4

via Satellit, Digitalradio oder über
das Internet als Live-Stream oder als APP