hte

Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft XII/1 Frühjahr 2018

Welthistoriker Dilettant Burckhardt

Herausgegeben von
Robert E. Norton & Stefan Rebenich

Herausgeber:
Ulrich Raulff
(Deutsches Literaturarchiv Marbach)
Hellmut Th. Seemann
(Klassik Stiftung Weimar)
Peter Burschel
(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
Luca Giuliani
(Wissenschaftskolleg zu Berlin)
Hermann Parzinger
(Stiftung Preußischer Kulturbesitz)

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, Franziska Bomski, Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Jan Bürger, Carsten Dutt, Petra Gehring, Ulrike Gleixner, Jens Hacke, Christian Heitzmann, Markus Hilgert, Alexandra Kemmerer, Reinhard Laube, Marcel Lepper, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen, Markus Messling, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden, Stefan Rebenich, Hole Rößler, Astrit Schmidt-Burkhardt, Ulrich Johannes Schneider, Andreas Urs Sommer, Carlos Spoerhase, Martial Staub, Thorsten Valk

Redaktionsadresse:
Zeitschrift für Ideengeschichte
Wissenschaftskolleg zu Berlin
Wallotstrasse 19
14193 Berlin

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint im Rahmen des Forschungsverbunds Marbach Weimar Wolfenbüttel (MWW). Der Forschungsverbund MWW wird gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung.

Umschlagabbildung: Jacob Burckhardt vor dem Basler Münster auf dem Weg zur Vorlesung, 1890. Foto von Fritz Burckhardt-Brenner, Rektor des Gymnasiums am Münsterplatz, Porträtsammlung der Universitätsbibliothek Basel

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 (089) 381 89-750 • Fax (089) 381 89-402
E-mail: bestellung@beck.de

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 71861 8
ISBN e-book Ausgabe 978 3 406 71865 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 2018
Verlag C.H.Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

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

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

ZUM THEMA

Robert E. Norton, Stefan Rebenich:
Zum Thema 4

WELTHISTORIKER • DILETTANT • BURCKHARDT

Simon Strauss: Lob des Dilettanten. Eine Bildbeschreibung ... 5

Martin A. Ruehl: Jacob Burckhardt und der Islam 11

Leonhard Burckhardt: JBW 23. Ein Werkstattbericht 23

Stefan Rebenich: Der Prophet aus Basel..... 29

GESPRÄCH

Christian Meier: Der Suchende.
Ein Gespräch über Jacob Burckhardt 45

ESSAY

Ulrich Raulff: Die Amsel.
Zur Phänomenologie der Gartenoper 57

DENKBILD

Daniel Berndt: Schock und Augenzeugenschaft.
Zwei Lichtbildvorträge von Armin T. Wegner
und Rabih Mroué 71

ARCHIV

Jan Eike Dunkhase: Weltbürgerkrieg und Freundschaft.
Ivan Nagels Heidelberger Reminiszenz 87

KONZEPT & KRITIK

Caspar Hirschi: Foucaults Stunts.
Aporien eines wissenschaftlichen Widerstandshelden 101

Patrick Bahners: Aus dem Schweigen.
Peter Ghosh kommentiert Max Weber 112

Hedwig Richter / Thomas Stamm-Kuhlmann:
Alte Hüte. Preußen, Reformen und Moderne 118

Tim B. Müller: Bill. Mark Mazowers Familienroman 126

Die Autorinnen und Autoren 128

Im nächsten Heft: Intelligenzbad Ahrenshoop. Mit Beiträgen von Annett Gröschner, Sebastian Kleinschmidt und 15 Urlaubsfotos aus der DDR.

Zum Thema

«Auf den Vorteil», so verkündete Jacob Burckhardt in seiner Vorlesung «Über das Studium der Geschichte», die Vergangenheit als ein geistiges Kontinuum zu bewahren, «verzichten nur Barbaren.» Es verwundert nicht, dass in Zeiten, die vom Ende der Geschichte und vom Triumph der Zukunft träumten, Jacob Burckhardt, der Basler Historiker, nicht hoch im Kurs stand. Den pessimistischen Warner, der an der Bildung Alteuropas hing und die Massen fürchtete, hatten Generationen von aufgeschreckten Bürgern und verunsicherten Intellektuellen als Leitbild deutschsprachiger Historiographie verehrt. Seit 1968 war es damit vorbei. Vielen Lesern waren nun seine zivilisationskritischen, bildungsaristokratischen, eurozentrischen und fortschrittsskeptischen Äußerungen suspekt. Die Wissenschaft hat Burckhardt inzwischen ganz zu entzaubern versucht. Seinen historischen Realismus hat man als Satire gelesen. Den einen ist er Vorläufer von Militarismus und Rassismus, den anderen Antisemit und Antihumanist, der sich mit Primo Levi daran erinnern lassen muss, wohin die Negation von Menschenrechten und Humanität führen kann – nach Auschwitz.

Die unterschiedlichen Lesarten bestätigen die Komplexität des Werkes und der Person; seine zentralen Aussagen, wie etwa zum Islam, lassen sich aber nicht auf einfache Botschaften reduzieren. Um die Vielschichtigkeit seines Werkes erfassen zu können, bedarf es zunächst einer gesicherten Textgrundlage, wie sie durch das Editionsunternehmen «Jacob Burckhardt Werke» geschaffen wird, deren Bände seit 2000 erscheinen. Die Rezeptionsgeschichte wiederum historisiert die produktive Anverwandlung zentraler Aussagen von Burckhardt im letzten Jahrhundert und unterstreicht die je zeitgebundene Aktualität des Basler Historikers.

Und was sagt uns Jacob Burckhardt heute? An seinem 200. Geburtstag, den wir am 25. Mai 2018 feiern? Gewiss, der konservative Eremit in seiner Klause in der Basler St. Alban Vorstadt gehört in seiner Selbstverortung in ein anderes Jahrhundert. Aber mitten in der persistierenden globalen Krise erkennen wir uns wieder in seinen Warnungen, in seinen Irritationen, in seinen Ängsten und Befürchtungen. «Von der Zukunft hoffe ich gar nichts», schrieb er schon 1849. Sein Gespür für die Brüche und Belastungen, die Paradoxien und Antinomien seiner Zeit spricht uns heute an.

Doch noch mehr fasziniert uns die suchende Sprache seiner Geschichtsschreibung, die sich tastend dem Phänomen Kultur nähert, das nur historisch zu begreifen ist. Statt kalter Abstraktion Historiographie als Kunst. Das Konzept einer integrierenden Kulturgeschichte entstand in Vorträgen und Vorlesungen. Der Verzicht auf die literarische Öffentlichkeit ließ eine neue Form antihistoristischer Geschichtsschreibung entstehen. Sie fußte auf der Vorstellung der Einheit der europäischen Kulturgeschichte, forderte ein Gesamtbild der Vergangenheit und wandte sich gegen ermüdende Einzeluntersuchungen. Die kluge Fragestellung war wichtiger als das neue Fragment. «Das sich Wiederholende, Constante, Typische» stellte Burckhardt gegen die detailgesättigte Ereignisgeschichte und schuf historische Idealtypen *avant la lettre*.

Burckhardt ist uns heute schließlich nahe, weil ihn die Verlierer mehr faszinierten als die Sieger. Hayden White nannte ihn in *Metahistory* einen «der vorzüglichsten Analytiker der Phänomene kulturellen Niedergangs». Heute ist der alte Kontintent längst nicht mehr der zentrale Agent auf der globalen Bühne, sondern liegt an der Peripherie neuer Mächte. Im Schatten der Weltpolitik wird die europäische Zuversicht schwächer. Es quälen Selbstzweifel, Unsicherheit macht sich breit. Vielleicht trifft Burckhardt deshalb so genau die Stimmung unserer Jetztzeit.

Robert E. Norton
Stefan Rebenich

Simon Strauss

Lob des Dilettanten

Eine Bildbeschreibung

Es gibt eine Fotografie von Jacob Burckhardt, deren Wert als Quelle zur Erschließung von Lebensgefühl und Denkweise er selbst wohl sehr hoch eingeschätzt hätte, weil historische Zeugnisse ihm für umso wahrer galten, «je unabsichtlicher» sie sind. Das heute im Basler Staatsarchiv verwahrte Foto – um 1890 vom Rektor des Humanistischen Gymnasiums versteckt aufgenommen – zeigt den großen Gelehrten auf seinem Weg über den Münsterplatz: Ein schwarzer Hut auf dem weißhaarigen Kopf, unter dem linken Arm eine große Bildermappe, tritt Burckhardt gerade vom Bordstein herunter. In seinem Rücken ragen die gotischen Seitenkapellen des Basler Münsters empor, von deren durchgehendem Dach die Standfiguren der Evangelisten Matthäus und Johannes seit dem späten dreizehnten Jahrhundert streng auf die Passanten herunterblicken. Etwas abseits auf dem Foto steht ein Mann mit gesenktem Kopf, die Arme trotzig hinter dem Rücken verschränkt, so als hätte Burckhardt ihm eben noch seine heimliche Lebensdevise ins Ohr geflüstert: «Es liegt ein Zug in der Natur des Menschen, dass er, verloren in der großen, bewegten äußern Welt, sich und sein eigenes Selbst in der Einsamkeit wiederzufinden sucht.»

Burckhardt ist auf dem Sprung – hin zum kunstgeschichtlichen «Colleg», das wohl noch an der Alten Universität am Rheinsprung stattfindet –, mit einer seiner geheimnisvollen Bildermappen, in denen er Material sammelt, um seinen Zuhörern eine unmittelbare Anschauung zu geben von der Kultur, dem «Le-

bensgefühl» vergangener Zeiten. Aber er ist auch auf dem Sprung – weg von der dogmatischen Strenge einer Wissenschaft, die sich selbst genug ist. Deren einziges Ziel es ist, die Archive zu ordnen und die Belege für schon Belegtes zu vermehren. Die sich vollends zufrieden damit gibt, fachmännisch zu sein, eine Spezialkenntnis zu haben. Kein kleiner Kenner auf seinem Gebiet, lieber ein großer Dilettant «auf eigene Rechnung» will Burckhardt sein. Und wie er da von der Bordsteinkante tritt, in Gedanken versunken, mit einer gewissen Gelassenheit, nicht zielstrebig, sondern auf das Unerwartete hoffend, scheint er genau das auszudrücken: Geistige Unabhängigkeit. Gedankliche Großzügigkeit. Hier geht einer, dem die Berührung mit der Kultur in ihrer Gesamtheit Erkenntnis bedeutet. Der nicht aussondert, in Klammern setzt oder abwertet, was nicht in sein Konzept passt. Sondern Forschung als offenherzige Suche nach Wahrheit und Wirkung versteht.

Schon in seinen Bonner Studientagen klingt der damals noch Gedichte schreibende, junge Burckhardt in dieser Hinsicht entschieden. In einem Brief an seinen Studienkollegen Karl Fresenius aus dem Jahr 1842 heißt es: «Die Geschichte ist und bleibt mir Poesie im größten Maßstabe; wohl verstanden, ich betrachte sie nicht etwa romantisch-phantastisch, was zu nichts taugen würde, sondern als einen wundersamen Prozeß von Verpuppungen und neuen, ewig neuen Enthüllungen des Geistes. […] Ihr Philosophen dagegen geht weiter, Euer System dringt in die Tiefen der Weltgeheimniße ein, und die Geschichte ist Euch eine Erkenntnißquelle, eine Wissenschaft, weil ihr das primus agens seht oder zu sehen glaubt, wo für mich Geheimniß und Poesie ist.» Bewahrung von Geheimnissen statt Heranschaffung von Wissen – was soll ein Geschichtswissenschaftler von heute mit solchen arcanen Maximen anfangen? Was kann ihm dieser gelassene Außenseiter vom Basler Münster heute überhaupt noch sagen? Ist das Urteil über ihn nicht schon längst gefällt? Ein anregender Fabulierer, kein theoriegeleiteter Forscher. Keiner, der für die Wissenschaft existiert, wie der gehässige Geheimrat Wilamowitz schon zu Burckhardts Lebzeiten aus Berlin herausposaunt hat.

Burckhardt ist abgeschrieben. Als Kulturpessimist, Antisemit, Befürworter von sozialer Ungleichheit und rigiden Bildungsschranken, hat er es heute in den Hörsälen der korrekten Karrie-

Abb. 1
Auf dem Sprung: Jacob Burckhardt auf dem Weg ins «Colleg», Münsterplatz, Basel, um 1890. Das Foto von Fritz Burckhardt-Brenner hat in dieser beschnittenen Form weite Verbreitung, gefunden.

Abb. 2
Werner Kaegi hat sich für seine Burckhardt-Biographie für einen anderen Ausschnitt entschieden, mit dem zweiten Mann auf der Bordsteinkante, dafür weitgehend ohne Kathedrale. Die Spuren des kompletten Bildes verlieren sich im Basler Staatsarchiv.

rehistoriker schwer. Dass bis jetzt noch über keinen studentischen Burckhardt-Boykott berichtet wurde, kann nur daran liegen, dass das Wort «Kultur» in den berufenen Kreisen tendenziell eher wohlwollend aufgenommen wird. «Kulturhistorie» klingt unverdächtig. Geradezu beliebig harmlos.

Harmlos ist Jacob Burckhardt allerdings in keiner Weise. Sein Denken, sein Schreiben wirkt im Gegenteil gefährlich ansteckend. Und so ist die erste Lehre, die man aus der Beschäftigung mit Burckhardt ziehen muss: Nicht vom Äußeren aufs Innere schließen. Nur, weil «Kultur» in unseren Ohren feinsinniger, unproblematischer klingt als etwa «Staat», «Militär» oder «Rasse», heißt das nicht, dass dahinter keine schroffen Abgründe und großen Gefahren lauerten. Genauso wenig wie man von Burckhardts ruhigem persönlichen Lebensstil auf seine innere Geisteshaltung schließen sollte. Nur, weil die Verhältnisse, in denen der Autor lebte, einen unaufgeregten Eindruck machen, Burckhardt nahezu die gesamte Zeit seines Lebens in seiner Heimatstadt blieb, bedeutet das nicht, dass sich auch sein Schreiben verhalten ausnehmen würde. Im Gegenteil könnte man sagen: Je ruhiger Burckhardt lebte, umso unruhiger dachte er. Das seelische Gleichgewicht, das er bei den alten Griechen diagnostizierte, war auch sein eigenes: Im Leben Optimist, im Denken Pessimist.

Damit wird eine zweite Lehre offenbar: Nämlich den berüchtigten Burckhardtschen Pessimismus nicht einfach als Resignation abzutun. Denn Burckhardts – an Schopenhauer geschultes – Ungenügen an der «Jetztzeit» löst bei ihm ja gerade keine Weinerlichkeit, sondern den produktiven Impuls aus, die Hochkulturen früherer Zeiten zu untersuchen und aus ihrer Bekanntschaft Energie zu ziehen. Sein Pessimismus mit Blick auf Gegenwart und Zukunft – der rückblickend ja durchaus hellsichtig genannt werden muss – drängt ihn zur Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Burckhardt betrachtet die Geschichte eben nicht als einen alten, knarrenden Archivschrank, in dem man hin und wieder melancholisch den Staub von den Folianten bläst, sondern als ein wirkungsvolles Kraftreservoir, aus dem man jederzeit schöpfen kann. Er lässt die Vergangenheit nicht vergehen, sondern holt sie nah an sich heran, will sie spüren und erfahren.

Burckhardt ist konservativ im Sinne einer statischen Maxime

von Antoine de Rivarol: «Nicht als ein Hängen an dem, was gestern war, sondern an dem, was immer gilt». Nur ein Auge, das den Überlieferungszusammenhang fest im Blick behält, kann in drei Richtungen schauen: «Unser Ausgangspunkt», heißt es in der Einleitung zu Burckhardts *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, «ist der vom Menschen, wie er ist und immer war und sein wird.» Dass er dabei den Takt des Ganzen nicht als ständigen Fortschritt, sondern eher als stetige Erschöpfung misst, dass er die Epochen vom Anfang her glücklicher als zum Ende hin bewertet – all das muss als brisante Herausforderung verstanden werden, die man allein mit der überheblichen Geste des Progressiven nicht abtun kann. Kulturpessimismus, Zivilisationskritik, Antimoderne – das klingt in vielen Ohren nach alten Männern mit Mundgeruch. Nach Ewigvorgestrigen, die sich den Errungenschaften ihrer Gegenwart verweigern wollen. Die «raunen» statt «raven». Aber derjenige, der genauer hinhört, wird wissen: Wer kein Ungenügen an seiner eigenen Zeit empfindet, ist ihr nicht gewachsen. Wer nur auf Verbesserung hofft, kein Umsturz-Sehnen fühlt beim Blick in die Vergangenheit, der wird nie produktiver Zeitgenosse sein, sondern immer nur teilnahmsloser Zaungast seiner Tage. «I would trade all of my tomorrows for one single yesterday», singt Janis Joplin in *Me and Bobby McGee*. Ist das auch raunender Pessimismus? Oder nicht viel eher ein freudig-kämpferischer Appell, das Vergangene höher zu schätzen als das Zukünftige. Jacob Burckhardt hat einen eigenen Sound der «Retro-Garde» – «Zurück zur Spitze», ruft es aus allen Ecken und Enden seines Werkes. Wer das nicht hören, darauf nicht antworten will, soll zurück zum Staubwischen gehen.

Für alle anderen hält Burckhardt noch eine dritte Botschaft bereit: Lasst Euch nicht zum Erbsenzähler degradieren. Schreibt über die Geschichte so, dass ihr selbst etwas davon habt. Staunt über ihre Merkwürdigkeiten, regt Euch über ihr Unrecht auf, verachtet, bewundert, erträumt, tut alles, aber geht bloß nicht auf Distanz. Lasst den Wissenschaftsbetrieb keinen Keil zwischen Euch und die Quellen treiben, Euch nicht von den Anforderungen einer pseudosouveränen Objektivität einschüchtern. Die Geschichte ist da, um Euch zu stärken. Euch zu befeuern. So viele fremde Denkweisen und andere Anschauungen gilt es zu ent-

decken. So viel Glück und Leid zu beschreiben. Burckhardt will Mut dazu machen, historisch zu fühlen, nicht nur überlieferungskritisch zu denken: «Wir sollten nicht vieles wissen, sondern vieles lieben», soll Burckhardt nach Angaben des Theologen Arnold von Salis seinen Schülern zugerufen haben. Das kann man nicht als Fachmann. Als einer, der nur Spezialisten belehren, nur «klug für ein andermal», nicht «weise für immer» sein will. Anregen kann man nur als Dilettant (nämlich wörtlich: als ein «Begeisterter»), als Außenseiter. Burckhardts Bewunderung für die (früh)christlichen Einsiedler in seinem *Constantin*, für Paulus, Antonius und Hilarion, diese «Helden der Wüste», ihr asketisches Lebensideal, ist nur die Spiegelung dieser existenziellen Grundüberzeugung. Seine Beschreibung der Einsiedler ist mehr als eine historische Feststellung. Sie ist persönliches Bekenntnis. Und da sind wir wieder beim Foto. Dem *einzelnen Gänger*, der über den Münsterplatz geht. Die Fülle des Überlieferten unter dem Arm, die Kirche im Rücken. Ein Einsiedler ohne Säule. Aber dafür mit einem umso festeren Glauben. Gleich wird er damit ans Vorlesungspult treten. Wird keine geschichtlichen Ereignisse aufzählen, nicht von wirtschaftlichen Strukturen sprechen oder die Fachliteratur kritisieren – er wird dort stehen, durchs Fenster auf den vorbeifließenden Rhein schauen und an einem Renaissance-Bild das Lebensgefühl einer ganzen Epoche anschaulich machen.

Bei Burckhardt ist Kultur Wirkung und die Geschichte ihr Geheimnisträger. Ohne einen besonderen Impuls kommt man an sie nicht heran. Ein Impuls, der geboren ist aus dem Ungenügen an der bloßen «Jetztzeit». Der nach mehr jagen, Eigenes entdecken will. Es ist ein Impuls, der von der eingesessenen Wissenschaft früher wie heute verachtet wird. Denn er ist nicht kritisch, sondern künstlerisch. Jacob Burckhardt ist der Säulenheilige einer Geschichtsschreibung, die auch die Seele kennt. Ihn zu bewundern heißt, die freie Erzählung über das starre System zu stellen. Den Stil über den Diskurs. Und die Anschauung über die Theorie. Wer Burckhardt liest, denkt in Bildern. Wer ihn selbst auf einem Bild sieht, will nichts anderes, als mit ihm traurig sein.

Abb. 1: Verlag C.H.Beck. – Abb. 2: Werner Kaegi: Jacob Burckhardt. Eine Biographie. Band IV: Das historische Amt und die späten Reisen, Basel 1967, S. 33.

Martin A. Ruehl

Jacob Burckhardt und der Islam

Wenn man dieses Jahr Jacob Burckhardt feiert, dann wahrscheinlich auch als Gegner, ja Feind des Islam. Einschlägige Webseiten in Deutschland und Amerika schmücken sich schon seit längerem mit anti-islamischen Zitaten aus seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*.[1] Burckhardt, heißt es dort, habe «hellsichtig» vor dem inhärenten Despotismus und militanten Expansionismus des Islam gewarnt. Ehedem als «cold war liberal» vereinnahmt, wird der Schweizer Historiker jetzt für den «war on terror» und die Verteidigung des Abendlandes gegen seine vermeintliche Islamisierung in Stellung gebracht.[2] In diesem Sinne zitiert ihn auch der Altertumswissenschaftler Egon Flaig in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* am Ende kontrafaktischer Überlegungen zu einem von den osmanischen Heeren überrannten Mitteleuropa («keine Kathedralen, keine Renaissance, kein Aufschwung der Wissenschaft»): «Jacob Burckhardts Urteil – ‹Ein Glück, daß Europa sich im ganzen des Islams erwehrte› – heißt eben auch, daß wir den Kreuzzügen ähnlich viel verdanken wie den griechischen Abwehrsiegen gegen die Perser.»[3] – Kritiker Burckhardts indes verweisen auf seine Ausfälle gegen den islamischen Orient, um die kulturalistischen und rassistischen Kategorien seines Denkens hervorzuheben. Die «Kaskade islamfeindlicher Werturteile» in den *Historischen Fragmenten*, so der Luzerner Historiker Avram Mattioli, offenbare Burckhardts «engen, stark vorurteilsbestimmten Eurozentrismus».[4] Für den Oxforder Orientalisten Albert Hourani steht Burckhardt in der Tradition «abendländischer» Geschichtsphilosophen wie Kant und der späte Friedrich Schlegel,[5] die den Islam, sei es aus Unwissenheit, sei es ad maiorem occidentis gloriam, als primitive Vorstufe oder unaufgeklärtes Gegenbild der christlich-europäischen Zivilisation betrachteten: «He [Burckhardt] could not even find that Islam deserved credit for what it had done. Its civilization was not only less advanced than that of modern Europe, it was also a retrogression from what had gone before.»[6]

Diese Einschätzungen übersehen wichtige – zum Teil unveröffentlichte – Äußerungen und vereinfachen ein kompliziertes, facettenreiches Bild. Selbst ausgewiesene Experten unterschätzen noch, wie tief, langanhaltend und wechselvoll Burckhardts Auseinandersetzung mit dem islamischen Orient gewesen ist.[7] Der

1 Siehe etwa http://korrektheiten.com/2012/06/08/jacob-burckhardt-islam/ und https://www.andrewbostom.org/2014/09/jacob-burckhardt-how-muhammads-victory-of-fanaticism-and-triviality-engendered-islams-despotism-and-periodical-renewal-of-the-holy-war/.

2 Siehe Lionel Gossman: Jacob Burckhardt: Cold War Liberal?, in: The Journal of Modern History 74,3 (September 2002), S. 538–572.

3 Egon Flaig, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.9.2006, S. 35.

4 Avram Mattioli: Jacob Burckhardts Antisemitismus. Eine Neuinterpretation aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 49, 4 (1999), S. 496–529, hier S. 503.

5 Siehe Friedrich Schlegel: Philosophie der Geschichte, Bd. II, Wien 1829, S. 70–107.

6 Albert Hourani: Islam and the Philosophers of History, in: Middle Eastern Studies 3,3 (April 1967), S. 206–268, hier 252.

(übrigens apostatische) Sohn des Basler Antistes war gewiss kein Bewunderer des Islam wie etwa Goethe, Rückert oder sein einstweiliger Kollege Friedrich Nietzsche. Die meisten seiner Urteile sind in der Tat kritisch, viele grundsätzlich ablehnend. Burckhardt war eben nicht Relativist, wie das noch immer gerne behauptet wird,[8] sondern neigte zu absolut wertenden, scharf zugespitzten Aussagen, zur boshaften, oft gewollt kontroversen Stellungnahme. Lionel Gossman hat seine Art der Argumentation einmal als «unheilbar ‹politically incorrect›» bezeichnet.[9] So nennt Burckhardt die Hochachtung einiger seiner Zeitgenossen für den Islam einfach «abgeschmackt» und rühmt stattdessen das zunehmend verkannte Byzantinische Reich als Cordon sanitaire des europäischen Geistes.[10] In seinen Vorlesungen zur Geschichte des Mittelalters bekennt er ganz offen: «Der Islam [ist uns] vorherrschend antipathisch mit seiner kahlen Religion, seiner tyrannisch arm gehaltenen Kunst, seiner zwangsmäßig eingeschränkten Poesie und seinem nie anders als tyrannischen Staatswesen.»[11] Zumal die religiösen Inhalte des Islam bezeichnet er als «kümmerlich», «trostlos» und «trocken»[12] – nichts, was den «diabolischen Hochmut» seiner Anhänger rechtfertigen würde.[13] Geschickt evoziert er dabei das Bild einer eintönig-kahlen Wüstenlandschaft: die geistig-seelische und die physische Welt der «Moslemin» (wie Burckhardt sie manchmal nennt) werden in eins gesetzt.

Vierzig Jahre zuvor hatte Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte den äußerst «abstrakten» Geist des Islam ganz ähnlich vor dem Hintergrund des trockenen, dürren Hochlandes der arabischen Halbinsel erklärt («denn in diesen Wüsten ist nichts, was gebildet werden könnte»). Für Hegel jedoch ist der islamische Geist «aller Erhabenheit fähig», völlig frei von «kleinlichen Interessen» und mit den «Tugenden der Großmut und Tapferkeit verbunden» wie auch mit einer «lebendigen und unendlichen» Subjektivität. Diese Subjektivität, so sie sich genügend «fixiert», tritt in einer Freiheit auf, «daß es nichts Edleres, Großmütigeres, Tapfereres, Resignierteres gibt». Das Individuum des Mohammedanismus ist «nur *dieses*, und zwar im Superlativ». Die «rücksichtslose Innigkeit» des Islam, so Hegel, zeigt sich auch in der «Glut der Poesie der Araber und Sarazenen».

7 Siehe Werner Kaegi: Jacob Burckhardt: Eine Biographie, Bd. VI/1, Basel 1977, S. 211–223, und Peter Ganz: Jacob Burckhardt and the Study of the Middle Ages, in: Andreas Cesana und Lionel Gossman (Hgg.): Begegnungen mit Jacob Burckhardt. Vorträge in Basel und Princeton zum hundertsten Todestag, Basel und München 2004, S. 229–252.

8 Siehe etwa Michael Ann Holly: Cultural History as a Work of Art: Jacob Burckhardt and Henry Adams, in: Style 22, 2 (Summer 1988), S. 209–218.

9 Lionel Gossman: Burckhardt in der anglo-amerikanischen Geisteswelt, in: Cesana/Gossman (Hgg.): Begegnungen mit Jacob Burckhardt, S. 113–148, hier S. 138.

10 Jacob Burckhardt: Vorträge, hrsg. v. Emil Dürr = Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe, Berlin und Stuttgart 1930–33 (GA), Bd. XIV, S. 390.

11 Jacob Burckhardt: Historische Fragmente, hrsg. von Emil Dürr, Nördlingen 1988, S. 41.

12 Ebd., S. 67–69.

13 Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte: Der Text der «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» nach den Handschriften herausgegeben, hrsg. v. Peter Ganz, München 1982, S. 305.

Schon kurze Zeit nach ihren ersten Eroberungen erreichten bei den Arabern die Künste und Wissenschaften ihre «höchste Blüte». Davon profitierte auch das christliche Europa, wenigstens zur Zeit des Mittelalters: Im Kampf mit den Sarazenen «idealisiert» sich ein «schönes, edles Rittertum»; Wissenschaft und Gelehrsamkeit, insbesondere die Philosophie, «sind von den Arabern ins Abendland gekommen»; und die «edle Poesie und freie Phantasie» der Germanen ist «im Orient angezündet worden».[14]

Ganz anders Burckhardt, für den der Islam wenigstens auf den ersten Blick eine Art Antithese all dessen darstellt, was Europa aus- und großmacht, also Bildung, Geistigkeit, Freiheit, spontane Individualität, kulturelle Vielfalt. Europa, das ist für Burckhardt «alter und neuer Herd vielartigen Lebens», eine «Stätte der Entstehung der reichsten Gestaltungen», in der «alles Geistige zum Wort und zum Ausdruck kommt». Der Islam hingegen bedeutet «Einseitigkeit» und «Einfachheit» (Mohammed ist ein «radikaler Simplifikator»), seine Satzungen sind «fest und starr», er zwingt die von ihm unterworfenen Völker in eine «tiefe, ausgedehnte Geistesknechtschaft». Der Sieg des Islam ist «einer der größten Siege des Doktrinarismus und der Trivialität».[15] Burckhardt, so scheint es, spricht der islamischen Kultur eben jene Eigenschaften ab, die Hegel als ihre Wesensmerkmale hervorgehoben hatte, also sittliche Größe, innere Freiheit und Individualismus. Nicht zuletzt wegen seiner «geringen Innerlichkeit» sowie seines extremen «Dünkels» gegenüber anderen Kulturen hemmt der Islam «jede tiefere Bildung» selbstbestimmter Persönlichkeiten.[16] In scharfem Gegensatz zu Hegel betont Burckhardt die unfreiheitlichen, tyrannischen Elemente des islamischen Gottesstaates. Mohammeds religiöse Ideale sind nicht nur vereinbar mit brutaler Gewaltherrschaft, sie ziehen diese mehr oder weniger zwangsläufig nach sich. Der «garantielose Despotismus» des Kalifats, heißt es in den Vorlesungen über das Studium der Geschichte, «versteht sich wie von selber» und ist «aus dem Islam selber bedingt».[17] Die eigentliche Daseinsberechtigung des Islam, «der heilige Krieg und die eventuelle Welteroberung, dulden gar keine andere [politische] Form».[18] In dem berühmten ersten Kapitel der *Kultur der Renaissance in Italien* hatte Burckhardt bereits die gnadenlose Unterdrückung und Ausbeutung der sizilianischen

14 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. v. Eduard Gans, Berlin 1837, S. 363–65.

15 Burckhardt: Historische Fragmente, S. 64, S. 65, S. 68.

16 Ebd., S. 69.

17 Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 128.

18 Burckhardt: Historische Fragmente, S. 68.

Bevölkerung durch den Stauferkaiser Friedrich II. «echt mohammedanisch» genannt und auf seine «vertraute Kenntnis von dem Innern der sarazenischen Staaten und ihrer Verwaltung» zurückgeführt. Die «grausame und quälerische Art», mit der Friedrich in Sizilien Steuern eintreiben ließ, beruhte auf «mohammedanischer Routine», ohne welche man, wie Burckhardt trocken anmerkt, «dem Orientalen freilich kein Geld aus den Händen bringt».[19] Später nennt er Friedrichs sizilianische Tyrannis, gerade auch wegen der gewaltsamen «Absperrung Unteritaliens vom Abendland», «culturwidrig».[20]

Eben das – Kulturwidrigkeit – ist der mit Abstand größte Vorwurf, den Burckhardt dem Islam macht. Wo Hegel auch im Vergleich zu Europa einzigartiges Wachstum der Wissenschaften und Künste konstatiert, da sieht Burckhardt nur Stagnation und Verfall. Das verbreitete Bild von «blühenden, volkreichen, gewerblichen» islamischen Städten «mit Dichterfürsten, edelgesinnten Großen etc.» wie etwa in Spanien «unter den Ommayaden», schreibt er, sei eine Täuschung. Tatsächlich sind die kulturellen Leistungen des Islam sehr gering. Im islamischen Schrifttum werden Sprache und Grammatik über den Inhalt gestellt, es gibt «kein Drama» und «keine Komödie», es herrscht ein «Haß des Epischen» (weil die Mythen der von ihm unterworfenen «Einzelvölker» darin fortleben könnten) sowie die Tendenz, jede Erzählung zur Parabel zu nivellieren. Die Philosophie des Islam ist weder frei noch bedeutend, seine Geschichtswissenschaft «erbärmlich» («weil alles außer dem Islam gleichgültig und alles innerhalb des Islam Partei- oder Sectensache ist»), und die Naturkunde wird nur «mangelhaft» gepflegt. In der bildenden Kunst ist allein die Architektur einigermaßen entwickelt, wegen des Bilderverbots existieren Skulptur und Malerei «so gut wie gar nicht» – für Burckhardt der schlagende «Nachweis dessen, was der Geist überhaupt hiebei einbüßt».[21]

Diese geistigen und kulturellen Einbußen erklärt Burckhardt einerseits aus dem starren Monotheismus des Islam. «Denn alle Kunst und Wissenschaft», zitiert er seinen kulturgeschichtlichen Vordenker Ernst von Lasaulx, «ist im Moment ihrer Production pantheistisch, nicht monotheistisch.»[22] Durch seine «Zernichtung» der polytheistischen und (im Falle Persiens) dualistischen

19 Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien, hrsg. v. Konrad Hoffmann, Stuttgart 1988, S. 4–5.

20 Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 299.

21 Ebd., S. 305 f.

22 Ebd., S. 304.

23 Siehe Burckhardt: Historische Fragmente, S. 67.

Abb. 1
Jacob Burckhardts Basler Sippengenosse Johann Ludwig, der als «Scheich Ibrahim» zur Zeit Napoleons den Orient bereiste und 1817 in Kairo als Muslim begraben wurde. Gemälde von Sebastian Gutzwiller, 1830.

Religionen des Orient mit ihrem enormen Reichtum an Bildern und Mythen stellt der Islam für Burckhardt in der Tat ein Moment der kulturellen Regression dar.[23] Der eigentliche Grund für die Kulturwidrigkeit des Islam liegt allerdings weniger in seinen Glaubenssätzen selbst als in dem von ihm erwirkten theokratischen Kurzschluss von Religion und Staat. In Europa blieben diese beiden «Potenzen» weitgehend getrennt oder hielten sich die Waage (man denke an den langen Kampf zwischen Papst- und Kaisertum), was der dritten Potenz Kultur zum Aufschwung verhalf (die italienische Renaissance ist das von Burckhardt selbst erstellte Fallbeispiel). Anders im Islam, wo es zu einer für die Kultur fatalen Fusion von Religion und Staat «in ein erdrückendes Eins» kam. Diese neue «weltlich-geistliche» Machtvollkommenheit hat die ganze islamische Kultur «gewaltsam reduziert», auch deshalb, weil sie die unterworfenen Völker von der nicht-islami-

schen Außenwelt abschließt und damit «gänzlich unfähig» macht, Einflüsse anderer Zivilisationen aufzunehmen oder in andere Zivilisationen «einzumünden».[24]

Man könnte die hier angeführten Aussagen Burckhardts zum Islam wohl ohne große Umstände als «orientalistisch» im Sinne Edward Saids einordnen, das heißt als stark verallgemeinernde, essentialistische Projektionen vermeintlich typischer islamisch-arabischer Eigenschaften («aberrant, undeveloped, inferior»), gespeist aus abendländischen Ängsten und Überlegenheitsgefühlen. In der Tat scheint Burckhardt oft, ganz wie die von Said beschriebenen Orientalisten, den Islam als «das Andere» Europas – und parallel dazu eine idealisierte europäische Identität («rational, developed, humane, superior») – zu konstruieren.[25] Neben den oben zitierten stehen jedoch eine ganze Reihe anderer Äußerungen, die nicht so recht in das orientalistische Schema passen wollen. Sie lassen vermuten, dass Burckhardts Islambild ambivalenter und nuancierter war als gemeinhin angenommen und sich nicht leicht auf «Inferioritäts- und Superioritätsbehauptungen» (Avram Mattioli) reduzieren lässt.[26] Tatsächlich offenbaren sie ein bemerkenswertes Maß an einfühlendem Verstehen, widerwilliger Anerkennung, und sogar echter Bewunderung. Peter Ganz und Werner Kaegi verorten diese Aufwertung vornehmlich in der langen, unveröffentlichten Parenthese über den Islam, die Burckhardt im Sommer 1885 seinem Vorlesungsmanuskript zur Geschichte des Mittelalters beifügte.[27] In Wahrheit ziehen sich entsprechende Bemerkungen durch das gesamte Werk, angefangen mit der frühen Seminararbeit über Karl Martell von 1840. Burckhardt gelangte nicht erst am Ende seiner Karriere zu einem tieferen Verständnis des Islam. Er hat sich seine ganze akademische Laufbahn über mit diesem Thema beschäftigt und es sukzessive in sein Geschichtsbild eingearbeitet.

Für einen Europa-Historiker – und das war Burckhardt, trotz seiner öfter verlautbarten universalgeschichtlichen Ambitionen – verfügte er über ausreichende Kenntnisse in der Orientalistik, war vertraut mit den einschlägigen Arbeiten von Gustav Weil, Joseph von Hammer-Purgstall, Adolf Friedrich von Schack und Theodor Nöldeke.[28] Er kannte Ibn Chaldūns Geschichte der Berber in der Übersetzung Guillaume de Slanes (1852–56), aus der er

24 Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 304.

25 Edward Said: Orientalism, New York 1979, S. 300.

26 Mattioli: Jacob Burckhardts Antisemitismus, S. 503.

27 Jacob Burckhardt Archiv (JBA) 207, 131.

28 Gustav Weil: Mohammed als Prophet, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1843; ders.: Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim, Stuttgart 1866; Joseph von Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, 7 Bde., Wien 1850-1856; Adolf Friedrich von Schack: Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien, 2 Bde., Berlin 1865; Theodor Nöldeke: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen, Leiden 1879.

längere Exzerpte anlegte, wie auch die Werke des Al-Shahrastani, Mirkhond, Ibn al-Athīr und at-Tabarī.[29] Dazu benutzte er den *Liber peregrinationis* (1288) des Dominikaners Ricoldus, einer der führenden Islam-Experten des Mittelalters, welcher als päpstlicher Missionar durch Palästina, Syrien, Armenien und den Irak gereist war. Er konnte sogar ein wenig Arabisch. Als junger Student der Geschichte in Berlin hatte er – auf Anregung Droysens – angefangen, die Sprache zu lernen. «Das Arabische nimmt gar manche Stunde in Anspruch», teilt er im Januar 1840 seinem Freund, dem Freiburger Historiker Heinrich Schreiber, mit.[30] Damals trug er sich noch mit dem Gedanken, seine Forschungen auf die Geschichte Vorderasiens zu konzentrieren. Anscheinend waren seine Sprachkenntnisse jedoch nicht gut genug, um historische Quellen im Original zu studieren. Immerhin: «eine ganze Sure des Koran und ein ganzes Märchen der 1001 Nacht» hat er auf Arabisch gelesen, wie er seinem Neffen Felix Staehelin ein halbes Jahrhundert später (und offenbar nicht ohne Stolz) verrät.[31]

Differenzierte Kommentare zum Islam finden sich nicht nur in den bereits erwähnten Vorlesungen über die Geschichte des Mittelalters, sondern auch in der Geschichte des Revolutionszeitalters, den sogenannten *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, der *Kultur der Renaissance* und in dem öffentlichen Vortrag von 1869/70 über «Die Reisen der Araber». Es sei gleich zu Beginn gesagt: Die gängigen rassistischen Typologien des Orientalismus (barbarisch, irrational, fanatisch usw.) treten in diesen Schriften kaum in Erscheinung. Im Gegenteil, Burckhardt beschreibt die Araber als ein «geistreiches und entbehrungsfähiges Volk mit unermeßlichem Selbstgefühl der Einzelnen und der Stämme».[32] Mit Ricoldus nennt er sie «maximi elemosinarii» und preist ihre Gastfreundschaft, wohltätigen Einrichtungen, allgemeine Menschlichkeit und Würde.[33]

Voller Hochachtung behandelt er den persischen Dichter Saadi und dessen «Empfehlung von Gerechtigkeit, Miltekeit, Erbarmen gegen Witwen und Waisen».[34] Die Derwische lobt er als «Kritiker der Despoten» und ob ihrer Fähigkeit zur «Erhebung über die Fesseln des Daseins und über die äußerliche Auffassung der Religion». Sie erreichen die höchsten Stufen mystischen Seins bis hin

29 JBA 207, 94.

30 Jacob Burckhardt an Heinrich Schreiber, 15. Januar 1840, in: Jacob Burckhardt: Briefe. Vollständige und kritisch bearbeitete Ausgabe, hrsg. v. Max Burckhardt, 10 Bde., Basel 1949–1986, Bd. I, S. 132.

31 Siehe Kaegi: Burckhardt, Bd. VI/1, S. 212.

32 JBA 207, 131, Beiblatt zu Islam bb.

33 JBA 207, 131, Parenthese nach 67, Islam m.

34 JBA 207, 131, Parenthese nach 67, Islam n, verso.

zum «Engelgleichen und Wundertäter».[35] Ihre Religiosität ist tief und ursprünglich, und das stellt für Burckhardt einen absoluten (das heißt auch über-konfessionellen) Wert dar: Geistlichkeit ist eine Form der Geistigkeit. Mohammeds religiöse Begeisterung beurteilt Burckhardt als (subjektiv) völlig «echt», seine «Halluci-nationen» (also seine Offenbarungen) als «gewiß nicht willkürlich».[36] Der Islam ist nicht bloß Trivialität und Fanatismus: «Es *kann* sich daran anschließen: wirkliche Andacht, Mystik und Philosophie».[37]

Burckhardts besondere Vorliebe gilt den «alten, städtehassenden Nomaden»,[38] vor allem den Beduinen («ein besonders edles Nomadentum»). Im Gegensatz zu den nur «massen- und rassenhaften» Mongolen sei diesen die Ausbildung sittlicher Einzelpersönlichkeiten gelungen[39] – also etwas, das er sonst im islamischen Orient für unmöglich hält, da dort das heilige Recht für die «völlige Hemmung alles Individuellen» sorgt.[40] Der Beduine aber «strebt zum Individuellen und erreicht es oft glänzend. Er hat eine Sitte, die jeden Moment zur höchsten Bildung gelangen kann.»[41]

Es gibt viele ähnliche Wertungen in Burckhardts Oeuvre, die das Bild vom alles nivellierenden, anti-individualistischen, kultur– und geistfeindlichen Islam überholen oder wenigstens stark abmildern. Da sind zunächst verstreute Bemerkungen in den Vorlesungsmanuskripten, die erkennen lassen, dass Burckhardt keineswegs blind war gegenüber den Kulturleistungen des islamischen Orient. «Hie und da», gesteht er ein, «liebt» der Islam «hohe Kultur» – wenn auch nur «innerhalb seiner Pfade».[42] Die arabische Baukunst zum Beispiel zeigt «Geist und Pracht».[43] Auch in den Naturwissenschaften gibt es nennenswerte Erfolge, unter anderem in der Medizin und Chemie.[44] Von den Historikern erwähnt er lobend den Mirkhond und Ibn Chaldūn, die beide «zusammenfassendes Vermögen» an den Tag legen,[45] also die in Burckhardts Augen wesentliche Fähigkeit zur Verallgemeinerung und Synthese empirischer Funde.

In der *Kultur der Renaissance* verweist Burckhardt mehrere Male auf die erstaunliche Toleranz, mit der die frühneuzeitlichen Italiener dem «Mohammedanismus» begegneten, sowie ihre «Kenntnis und Bewunderung der bedeutenden Kulturhöhe der islamiti-

35 JBA 207, 131, Parenthese nach 67, Islam n.

36 JBA 207, 131, Beiblatt zu Islam bbb, recto.

37 JBA 207, 131, Beiblatt zu Islam bbb, verso.

38 JBA 207, 94, Excerpt aus Ibn Chaldun, S. 5.

39 JBA 207, 131, Parenthese nach 67b, Beiblatt «Arabien. Aus CG und Beilagen».

40 Burckhardt: Studium der Geschichte, S. 125.

41 JBA 207, 131, Parenthese nach 67b, Beiblatt «Arabien. Aus CG und Beilagen».

42 JBA 207, 131, Beiblatt zu Islam dd, verso.

43 JBA 207, 131, Islam t, verso.

44 JBA 207, 131, Islam s, verso.

45 JBA 207, 131, Parenthese nach 67, Islam ss, recto.

schen Völker, zumal vor der mongolischen Überschwemmung».[46] Hier finden sich sogar Hinweise, dass «mohammedanische Vorbilder» nicht nur bei der Entstehung der Gewaltstaaten des Trecento Pate standen – sondern auch bei der Entwicklung des modernen Individuums. Tatsächlich beginnt Burckhardt seine Ausführungen über die Ausbildung der «auf sich selbst gestellten Persönlichkeit» mit der Feststellung, dass sich dieser Prozess auch und gerade «innerhalb der allgemeinen politischen Machtlosigkeit» der «mohammedanischen Staaten» vollzogen hatte. Inmitten der despotisch unterdrückten Städtebewohner der «islamitischen Welt», schreibt er, «gediehen wohl die verschiedenen Richtungen und Bestrebungen des Privatlebens um so stärker und vielseitiger».[47] Burckhardt spricht dem islamischen Staat und seinen Herrschern genau jene Eigenschaften zu – «nie gewährt er Sicherheit»,[48] «garantieloser Despotismus»,[49] «keine sittlichen Beängstigungen kommen dem Despoten an den Leib»[50] usw. –, die im Umfeld der italienischen Tyrannen und Kondottieri als Katalyst der Individualisierung wirkten. Spott und Witz gedeihen vor dem Hintergrund politischer Unfreiheit und «der äußersten Ruchlosigkeit» im Italien der frühen Neuzeit genauso wie im Kalifat. In einem Zustand «allgemeiner Rechtlosigkeit», wie Burckhardt mit Blick auf den islamischen Despotismus bemerkt, flüchtet sich «das Freie und Individuelle» unter anderem in die Satire.[51] Individualität und Geist gehen also auch nicht im doktrinären Islam unter – sie bauen sich lediglich ein neues Versteck.

Neben den erwähnten Begrenzungen hat die islamische Kultur auch «große Vorteile», nämlich «Mittheilbarkeit», «Einheit» und «lange Dauer».[52] Sie ist weithin mitteilbar, weil ihre Sprache eine «Weltsprache» ist: «Etwas Arabisch muß bis heute überall gelernt werden, denn der Koran wird nicht übersetzt ...»[53] Von der «Einheit der islamischen Kultur» – so die Überschrift der Notizen zu dem Vortrag über «Die Reisen der Araber» – ist Burckhardt geradezu fasziniert. Er versteht darunter weniger Gleichförmigkeit, als vielmehr eine religöse, aber auch soziale und infrastrukturelle Gleichartigkeit, die einen regen intellektuellen wie physischen Austausch ermöglicht: «Von tropischen Klimaten bis zu mittelasiatischen Wintern ... Überall fand man Moscheen, Schulen, Bibliotheken, Bäder, Spitäler und unterwegs Brunnen und Kara-

46 Burckhardt: Kultur der Renaissance, S. 361.

47 Burckhardt: Kultur der Renaissance, S. 100 f.

48 JBA 207, 131, Beiblatt zu Islam dd, verso.

49 Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 128.

50 Ebd., S. 129.

51 Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 101.

52 JBA 207, 131, Islam r, verso.

53 JBA 207, 131, Parenthese nach 67, Islam o.

vanserais. Alles homogen und aus Einem Willen. Der Gläubige überall zu Hause, überall verstanden. Und ohnehin *standen sich die Menschen* gleich. Kein abendländischer Adel noch Klerus … der Reichtum schadet wenig, da er sich im Verkehr wenig zeigt.»[54] Auch in den Vorlesungen über das Studium der Geschichte kommt Burckhardt auf die Reisen der Mosleme zu sprechen. Dass er «die Thätigkeit nicht proscribirt» und «Beweglichkeit (durch Reisen) veranlaßt», erklärt er dort, sei «das Beste vielleicht, was vom Cultureinfluß des Islam zu sagen wäre».[55] Diese Beweglichkeit schafft eine Art islamisches Weltbürgertum: «Der Muselmann ist eben in der ganzen islamitischen Welt daheim».[56] Die «gänzliche Abwesenheit des Patriotismus» (Burckhardt vermerkt erstaunt, dass «selbst das Wort für Patriotismus fehlt») betrachtet er als einen weiteren Vorteil der islamischen Kultur.[57] Die Idealfigur des muslimischen Kosmopoliten ist der große Reisende – Burckhardt nennt ihn einen Landstreicher – Abu Seid.

Die «eigenthümliche Stätigkeit»[58] des Islam ist für Burckhardt sein vielleicht herausragendstes und bewundernswertestes Merkmal. «Das sehr Außerordentliche» an Mohammeds Religionsstiftung, schreibt er in den Vorlesungen zur Geschichte des Mittelalters, «liegt darin, daß er mit alle dem nicht bloß einen Erfolg auf Lebenszeit … erzielt, sondern eine bis heute lebensfähige und gewaltig groß von sich denkende Weltreligion gestiftet hat».[59] Dazu gehört auch die eigene Zeitrechnung. Mohammeds Entscheidung direkt nach seiner Flucht (Hidschra) aus Mekka im September 622, dieses Ereignis zur Stunde Null des neuen islamischen Kalenders zu machen, betrachtet Burckhardt einerseits als «Gipfel des Hochmuts», andererseits als genialen Kunstgriff: «*So muß mans machen*», notiert er begeistert in seinem Vorlesungsmanuskript,[60] denn so zementiert man die Eigenständigkeit des Islam und schafft eine Religion, die «dauern [wird] bis zum Tage der Auferstehung».[61] Auf politischer Ebene «geschieht Alles, auch das Schrecklichste, um die Einheit und das Bestehen der Macht zu verbürgen». Burckhardt resümiert: «Dem Islam gehört eo ipso die Welt.»[62]

Scharf widerspricht er dem katholischen Theologen und Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, der in den «festen und starren, alle Lebensgebiete umfassenden und jede Fortbildung hem-

54 JBA 207, 131, Parenthese nach 67,Islam o.

55 Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 188.

56 Burckhardt: Historische Fragmente, S. 70.

57 Ebd.

58 Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 129.

59 Burckhardt: Historische Fragmente, S. 65.

60 JBA, Übersicht der Excerpte aus Tabari d, verso.

61 Ebd., d recto et verso.

62 Jacob Burckhardt: Neuere Geschichte 1450–1598, hrsg. v. Hans Bermer u.a., München 2016, S. 277.

menden» Dogmen des Islam «Keime des Vergehens» zu erkennen glaubte.[63] Der Islam, konstatiert Burckhardt nüchtern, hat sich «verzweifelt lange gehalten, und die islamische Welt *erhält* sich einstweilen durch diese Einseitigkeit».[64] Es ist also gerade die «äußerste Verflachung des Religiösen», die von Burckhardt selbst andernorts gerügte Einförmigkeit des Islam, die Mohammeds Werk Bestand, Festigkeit und Dauer geben. Bestand, Festigkeit und Dauer – das waren hehre Werte für den Schweizer Historiker, der von seiner krisen- und revolutionsgeschüttelten Zeit einmal sagte, dass man ihr «den historischen Boden unter den Füßen weggezogen» hätte.[65]

Wenn «Stätigkeit» aber das maßgebliche Kriterium war, dann musste man sich fragen, ob der reaktionäre, despotische Islam für die Herausforderungen der Moderne nicht vielleicht besser gewappnet war als das freiheitlich-fortschrittliche Europa. Genau diese Frage richtet Burckhardt an Döllinger: «*Lebt* etwa der Islam, *weil* er den Fortschritt ausschließt?»[66] Burckhardt berührt damit den für ihn großen wunden Punkt der europäischen Zivilisation, nämlich ihre selbstzerstörerische Anfälligkeit für Fortschrittsglauben und «Optimismus», in seinen Augen die Grundübel des modernen Revolutionszeitalters. In der Tat, der Islam «schließt den abendländischen modernen ‹Fortschritt› völlig aus», insbesondere «den Rechtsstaat» und das «unbedingte Vorwärtstreiben von Erwerb und Verkehr» – eben dadurch «erhält er sich heute bei Kräften», und eben darin ist er dem Abendland wesentlich überlegen. Denn der abendländische Rechtsstaat verkommt früher oder später zum demokratischen «Kopfzahlstaat» und seine «Bevölkerungen» zu «Stellenstrebern und Arbeitern mit Genußprogrammen». Burckhardt, der «Zeitzeuge» (Fritz Stern), modernitätsmüde und besorgt um die zerfallende «Bildung Alteuropas»,[67] scheint hier auf einmal sehr weit entfernt von jeder okzidentalen «Superioritätsbehauptung».

Der Historiker Burckhardt begreift diese Problematik anders: umfassender, dialektischer, gelassener. Für ihn ist der islamische Orient weder Modell noch Todfeind Europas, sondern eher eine Art ständiger Sparringspartner: «Wenn man sich ihn [den Islam] aber aus der Geschichte wegdenkt, so muß man sich auch die wenigstens zeitweise Erfrischung wegdenken, welche er als Gegen-

63 Johann Joseph Ignaz Döllinger: Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker, Regensburg 1838.

64 Burckhardt: Historische Fragmente, S. 66.

65 Burckhardt: Briefe, Bd. I, S. 256.

66 Burckhardt: Historische Fragmente, S. 66.

67 Burckhardt: Briefe, Bd. II, S. 210.

satz . . . über das Abendland brachte.»[68] Als permanenter Antagonist hat der Islam mitgeholfen, ein «occidentales Gemeingefühl»[69] zu schaffen und die «europäischen Völker zu einem Culturganzen zusammen zugewöhnen». In der Auseinandersetzung mit dem Islam konnte, ja musste sich Europa «ideal zusammenfassen und zusammenfühlen».[70] Die europäische Identität und das daraus resultierende europäische «Principat der Welt»[71] sind ein Gemeinschaftswerk von «Mohammed und Karl dem Großen» (Henri Pirenne).[72] Aber Burckhardt dringt weiter und tiefer in diese geschichtlichen Zusammenhänge. «Die Mongolen», überlegt er mit Blick auf den Tatarensturm des 13. Jahrhunderts, «wären doch gekommen, und es entzieht sich aller Ahnung, in welchem Zustand sie ein nichtislamitisches Vorderasien und Europa angetroffen haben würden.»[73] Der Islam hat Europa also nicht nur erfrischt, sondern auch beschützt.

Das alles sollte bedacht werden, bevor man Burckhardt als Kreuzfahrer wider den Islam ins Feld führt. Die Kreuzzüge selbst hat er übrigens durchaus kritisch beurteilt und keineswegs, pace Egon Flaig, als heldenhafte Verteidigung des Hauses Europa. Sie hätten, bemerkt er kühl, «im Orient nur geschadet», denn sie «weckten den ganzen heroischen Fanatismus des Islam wieder auf, der vom Kampf gegen Byzanz allein nicht erwacht wäre».[74] Gewiss, das ist immer noch alles sub specie occidentis. Burckhardt hat Europa und den Islam nicht wirklich zusammendenken können. Dafür war ihm letzterer wahrscheinlich doch zu fremd und auch zu «antipathisch». Aber es gelang ihm, diese Antipathie im Sinne Hegels aufzuheben und den Islam in sein Geschichtsbild einzubeziehen: als Kontrahent, Katalyst und Konstante der Kultur Alteuropas. Das ist kein geringer Verdienst – und auch kein schlechter Grund, ihn dieses Jahr zu feiern.

68 Burckhardt: Historische Fragmente, S. 1.

69 JBA 207, 131, Beiblatt zu 80, verso.

70 Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, S. 130 f.

71 Ebd.

72 Henri Pirenne: Mahomet et Charlemagne, Paris 1937.

73 Burckhardt: Fragmente, S. 1.

74 Burckhardt: Fragmente, S. 76.

Leonhard Burckhardt

JBW 23

Ein Werkstattbericht

Jacob Burckhardt verzichtete nach 1868 bekanntlich auf die Neupublikation größerer Schriften. Er widmete sich beruflich fast ausschließlich seiner akademischen Lehre, einer weitgespannten und intensiven Korrespondenz und erfolgreicher Vortragstätigkeit, aber auch Reisen, die ihn in Zentren europäischen Kunstschaffens führten. Dennoch liegt ein umfangreicher Nachlass vor, der nicht nur die bekannten Werke wie *Die Zeit Constantins des Großen* (1853), *Cicerone* (1855) oder *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860) enthält, sondern auch Kolleghefte, Vortragsmanuskripte, Exzerpte, Gutachten, Briefe, gedrucktes Material, Photos und Abbildungen, Zeichnungen und literarische Texte umfasst, die in ihrer Gesamtheit ein eindrückliches Zeugnis für eine breit gefächerte und aktive Teilnahme am wissenschaftlichen und kulturellen Leben seiner Zeit ablegen.[1]

Entgegen der strikten Anordnung des Autors, der seine Notate vernichtet wissen wollte, veröffentlichte Burckhardts Neffe Jacob Oeri nach dessen Tod zwei Vorlesungen, nämlich die *Griechische Culturgeschichte* in vier Bänden[2] und *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.[3] Überdies wurden Auszüge aus einzelnen Nachlasstexten in der von Felix Stähelin, Heinrich Wölfflin, Emil Dürr, Hans Trog, Werner Kaegi und Samuel Merian besorgten Gesamtausgabe[4] publiziert. Freilich blieb keine dieser Editionen ohne zum Teil gravierende Eingriffe in Gestalt und Sinn der überlieferten Vorlagen, so dass sie bei allem Verdienst um den Zugang zu Burckhardts Wirken heutigen historisch kritischen Ansprüchen an Textauthentizität, Überlieferungssicherheit und Erschließung kaum mehr genügen. Die Jacob Burckhardt-Stiftung hat sich daher entschlossen, eine neue Ausgabe von Burckhardts Werken vorzulegen. Daran wird seit 1993 gearbeitet; zum jetzigen Zeitpunkt (2017) sind 20 der auf 28 Bände angelegten Jacob Burckhardt-Werke (JBW) ediert, zwei weitere stehen kurz vor ihrem Abschluss.[5]

Über einen der beiden letzteren wird im Folgenden kurz berichtet. Es handelt sich um JBW 23, der die althistorisch einschlägigen Vorlesungen Jacob Burckhardts enthalten wird. Dieser hatte als einziger bestallter Historiker an der auch für damalige Verhältnisse winzigen Universität Basel im Rahmen seiner Aufgaben als akademischer Lehrer über sämtliche Epochen der Welt-

1 Im Eigentum der Jacob Burckhardt-Stiftung aufbewahrt im Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt (StA BS) als Privatarchive (PA) 207 und 208.

2 Basel 1898–1902.

3 Basel 1905, eigentlich: Über das Studium der Geschichte, heute in: JBW 10, hg. von Peter Ganz, Basel/ München 2000.

4 14 Bände, Basel 1929–1934.

5 Für 2018 ist auch die kritische Neuausgabe von «Die Cultur der Renaissance in Italien» (JBW 4) geplant.

geschichte vom Alten Orient bis in die Revolutionszeit und die napoleonische Aera gelesen, wozu ihn nicht nur seine Amtspflichten, sondern auch seine Überzeugung der Kontinuität von europäischer Kultur und Geist von der Antike bis in die Neuzeit veranlassten, um seinen Studenten im Verlaufe von deren Studium einen breiten chronologischen Überblick über das vergangene Geschehen zu bieten und damit die Geschichte als eine Einheit fassbar zu machen. Das Altertum nahm dabei einen prominenten Platz ein. Nicht nur die genannten publizierten Arbeiten, sondern auch zahlreiche Vorträge[6] und mehrere Vorlesungen sowohl zur Kunst[7] wie zur Geschichte der Antike dokumentieren Burckhardts Beschäftigung mit dieser Epoche.

Drei Texte sind für die Geschichte des Altertums besonders bedeutsam: Zunächst ein mit dem Titel *Alte Geschichte* überschriebenes Konvolut,[8] das eine Vorlesung zur Antike vom alten Ägypten bis in den Hellenismus enthält; Burckhardt hat sie 1854/55 erarbeitet und später im WS 1860/61, im SS 1867 und im SS 1870 erneut gehalten; danach wurde sie von der 1872 begonnenen *Griechischen Culturgeschichte* abgelöst. Sie umfasst über 1100 Seiten, bestehend aus einem Grundstock aus Quartseiten, paginiert von 1 bis 98, ergänzt durch zahlreiche Beiblätter, Exzerpte oder Übersichtsblätter. Zwei Drittel behandeln die griechische Geschichte, der kürzere erste Teil befasst sich in bisweilen recht knappen Kapiteln mit den Ägyptern, Arabern, Babyloniern, Phöniziern, Hebräern, Assyrern, Indern und Persern.

Die Vorlesung *Römische Geschichte*[9] hat Burckhardt nur einmal, nämlich im Sommersemester 1868, gelesen. Sie reicht von den Anfängen Roms bis in die Zeit Caesars und zählt 728 Seiten, mit einer Paginierung von 1 bis 235; auch dieser Text setzt sich aus einer Basis und ergänzenden Beiblättern zusammen.

Die in einem weiteren Konvolut[10] enthaltene Vorlesung über die *Geschichte der römischen Kaiserzeit* schließlich hat Burckhardt in den Wintersemestern 1848/49 und 1851/52 gehalten.[11] Sie kann als ein Vorläufer, eine Ergänzung und eine Grundlage zu Burckhardts erster Publikation, dem wirkmächtigen Buch über *Constantin*,[12] gelten, auch wenn sie zum großen Teil eine frühere Epoche behandelt. Als Basis enthält das Konvolut einen von 1 bis 93 blattweise paginierten, auf Quartblätter geschriebenen Text,

6 Über die Kochkunst der späteren Griechen, in: JBW 13, hg. von M. Ghelardi, S. Müller unter Mitarbeit von R. Bernauer, Basel/ München 2003, S. 155–166; Die Phäakenwelt Homers, ebd., S. 167–178; Über das wissenschaftliche Verdienst der Griechen, ebd., S. 341–358; Die Griechen und ihre Künstler, ebd., S. 397–405; Die Weihgeschenke des Alterthums, ebd., S. 416–424; Pythagoras, ebd., S. 425–445; Procession in der alten Welt, ebd., S. 488–502; Demetrios Poliorketes, ebd., S. 582–605; Über den Wert des Dio Chrysostomos für die Kenntnis seiner Zeit, in: Vorträge, Gesamtausgabe Bd. 14, hg. von E. Dürr, Basel 1933, S. 86–109.

7 Veröffentlichung als JBW 14 in Vorbereitung.

8 StA BS PA 207.124; s. dazu Werner Kaegi: Jacob Burckhardt. Eine Biographie, Bd. 3, Basel/ Stuttgart 1856, S. 550–558.

9 StA BS PA 207.125.

10 StA BS PA 207.127.

11 S. Kaegi, a.a.O., S. 305–324 sowie Karl Christ: Jacob Burckhardt und die römische Geschichte, in: ders., Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 3: Wissenschaftsgeschichte, Darmstadt 1983, S. 74–114 (= Saeculum 14, 1963, S. 82–122), der auf der Basis dieser Vorlesung und anderer Texte eine Paraphrase des Rombilds von Burckhardt bietet.

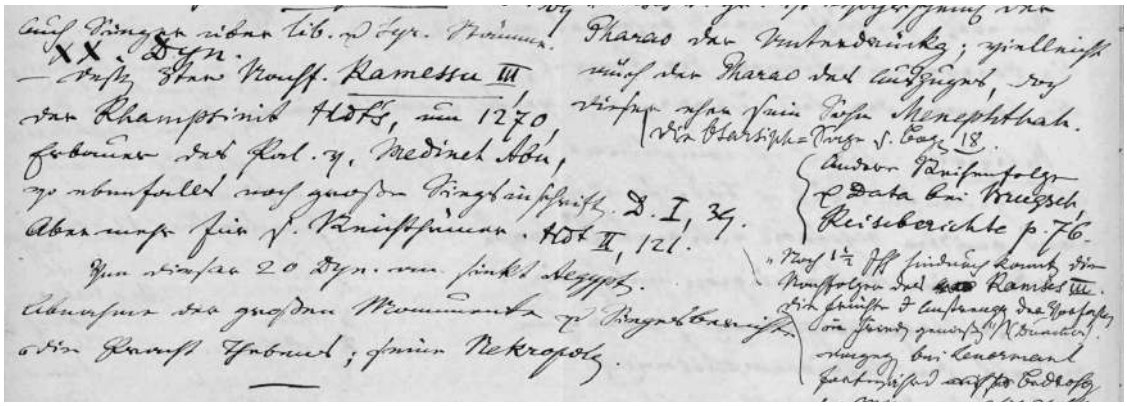

Abb. 1
«Von dieser 20. Dynastie an sinkt Aegypten. Abnahme der großen Monumente und Siegesberichte.» Ausschnitt aus Jacob Burckhardts Vorlesung «Alte Geschichte».

der mit zahlreichen Beiblättern ergänzt wurde. Die Blätter des Grundstocks sind jeweils in der Mitte gefaltet und beidseitig beschrieben, so dass pro Blatt 4 Octavseiten anfallen. Mit 5 Beiblättern im Quart- und 123 im Octav- oder einem kleineren Format, die meistens doppelseitig beschrieben sind, ergeben sich im Ganzen 638 Seiten. Bemerkenswert ist, dass die Blätter eine zweite, mit Bleistift geschriebene Paginierung bekamen, die einerseits von 1–401 die Zeit von Caesar bis zu den Flaviern und weiter wiederum von 1 bis 142 diejenige von Traian bis Constantin abdeckt. Fast alle Blätter enthalten überdies die bei Burckhardt üblichen Randglossen, Einschübe oder Marginalien, die Spuren eines langen Bearbeitungsprozesses des Textes sind. Dieses Konvolut zeichnet sich freilich durch eine besonders komplizierte Struktur aus, da ihm nicht nur eingelegte Beiblätter beigefügt sind, sondern viele Blätter auch mit manchmal mehrfach übereinandergeschichteten oder gar gefalteten Klebzetteln versehen sind, die meist mit mehr oder weniger ausführlichen Quellenzitaten beschriftet wurden. Im Gegensatz zu den beiden anderen Vorlesungen war angesichts dieser Manuskriptgestalt hier eine Digitalisierung mit vernünftigem Aufwand nicht möglich.

Dieses Material aus Burckhardts Nachlass wird bis auf den Teil zur griechischen Geschichte[13] in JBW 23[14] integral ediert. Dabei sind die Ziele und Vorgaben wegleitend, die für die gesamte Burckhardt-Edition gelten. Der Leserschaft soll ein textgetreues, Autorenintention und Vorlage möglichst präzise wiedergebendes Bild des Werkes vermittelt werden. Die Eingriffe der Editoren sollen sich demgemäß hinsichtlich der Transkription und Textselektion auf ein notwendiges Minimum beschränken und gekennzeichnet werden. Das bedeutet, dass etwa Burckhardts Orthographie (bis auf offensichtliche Verschreiber) beibehalten wird und dass die zuweilen stichwortartigen Notate weder

12 Jacob Burckhardt: Die Zeit Constantins des Großen, Basel 1853 (= JBW 1, hgg. v. H. Leppin, M. Keßler, M. Mangold unter Mitarbeit von E. Ziegler, Basel/ München 2013).

13 Die Entscheidung, die griechische Geschichte, also den zweiten, umfangreicheren Teil des Konvoluts PA 207.124 wegzulassen, rechtfertigt sich durch dessen Charakter als Vorläufer, Basis und Materialsammlung der späteren und bereits neu edierten Griechischen Culturgeschichte (JBW 19–22). Wenngleich die beiden Texte keineswegs identisch sind und ein Vergleich der beiden Schriften durchaus reizvoll sein kann, ist doch die Gefahr von Redundanzen und bloßen Wiederholungen so hoch, dass wesentliche neue Erkenntnisse nicht zu erwarten sind und sich der editorische Aufwand für diesen Teil aus Burckhardts Nachlass nicht lohnt.

grammatikalisch noch stilistisch geglättet werden. Dennoch soll der Zugang nicht erschwert werden; der Text soll nicht nur für ein reines Fachpublikum, sondern auch für eine historisch interessierte Leserschaft nachvollziehbar sein und eine einigermaßen flüssige Lektüre erlauben.

Das so gewonnene Werk kann als Grundlage für eine erneuerte und erweiterte Kenntnis von Burckhardts Umgang mit der Antike, speziell auch des Vorderen Orients und Roms, dienen. Dabei beschränken sich die Editoren auf die Erschließung des Materials und enthalten sich weitgehend eigener Exegesen. Der vorzulegende Band wird insbesondere die Kenntnis der Beschäftigung Burckhardts mit dem Alten Orient und mit Rom auf eine sicherere und breitere Grundlage stellen. Er fügt auch der Einsicht in Burckhardts Arbeitsweise und Methodik neue Facetten hinzu und vestärkt damit die Basis weiterführender Erforschung des Kulturhistorikers und Lehrers Burckhardt.

Burckhardt verwendete seine Notate indessen nicht als eigentliche Vorlesungsmanuskripte, sondern sprach, nachdem er seinen Stoff memoriert hatte, frei. Die Konvolute bieten also nicht das im Hörsaal gesprochene Wort, möglicherweise nicht einmal den inhaltlichen Ablauf der Lehrveranstaltung, sondern lediglich das Material, das zu sammeln Burckhardt für wert befand, um gegebenenfalls im Kolleg verwendet zu werden. Burckhardt hat diese benutzt, um das von ihm in den Quellen und der Literatur Gelesene festzuhalten, neu zu gruppieren, zu durchdenken und zu vergleichen, sich also für sich eine Auffassung des betrachteten Gegenstands zu bilden. Die Vorlesungsnotate sind eine Art Hybrid, die in dieser Form nie über die Schreibstube Burckhardts hinausdringen sollten; das gilt übrigens auch für die *Griechische Culturgeschichte* und *Das Studium der Geschichte*. Der Notatcharakter und die Disposition des Konvoluts mit zahlreichen Randnotizen, welche dem fortlaufenden Text nur selten eindeutig zugeordnet sind, zwingen trotz der gebotenen Zurückhaltung dennoch zu editorischen Eingriffen in die Textmasse.

Die Herausforderungen für die Transkription einer solchen Vorlage liegen nicht unbedingt in der korrekten Lesung des Textes; Burckhardt befleißigte sich einer angenehm lesbaren, stabilen Schrift, die sich im Laufe seiner Lebensjahre kaum veränderte

14 Das Editorenteam besteht aus Stefan Rebenich (Leitung) sowie Alfred Schmid, Leonhard Burckhardt und Jürgen von Ungern-Sternberg; das Projekt ist an den Universitäten Basel und Bern situiert.

und selbst dort, wo sehr klein und randständig oder mit Bleistift geschrieben wurde, meistens durchaus erkennbar bleibt.[15] Schwieriger ist die Gruppierung des Textes: Der Aufbau der Vorlage lässt sich nicht exakt in der Form, Reihenfolge und Hierarchie im Buch sinnvoll abbilden, wie sie uns im Konvolut entgegentritt. Nur in einer Minderheit der Fälle ordnete Burckhardt eine Marginalie einer Stelle seines Manuskriptes konkret zu, überdies sind nicht alle Beiblätter paginiert. Die zur Integration dieser Teile in einen Buchtext notwendigen Ermessensentscheide der Editoren sollen zu einer kritischen Ansprüchen genügenden, aber auch der Lesbarkeit dienenden Fassung führen, was eine gewisse Spannung mit sich bringt, da auf diese Weise ein homogenes Schriftbild nur schwer zu erreichen ist. Es bleibt deutlich, dass es sich auch bei dieser im Vergleich zu früheren Arbeiten textnahen Fassung um eine Konstruktion der Bearbeiter handelt. Die Orientierung im Buchtext wird erleichtert durch Kopftitel, die, wenn immer möglich, Burckhardts Abschnittüberschriften übernehmen, durch die Kennzeichnung der Blattwechsel sowie durch eine differenzierte Kapiteleinteilung.

Der Kommentar soll die Grundlage für die Auslegung des Textes bilden. Der kritische Apparat legt neben den Texteingriffen der Editoren Streichungen Burckhardts und unklare Lesungen offen, die allerdings selten sind, zeigt das von der Norm abweichende Schreibmaterial, dokumentiert Leerzeilen, Einfügungen, Unterstreichungen und Verweise Burckhardts. Es ist indessen einzuräumen, dass sich auch mit diesem Verfahren die Werkgenese nur schwer nachvollziehen lässt, da eindeutige Merkmale von Textschichtungen fehlen, selbst wenn angenommen wird, dass die Randglossen nicht im selben Arbeitsgang wie der Grundtext entstanden sind. Schrift und Arbeitsmaterialien geben jedenfalls nur wenige Hinweise auf die Entstehungszeit der diversen Texttypen. Immerhin lassen sich mit Hilfe eines solchen Apparats der Manuskriptzustand und die Arbeitsweise Burckhardts bis zu einem gewissen Grad nachvollziehen.

Der Sachkommentar benennt Quellen und Literatur, auf die sich Burckhardt stützte, und weist wörtliche wie indirekte Zitate nach. Lateinische und griechische Passagen werden übersetzt. Da Burckhardt bereits in diesen relativ frühen Vorlesungen sein

15 Burckhardt benutzte im Allgemeinen helles, bräunliches Papier, das er mit schwarzer Tinte beschrieb. Ergänzt wurde dieses Material durch Bleistift, Rotstift und rote Tinte bzw. die gelegentliche Verwendung eines leicht grauen Papiers. Ab 1885 verwendete er nur noch violette Tinte; diese ist mithin ein eindeutiger Datierungshinweis. In den für JBW 23 bearbeiteten Konvoluten ist violette Tinte im Gegensatz etwa zur Griechischen Culturgeschichte äußerst rar, was wohl bedeutet, dass diese Manuskripte für den älteren Forscher und Lehrer keine herausragende Rolle mehr spielten.

kunsthistorisches Interesse zur Geltung brachte, ist es von Bedeutung, auch Kunstwerke und Gebäude, die von ihm erwähnt werden, zu identifizieren und zu lokalisieren.[16]

Das Interesse an diesem Werk liegt gewiss nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie bei der Altertumswissenschaft, sondern eher in der Wissensgeschichte des 19. Jahrhunderts, deren Teil der Basler Professor und prominente Forscher war. Dessen Umgang mit antiker Literatur wird deutlicher bekannt als bisher, die Kenntnis, Auswahl, Interpretation sowie Breite und Tiefe der Lektüre werden dank der Exzerpte, Zitate und Stellenangaben transparenter und Burckhardts Wahrnehmung verschiedener antiker Autoren nachvollziehbar. Überdies verortet die Einsicht in die hier vorgelegten Vorlesungen Burckhardt insofern im Feld der damaligen Altertumsforschung, als seine Nutzung der damals aktuellen Literatur gut verfolgt werden kann; die Vorlesung zur römischen Geschichte beruht zu Beginn wesentlich auf Schweglers *Römischer Geschichte*[17] und benutzt weitere Literatur wie Niebuhrs[18] oder Mommsens[19] einschlägige Werke tendenziell nur zurückhaltend. Die Vorlesung zur Kaiserzeit hingegen scheint sehr viel stärker aus den Quellen direkt erarbeitet worden zu sein, da hierzu viel mehr Exzerpte und Zitate, jedoch weniger Bezüge zur Sekundärliteratur vorhanden sind. Für die Darlegungen zum alten Ägypten oder Vorderasien schließlich stützte sich Burckhardt ganz wesentlich auf Max Dunckers *Geschichte des Alterthums,*[20] bemühte sich aber auch um Einsicht in aktuelle ägyptologische oder altorientalische Forschung. Auch wenn Burckhardt für Vorlesungen notgedrungen häufig damals gängige Handbücher als Leitfaden heranzog, konnte der Zugriff auf die jeweilige Materie also recht unterschiedlich sein.

16 Natürlich wird nicht auf die weiteren und üblichen Instrumente einer vertieften Erschließung des Werkes verzichtet, Register (Personen- und Stellenregister, Orte und Völker sowie ein Sachregister) und editorische Einführung, hier in Form eines Nachwortes.

17 Albert Schwegler: Römische Geschichte im Zeitalter der Könige, 2 Abtheilungen, Tübingen 1853 und Römische Geschichte im Zeitalter des Kampfes der Stände, 2 Hälften, Tübingen 1856–1858.

18 Barthold Georg Niebuhr: Römische Geschichte, 6 Bde., Berlin 1811–1845.

19 Theodor Mommsen: Römische Geschichte, Leipzig/ Berlin 1854–1857.

20 4 Bde., 1. Aufl. Berlin 1852–1853; 3. Aufl., Bd. 1, Berlin 1863; Bd. 2, Berlin 1867.

Bildnachweis: Abb. 1: StA BS (Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt) PA 207.124.

Stefan Rebenich

Der Prophet aus Basel

Mai 1968. In Paris brennen rund um die Sorbonne die Barrikaden. Die Bereitschaftspolizei greift hart durch. Hunderte von Verletzten sind zu beklagen. Studenten und Arbeiter finden im Kampf gegen die bestehende Ordnung zusammen. Ein Generalstreik legt Frankreich lahm. Der französische Staatspräsident flieht kurzzeitig nach Baden-Baden, in das Hauptquartier der französischen Truppen in Deutschland. – In Basel hingegen feiern die städtischen Honoratioren den 150. Geburtstag Jacob Burckhardts. Die Gedenkrede hält am 24. Mai, am Vortag des Jubiläums, sein bedeutender Biograph Werner Kaegi. Er beruhigt die bürgerliche Festgesellschaft, die sich in der Aula der Universität versammelt hat, mit einer Sentenz aus Burckhardts Vorlesung über das Revolutionszeitalter. Der Schrecken habe im Lauf der Zeiten gerade in Paris immer wieder große geschichtliche Wendungen herbeigeführt; aber Burckhardt habe angesichts der Abgründe, in die sein Kolleg blicken ließ, «für sich und die Seinen nur *eine* Hoffnung behalten»: «klaren Kopf zu bewahren und den Mut zu den jeweils nötigen Entscheidungen zu finden».[1]

I.

Jacob Burckhardt sollte nach der Nacht der brennenden Barrikaden in Paris den bangen Bürgern einmal mehr sicheres Geleit geben. Als kulturpessimistischer Mahner, als Prophet des Jahrhunderts der Extreme. Dabei war sein Nachruhm keineswegs ein Selbstläufer. Am Tag des Begräbnisses erklärte Burckhardts Nachfolger auf dem Lehrstuhl für allgemeine Geschichte, Adolf Baumgartner, dass die Werke seines Vorgängers bald überholt seien, die «Vergänglichkeit alles Gelehrtenruhmes» ihn erreiche und «das Unvollkommene durch gewissere Forschung» ersetzt werde.[2] Burckhardts Verehrern verschlug es die Sprache. Doch der akademische Beckmesser schien recht zu behalten. Die Resonanz, auf die Burckhardts Werk unmittelbar nach seinem Tod stieß, war gering. Die Fachwelt distanzierte sich wortgewaltig von ihm. Als postum die *Griechische Kulturgeschichte* erschien, dekretierte Theodor Mommsen: «Diese Griechen hat es nie gegeben», und sein gelehrter Schwiegersohn, der Gräzist Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, ließ die Welt wissen, dieses Buch existiere für die Wissenschaft nicht.[3]

1 Werner Kaegi: Jacob Burckhardt und sein Jahrhundert, in: Basler Universitätsreden 58, Basel 1968, S. 25 (Hervorhebung im Original).

2 Zur Erinnerung an Herrn Prof. Dr. Jacob Burckhardt, geboren den 25. Mai 1818, gestorben den 8. August 1897. Gedenkheft, Basel 1897, S.19 f.

3 Vgl. Heinrich Wölfflin: Gedanken zur Kunstgeschichte. Gedrucktes und Ungedrucktes, Basel [2]1941, S. 135 f.; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: Griechische Tragödien, Bd. 2, Berlin 1899, S. 7.

Doch gut zwanzig Jahre nach dem Eklat auf dem Basler Gottesacker hatte sich die Situation geändert. Der Erste Weltkrieg hatte Burckhardt wieder zu einem gefragten Autor gemacht. Die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* trafen die Stimmung der Zeit. Unter diesem Titel hatte Burckhardts Neffe Jakob Oeri das Manuskript der Vorlesung *Über das Studium der Geschichte* 1905 herausgegeben, die der Basler Historiker zwischen 1868 und 1873 dreimal gehalten hatte und wohl als Antwort auf Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtungen* verstanden wissen wollte. Nietzsche, damals Professor für Klassische Philologie in Basel, hatte ihm zuvor ein Exemplar seines Buches geschickt.[4] Doch Burckhardt hatte den jungen Kollegen, der ihn schwärmerisch verehrte, auf Distanz gehalten. Aber nach 1918 wurden beide begierig gelesen. Dabei waren für die Verbreitung Burckhardts einige Hürden zu überwinden. Im Krieg kam man kaum an seine Werke. *Die Weltgeschichtlichen Betrachtungen* waren lange vergriffen. Georg Leyh, der bekannte Bibliothekar, schrieb auf einem Heimaturlaub das Buch mit der Hand ab, um es mit in den Schützengraben zu nehmen.[5]

Die deutsche Rezeption vollzieht sich vor dem Hintergrund des verlorenen Krieges und der politischen Zeitenwende. Burckhardt wurde zum Leitbild akademisch ambitionierter Köpfe, die sich gegen den Relativismus der historistischen Tradition des 19. Jahrhunderts wandten und sich von ihren übermächtigen, zünftigen Lehrern emanzipierten. Sie waren begeistert von der *Zeit Constantins des Großen*, dem *Cicerone*, der *Kultur der Renaissance in Italien* und der *Griechischen Kulturgeschichte*, die zwischen 1898 und 1902 in vier Bänden aus dem Nachlass ediert worden war. Aufschlussreich ist ein Selbstzeugnis des Klassischen Philologen Paul Friedländer aus dem Jahr 1921, das sein erster Herausgeber, William M. Calder III, treffend als «The Credo of a New Generation» bezeichnet hat.[6] Der Wilamowitz-Schüler nannte seine strahlenden Heroen: Friedrich Nietzsche, der von früh an und mit den Jahren zunehmend seinen Gesamtblick auf das Leben bestimmt und besonders seine Ansicht vom Historischen formen geholfen habe; Stefan George, der in den letzten Jahren «die größte Erschütterung und die stärkste Umlagerung aller Kräfte» gebracht habe, Heinrich Wölfflin – «und hinter ihm Burckhardt»,

4 Jacob Burckhardt: Aesthetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte, hg. v. Peter Ganz, in: Jacob Burckhardt Werke, Bd. 10, München/Basel 2000, S. 658 f.

5 Kaegi: Jacob Burckhardt und sein Jahrhundert, S. 12.

6 Vgl. William M. Calder III, Bernhard Huß (Hg.): «The Wilamowitz in Me.» 100 Letters between Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff and Paul Friedländer (1904–1931), Los Angeles 1999, S. 141–151.

die eine ihm ganz neue, in der Philologie nicht gebotene Forderung an das Begreifen eines Werkes stellten.[7] Der Althistoriker Helmut Berve, der als 31jähriger auf das Ordinariat an der Universität Leipzig berufen wurde, distanzierte sich einige Jahre später im Vorwort zu seinem zweibändigen Werk über *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage* von den ausgetretenen Pfaden positivistischer Quellenexegese, die er gerade erfolgreich beschritten hatte, und definierte unter Rückgriff auf Jacob Burckhardt als Ziel einer erneuerten Historiographie, «ahnend den Genius» zu «spüren, den unmittelbar nur die Schau des ebenbürtigen Genius erreicht».[8]

Diese Generation suchte nach neuen Schreibformen, die die Kluft zwischen Wissenschaft und Leben schließen sollten. «Ich konnte nicht wie andere 1919 da einsetzen, wo ich 1914 aufgehört hatte. Ich stelle jetzt viel höhere Anforderungen an die Notwendigkeit, die die Dinge für mich haben müssen», schrieb Friedländer an Wilamowitz.[9]

II.

War in seiner Heimatstadt Basel etwas von dieser neuen Begeisterung zu spüren? Zu seinem 100. Geburtstag am 25. Mai 1918 versammelte sich das akademische Publikum zur Gedächtnisfeier der Universität in der Martinskirche. Kaum war die Ouvertüre zu Glucks *Iphigenie in Aulis* verstummt, versuchte Adolf Baumgartner nochmals, Burckhardt als Historiker gerecht zu werden. Auch der zweite Anlauf war kein Erfolg. Sein Kollege Friedrich Rintelen schickte sich daraufhin an, Burckhardt als Kunsthistoriker zu würdigen. Auch er bot nur Konventionelles und feierte Burckhardt als «Liebling der Grazien».[10] Die Kunsthistoriker schienen das Andenken Burckhardts ohnehin zu monopolisieren; am wirkmächtigsten verwaltete der Burckhardt-Schüler Heinrich Wölfflin zuerst in Berlin und seit 1912 in München das Erbe seines Lehrers.[11]

Die veränderte Wahrnehmung spiegelte jedoch der Vortrag Emil Dürrs über «Freiheit und Macht bei Jacob Burckhardt», den der Basler Historiker am 24. Mai 1918 in der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft gehalten hatte und der im selben Jahr im Druck erschien. Dürr entdeckte die *Weltgeschichtlichen Be-*

7 Calder, Huß (Hg.): «The Wilamowitz in Me», S. 143.

8 Helmut Berve: Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage, 2 Bde., München 1926, Bd. 1, S. XI.

9 Calder, Huß (Hg.): «The Wilamowitz in Me», S. 144.

10 Gedenkworte auf Jacob Burckhardt. Ansprache, gehalten bei der akademischen Feier am 25. Mai 1918 in der Martinskirche von Friedrich Rintelen, Basel 1918.

11 Vgl. Werner Kaegi: Jacob Burckhardt. Eine Biographie, 7 Bde., Basel 1947–1982, hier Bd. 6, S. 126.

trachtungen wieder – und als «welthistorischen Wertmesser» die Freiheit, die kein «Willensproblem» sei, sondern «die ungestörte Entwicklung, das Formwerden des inneren Gesetzes, das organische Ausreifen aller Persönlichkeit und Kultur». Die Macht ist ebenso wie der Staat nur «das Substrat der Kultur», die identisch mit der Freiheit ist.[12] Der liberale Großrat, der beim Landesstreik 1918 eine Bürgerwehr aufbauen half, erkannte in der Schweizer Demokratie das Werk von freien Bauern und im machtlosen Kleinstaat den «eigentlichen Nährboden der Kultur». Gegen die Auswüchse der Staatsallmacht, den «Ausbau des Kollektivismus» und den omnipräsenten Nationalismus setzte Dürr die von Burckhardt beschworene Kraft des alten Europa, um «der furchtbaren Fatalität der Macht, insofern sie Staat heißt», entgegenzutreten.[13] 1918 erschienen zudem eine von Dürr veranstaltete Auswahl der Vorträge Burckhardts, die den politischen Journalisten des Vormärz deutlich konturierten, und als Separatdruck *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* von Karl Joël. Der Basler Ordinarius für Philosophie distanzierte sich vom Naturalismus des vergangenen Jahrhunderts und machte sich mit Burckhardt auf die Suche nach einer dem Leben dienenden Philosophie.

Aber in Deutschland dachte man nicht daran, Burckhardt den Schweizern zu überlassen, versprach er in der Zeit der Krise doch Antworten auf die drängenden Fragen «nach Sinn, Ziel und Bedeutung des menschlichen Lebens und der Natur, nach den Werten und Orientierungen für das Leben und nach dem Warum und Wozu von Welt, Kosmos, Universum».[14] Oswald Spengler hatte die damalige Grundstimmung mit dem *Untergang des Abendlandes* unmittelbar nach dem Ende des Krieges vorgegeben, und dazu passte der Pessimismus des Basler Historikers bestens. Also verglich Hans Barth im Feuilleton der altehrwürdigen *Neuen Zürcher Zeitung* das Werk Spenglers und das Burckhardts.[15] Die apokalyptische Endzeitstimmung verwandelte den Kulturkritiker in einen Untergangspropheten – zur Freude seiner Verleger. Die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* erschienen im Verlag Wilhelm Spemann in Stuttgart 1919 in dritter und 1921 schon in vierter Auflage; 1928 kam dann bei Kröner in Leipzig eine Taschenausgabe heraus, die rasch nachgedruckt wurde. Im Nachwort sprach der Lektor Rudolf Marx von einem «ungeheuren

12 Emil Dürr: Freiheit und Macht bei Jacob Burckhardt, Basel 1918, S. 23, S. 34.

13 Ebd., S. 37, S. 185.

14 Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit, München 1994, S. 172.

15 NZZ vom 11. März 1924, Nr. 361.

Buch». Für den bibliophilen Sammler erschienen 1929 auf handgeschöpftem Büttenpapier in der Münchner Rupprecht-Presse bei C.H. Beck 150 numerierte Exemplare. Auch die anderen Werke Burckhardts profitierten von der neuen Nachfrage: 1922 wurde die *Kultur der Renaissance* wieder veröffentlicht, 1924 der *Cicerone* in ursprünglicher Gestalt, und im gleichen Jahr konnte man die vierte Auflage der *Zeit Constantins des Großen* kaufen. 1927 kündigte die Deutsche Verlagsanstalt in Stuttgart eine Gesamtausgabe der Werke Jacob Burckhardts an, die Emil Dürr im Verein mit anderen Herausgebern in wenigen Jahren realisierte.[16] Der Verlag hatte bereits 1922 Burckhardts *Briefe an seinen Freund Friedrich von Preen* herausgegeben, die weniger als epistolographisches Kunstwerk genossen, sondern wegen der atmosphärisch dichten Beschreibungen der Zeitläufte geschätzt wurden.

III.

Die Geisteswissenschaften setzten in den 1920er Jahren auf Burckhardt als Seismographen des Umbruchs. Der Basler Historiker war jetzt der Gewährsmann all derer, die die historisch-kritische Methode der vormals an Hegels Optimismus orientierten Geschichtswissenschaft ablehnten, nach Kontinuität und Krise fahndeten und das «sich Wiederholende, Konstante, Typische»[17] in der Geschichte suchten. Dürr hatte das Leitmotiv vorgegeben: Burckhardts Begriff der Kulturgeschichte werde vorbildlich bleiben, «insofern er die vollkommene Mitte hält zwischen eigentlicher Geistesgeschichte und Geschichte der äußerlichen Kultur».[18] Ein Comeback unter umgekehrten Vorzeichen: Der Außenseiter des 19. Jahrhunderts wurde bei Historikern und Kunsthistorikern, Literaturwissenschaftlern und Philosophen nun zur viel zitierten Autorität. Der «Weltgeiststolz» und «Weltgeistdünkel» war der «Weltangst» gewichen, so schrieb der Literaturhistoriker Friedrich Gundolf, der schon 1907 in den *Preußischen Jahrbüchern* die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* überschwänglich gefeiert hatte, denn Burckhardt habe «weniger die staatlichen Geschehnisse als die kulturellen Zustände» wahrgenommen, und «an den wichtigen Menschen weniger ihre Taten als ihre Gebärden, weniger ihre Gedanken als ihre Gesinnungen, weniger ihre Vernunft als ihren Lebenswillen oder ihr Lebensleid».[19]

16 Jacob Burckhardt-Gesamtausgabe, hg. v. Emil Dürr et al., 14 Bde., Basel 1929–1934.

17 Vgl. Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, hg. v. Peter Ganz, in: JBW 10, München/Basel 2000, S. 134.

18 Dürr: Freiheit und Macht bei Jacob Burckhardt, S. 181.

19 Friedrich Gundolf: Caesar im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1926, S. 54.

Der weltanschaulich nobilitierte Burckhardt war nun auch Gegenstand wissenschaftlicher Exegese. Allein 1929 wurden drei Doktoranden mit einschlägigen Untersuchungen an den Universitäten von Berlin, Köln und München promoviert. Sie suchten «neue Wege zu Jacob Burckhardt»,[20] indem sie das «Dekadenzproblem» lösen, das Verhältnis von «Weltanschauung und Geschichtsauffassung» bestimmen und die «politische Natur» als Element der Geschichtsschreibung umreißen wollten.[21] Ein Jahr später holte der Münchner Literaturwissenschaftler Walther Rehm mit Jacob Burckhardt gleich die ganze Schweiz heim ins «deutsche Geistesleben»;[22] über allen thronte der Weimarer Dichterfürst, dem Burckhardt seine humanistischen Werte verdanke. Heftig wurde in den gelehrten Abhandlungen über den Einfluss deutscher Denker auf den Basler Historiker gestritten: Winckelmann und Herder, Schiller und Humboldt, Hegel und Ranke. Immer wieder faszinierte Burckhardts Verhältnis zu Nietzsche.

Edgar Salin beschwor dann Jahre später, nämlich in seinem Basler Rektoratsprogramm von 1937, die «Sternenfreundschaft» von Burckhardt und Nietzsche, die nur «in Ehrfurcht» gedeutet werden dürfe. Der Ältere habe durch den Jüngeren «die Macht des Dionysischen in Hellas» sehen gelernt, wie umgekehrt «Burckhardts Stern ihm doch lange seinen Weg erhellt» habe. Die Rede blickte mit Nietzsches Augen auf den Basler Historiker: «Ein Leben lang» habe er das Menschenmögliche getan, «um seine Vaterstadt über seine antidemokratische Gesinnung im Ungewissen zu lassen, um sein unchristliches Heidentum zu verbergen, um seine düstere Voraussicht der nahenden Untergänge zu verschweigen.» Wie eine Fortsetzung von Baumgartners Totenrede lesen sich Salins Schlussworte: «Wenn einst von Burckhardt kein Werk mehr gelesen wird, wird sein Name noch durch Nietzsches Werk leben.»[23] Die Schrift wurde alles andere als freundlich aufgenommen. Nicht nur die Frontisten, die völkische Bewegung in der Schweiz, machten gegen «den jüdischen Professor» und «die typisch jüdische Zersetzung» mobil,[24] sondern auch der Journalist Hans Barth verbat sich diese Art der «Nietzschemythologie», die er treffsicher als Produkt des George-Kreises charakterisierte, dem Salin als angekreister Satellit angehörte; mit einem Wort Erwin Rohdes stellte er kategorisch fest, dass die

20 Vgl. Werner Kaegi, in: NZZ vom 15. Juni 1930, Nr. 1170.

21 Richard Däuble: Die politische Natur Jacob Burckhardts als Element seiner Geschichtsschreibung, Heidelberg 1929; Paul Wilhelm Krüger: Das Dekadenzproblem bei Jacob Burckhardt, Basel 1930; Richard Winners: Weltanschauung und Geschichtsauffassung Jakob Burckhardts. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 40, Leipzig/Berlin 1929 (ND Hildesheim 1971).

22 Walther Rehm: Jacob Burckhardt. Die Schweiz im deutschen Geistesleben, Frauenfeld/Leipzig 1930; vgl. Werner Kaegi, in: NZZ vom 29. Juni 1930, Nr. 1281.

23 Edgar Salin: Jakob Burckhardt und Nietzsche, Basel 1938, S. 171, S. 201.

24 Die Front vom 29. Mai 1938, Nr. 117: «Der Mann mit der Maske. Jakob Burckhardt in jüdischer Beleuchtung».

«diktatorisch aufzuerlegende Kannibalenmoral» von Nietzsches Philosophie «im letzten halben Jahrhundert» im Gegensatz zu Burckhardts Werk nirgends «wahrhaft kulturzeugend» gewirkt habe.[25]

IV.

Mit der Machtübergabe an die Nationalsozialisten am 30. Januar 1933 nahm die Burckhardt-Rezeption in Deutschland eine neue Wendung. Die Auseinandersetzung mit dem Basler Historiker diente nun der Affirmation oder der Negation des totalitären Regimes. «Im Schatten von Hitlers Aufstieg» wurde Burckhardt «mit besonders leidenschaftlicher Teilnahme gelesen».[26] Aber der Streit war keine intellektuelle Spiegelfechterei. Richard Winners, einer der jungen *doctores*, die durch Burckhardts Genie «einen Maßstab für die Ordnung der Welt»[27] gewinnen wollten, wurde bald nach seiner Promotion in Berlin auf offener Straße vom braunen Mob so übel zusammengeschlagen, dass er kurz darauf starb: Er hatte das Haus seines jüdischen Lehrers, des Berliner Kunsthistorikers Werner Weisbach, vor antisemitischen Übergriffen schützen wollen und eine Schutzwache abgehalten.[28]

Die Beziehung von Jacob Burckhardt zu Friedrich Nietzsche stieß auch in Deutschland auf besonderes Interesse. Der Soziologe Alfred von Martin, der 1933 auf eigene Initiative seine Honorarprofessur an der Universität Göttingen aufgegeben hatte und als Privatgelehrter in München lebte, nutzte Burckhardt, um sein freiheitliches Credo unter den Bedingungen der Diktatur zu verkünden. Schon in seinem Hauptwerk *Soziologie der Renaissance*, das 1932 in erster Auflage erschien, griff er auf Burckhardt zurück, um «Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur» zu rekonstruieren. 1941 untersuchte er das Verhältnis von Nietzsche und Burckhardt, ein Jahr später veröffentlichte er *Die Religion in Jacob Burckhardts Leben und Denke*n. Der Basler Einzelgänger schien ihm nachgerade ein Vorbild, um «gegen alle Macht und die Techniken und Taktiken der Anpassung»[29] skeptisch zu sein und die persönliche Unabhängigkeit zu verteidigen. In historischer Entfremdung rechnete Martin mit der Gegenwart ab. Die Machthaber verstanden seine Kritik: Die erste Auflage seines Buches über die Religion Burckhardts wurde von der Gestapo be-

25 Hans Barth, in: Neue Schweizer Rundschau. Neue Folge, 6. Jahrgang, Mai 1938, S. 26–37, hier S. 37.

26 Fritz Stern: Jacob Burckhardt: der Historiker als Zeitzeuge, in: Andreas Cesana, Lionel Gossmann (Hg.): Begegnungen mit Jacob Burckhardt, Basel/München 2004, S. 13–29, hier S. 21.

27 Winners: Weltanschauung und Geschichtsauffassung Jakob Burckhardts, S. 87.

28 Kaegi: Burckhardt und sein Jahrhundert, S. 9 f. mit Hinweis auf die Lebenserinnerungen von Werner Weisbach: Geist und Gewalt, Wien 1956.

29 Mario Rainer Lepsius: Alfred von Martin, in: Kölner Zeitung für Soziologie und Sozialpsychologie 31, 1979, S. 826–828, hier S. 828.

schlagnahmt, und der Autor stand unter Beobachtung. Martins Burckhardt-Studien erschienen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in neuen Auflagen;[30] der Kritiker restaurativer Tendenzen machte sich zugleich auf die Suche nach «geistigen Wegbereitern des deutschen Zusammenbruchs», die er in Spengler, Hegel, Ernst Jünger, Carl Schmitt und in Nietzsche erkannte.[31]

Karl Löwith hatte allerdings schon 1936 in seinem Buch *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* Nietzsche als geistigen Wegbereiter des Nationalsozialismus ausgemacht und Burckhardt als den letzten Humanisten gepriesen. «Erst mein Buch über Burckhardt machte mich frei von Nietzsche und den Folgen des deutschen Radikalismus», wird er später schreiben. Die «Revision der geistigen Richtung» war nötig, und «Prüfstein» des erfolgreichen Vollzugs war die geänderte Einstellung zu Nietzsche und damit zugleich zu Burckhardt.[32] Nietzsche sei, so greift Löwith einen mit «Dionysos» unterschriebenen Brief Nietzsches vom 4. Januar 1889 auf, «niemals weiser gewesen als in dem Dionysoszettel an seinen ‹verehrungswürdigen Jacob Burckhardt›, worin er seinen eigenen Anspruch, ein Lehrer der Menschen zu sein, an diesen Älteren abtrat».[33] Wenig später verwies Löwith in einem Artikel für die *Neue Zürcher Zeitung* auf das politische Motiv der Burckhardt'schen Apolitie: Der Basler habe den Kleinstaat nicht deshalb bevorzugt, «weil er im Gegensatz zur nationalen Größe und Macht etwa die reine Kultur» garantiere, «sondern weil nur in den Grenzen, die das rechte ‹Lebensmaß› einer Polis bestimmen, auch ein volles Bürgerrecht möglich» sei. Doch Löwith distanzierte sich sogleich von einem «christlichen Heidentum» in der Tradition Goethes, für das auch Burckhardt stehe, denn «eine an der radikalen Entscheidung zwischen Christentum und Antike orientierte Kritik» müsse sich «auch darüber klar sein, daß von dem, was Europa seiner Substanz nach ist, schlechthin nichts übrig bleibt, wenn man eine seiner Quellen oder gar beide zugleich negiert».[34] Löwiths aktualisierende Burckhardtrezeption prägte wiederum eine Generation von jungen Wissenschaftlern, die nach 1945 das Studium aufnahmen, zu Burckhardt griffen und Löwith bei dem Versuch folgten, Burckhardt als Historiker nicht preiszugeben, sondern seine «Urteile – diesseits der Alternative von objektiver ‹Erkenntnis› und subjek-

30 Alfred von Martin: Nietzsche und Burckhardt, München [4]1947; ders.: Die Religion Jacob Burckhardts. Eine Studie zum Thema Humanismus und Christentum, München [2]1947.

31 Hubert Treiber: Nietzsche und Burckhardt nach 60 Jahren. Anmerkungen zu Alfred von Martins (1882-1979) typisierender Betrachtungsweise, in: Saeculum 57, 2006, S. 131–159.

32 Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Mit einem Vorwort von Reinhart Koselleck, Stuttgart 1986, S. 50, S. 137.

33 Karl Löwith: Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte, Luzern 1936, zitiert nach: Karl Löwith: Sämtliche Schriften, Bd. 7, Stuttgart 1984, S. 39–362, hier S. 348.

34 NZZ vom 1. August 1937, Nr. 1382: «Burckhardts und unsere Zeit»; zitiert nach Löwith: Sämtliche Schriften, S. 363–366, hier S. 366.

tivem ‹Werturteil› – aus dem einheitlichen Ganzen seiner Ansicht vom Menschen und von der Geschichte zu entwickeln».[35] Zu den klügsten Köpfen, die sich damals während des Studiums Löwiths Burckhardtbild zuwandten, zählte Reinhart Koselleck.[36]

V.

Burckhardts judenfeindliche Aussagen und seine unbefangene Verwendung des Begriffs der Rasse machten ihn unter Nationalsozialisten durchaus populär. Gewiss, der pessimistische Basler Eremit zählte nicht zu den Lieblingsautoren von Adolf Hitler und Joseph Goebbels; aber andere Nazigrößen zitierten Burckhardt gerne als Rassentheoretiker, so Arthur Rosenberg, der in seinem *Mythus des 20. Jahrhunderts* eine rassistische Interpretation der *Griechischen Kulturgeschichte* propagierte.[37] Selbst Elsbeth Colmi rühmte in ihrer Dissertation über *Wandlungen in der Auffassung von Jakob Burckhardt* aus dem Jahr 1936 «den Rasseforscher Burckhardt», dessen Interesse für rassische Probleme eine «aufsteigende Linie» zeige, und verwandelte den bekennenden Basler in einen «Grenzlanddeutschen», der «in die sich immer wieder erneuernde Kraft des deutschen Wesens» vertraute.[38] In der *lingua tertii imperii* pries sie seinen «Tatwillen» und «sein Führertum».[39] Rassenbiologische Studien waren indes auch in der Schweiz in diesen Jahren en vogue. Mit Hilfe der finanziellen Unterstützung der Zürcher Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene untersuchte Carl von Behr-Pinnow 1934 die «Vererbung bei Jacob Burckhardt», um festzustellen, dass «das Seelische vorwiegend von seinen nordischen Vorfahren» stamme, während die musikalische Begabung «auf dinarischem Erbe» beruhe; «die Art der forscherischen Begabung» sei allerdings «unzweifelhaft eine zyklothyme und damit keine nordische».[40]

Allein, im «Dritten Reich» galt Burckhardt manchen als Gegner des neuen Staates und seiner Ideologie. Seine Art der Kulturgeschichtsschreibung und ihre inhärente ästhetische Dekadenz sollten überwunden werden. Der Freiburger Privatdozent Rudolf Stadelmann, der sich über den *Geist des ausgehenden Mittelalters* (1929) habilitiert hatte, hielt 1934 einen mitternächtlichen Radiovortrag über *Jacob Burckhardt und die Décadence*, der für die Reihe

35 Löwith: Sämtliche Schriften, S. 42 Anm. 1.

36 Vgl. Kosellecks Manuskript in seinem Nachlass im DLA Marbach über «Jacob Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie», das sich mit Löwiths gleichnamigem Aufsatz auseinandersetzt (Löwith: Sämtliche Schriften, S. 9–38).

37 Vgl. Aram Mattioli: Jacob Burckhardts Antisemitismus: Eine Neuinterpretation aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 49, 1999, S. 496–529, hier S. 514.

38 Elsbeth Colmi: Wandlungen in der Auffassung von Jakob Burckhardt. Beiträge zu seinem Bild, Emsdetten 1936, S. 72, S. 78.

39 Ebd., S. 80, S. 83.

40 Carl von Behr-Pinnow: Vererbung bei Jacob Burckhardt, in: Archiv der Julius Klaus-Stiftung für Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene, Bd. 9, Heft 1, 1934, S. 24.

«Vom Schicksal des deutschen Geistes» bestimmt war, die der Georgeaner Wolfgang Frommel für den Reichssender Berlin produzierte.[41] Stadelmann polemisierte gegen Jacob Burckhardt ebenso wie gegen Johan Huizinga. Kulturgeschichte dürfe sich nicht im ästhetischen Nachempfinden erschöpfen, Dekadenz und Auflösung seien als warnende geschichtliche Phänomene zu gewärtigen, und das Erkenntnisinteresse des Historikers müsse sich auf den Staat und die Gemeinschaft richten.[42]

Burckhardt und Huizinga gerieten auch in die Kritik eines jungen Historikers, der sich ganz Deutschlands Erweckung verschrieben hatte: Christoph Steding. Bei Wilhelm Mommsen 1931 mit einer Arbeit über *Politik und Wissenschaft bei Max Weber* promoviert, wandte er sich am Ende der Weimarer Republik einem neuen Forschungsgebiet zu: dem Verhältnis der «germanischen Randstaaten» zur deutschen Reichsgründung von 1871. Im Herbst 1932 fuhr er zu Werner Kaegi nach Basel, um sich mit ihm über Jacob Burckhardt zu unterhalten. Dieser berichtete Johan Huizinga von dem «merkwürdigen» Besuch eines hochbegabten jungen Mannes, dessen weitere Forschungen durch ein Stipendium der Rockefeller Foundation unterstützt wurden und der auch Huizinga in Leiden kontaktieren wollte.[43] Kaegi zeigte sich interessiert an dem Untersuchungsgegenstand, hielt aber von der «Reichstheologie» des kaum dreißigjährigen Eiferers nichts. Stedings Buch *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur* erschien erst 1938, und zwar posthum, da der Verfasser kurz zuvor an einem Nierenleiden gestorben war. Das unvollendete Manuskript veröffentlichte Walter Frank als Publikation des «Reichsinstituts für die Geschichte des neuen Deutschlands». Mit dem fast 800-seitigen Buch sollte die europäische Kulturmission des «Dritten Reiches» als Ordnungsmacht historisch legitimiert und die «Reichsfremdheit oder Reichsfeindschaft» der «neutralen Anrainer», die sich von Basel über Den Haag bis Kopenhagen fanden, überwunden werden. Als historiographische Kronzeugen der «Krankheit» der Neutralität identifizierte Steding neben Jacob Burckhardt auch Johan Huizinga, deren Grundbegriffe, Denkformen und Fragestellungen auf eine Einstellung verwiesen, die weder erneuerungsfähig noch erneuerungswillig sei. Burckhardt galt als Inbegriff einer apolitischen Kulturgeschichtsschreibung,

41 Vgl. Wolfgang Frommel (Hg.): Vom Schicksal des deutschen Geistes, Erste Folge: Die Begegnung mit der Antike. Reden um Mitternacht, Berlin 1934, S. 117–124.

42 Vgl. Michael Matthiesen: Machtstaat und Utopie, in: Hartmut Lehmann, Otto Gerhard Oexle (Hg.): Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften, Bd. 2, Göttingen 2004, S. 165–198, hier S. 183 f.

43 Vgl. Helmut Gabel: «Seherische Wissenschaft». Christoph Steding und die Niederlande, in: Burkhard Dietz et al. (Hg.): Griff nach dem Westen. Die «Westforschung» der völkisch-nationalen Wissenschaften zum nordwesteuropäischen Raum (1919–1960), Bd. 2, Münster 2003, S. 1037–1059, hier S. 1041 f.

welche die Reichsidee zerstöre und zur «Aushöhlung» der kontinentalen Mitte Europas führe. Carl Schmitt applaudierte öffentlich: Steding kämpfe mutig gegen jenen «reichsfeindlichen Geist», dessen «Residenzen» Städte wie Basel und Amsterdam seien; Namen wie Burckhardt und Huizinga erschienen «in dieser kulturellen Front, deren letzter Sinn Entpolitisierung, Neutralisierung, Entscheidungslosigkeit, Nihilismus und letztlich Bolschewismus» sei.[44]

VI.

Warnte Steding, der «westphälische Bauernsohn, der für die preußischen Dragoner schwärmte»,[45] vor der Verschweizerung des «Dritten Reiches», zeigte man sich in Basel eher beunruhigt über die Germanisierung des Stadtheiligen. Selbst der *Völkische Beobachter*, das «Kampfblatt der nationalsozialistischen Bewegung Großdeutschlands», erinnerte am 25. Mai 1943, mithin an Burckhardts 125. Geburtstag, an die europäische Mission des Historikers. Als Reichsfeind erschien Burckhardt mitnichten. Der Verfasser des zweispaltigen Artikels, der Philosoph Hans Schmoldt, der von Alfred Baeumler mit einer Arbeit über den Spinozastreit promoviert worden war, feierte in Burckhardt den «Begründer der neueren deutschen Kunstgeschichtsschreibung» und «der neueren Kulturgeschichte». Der junge Burckhardt habe im deutschen Mittelalter den Höhepunkt der europäischen Kunstentwicklung gesehen; nach seinem Studium sei er in die Heimat zurückgekehrt, um – wie Schmoldt in Anlehnung an ein Selbstzeugnis Burckhardts formulierte – «den Schweizern zu zeigen, daß sie Deutsche» seien.[46] Doch erst in Rom habe Burckhardt seine eigentliche Bestimmung gefunden. Hier sei er «zum unpolitischen Kunst- und Kulturhistoriker» geworden, «der der wirklichen Geschichte, ihren Kämpfen und Schicksalen» entsagt habe, «um nur die allgemeinen geistigen Hintergründe aller geschichtlichen Erscheinungen zu betrachten»; der politischen Geschichtsschreibung habe er «eine Geschichte der reinen Formen und Stile» entgegengestellt. Zugleich habe Burckhardt in Rom «europäisch denken gelernt» und erkannt, «welche Rolle Deutschland in Europa einnehmen» könne; er habe damals «die geistige Einheit Europas» gesehen. Seine Kulturgeschichtsschrei-

44 Carl Schmitt: Neutralität und Neutralisierungen. Zu Christoph Stedings Buch «Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur» (1939), in: ders.: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles. 1923–1939, Berlin 1988, S. 271–295, hier S. 272.

45 Kaegi: Jacob Burckhardt, Bd. 6, S. 130.

46 Vgl. Burckhardts Brief an Gottfried Kinkel vom 30. Dezember 1841 (Jacob Burckhardt: Briefe, hg. v. Max Burckhardt, Bd. 1, Basel 1949, S. 184).

bung, so folgert Schmoldt wohl auch in bewusster Abgrenzung von Steding, habe einen politischen Sinn erhalten, weil ihr Gegenstand der «Geist der Völker Europas» gewesen sei. Schmoldt beendete seinen Geburtstagsgruß pathetisch: «Jacob Burckhardts Glaube war der Glaube an die europäische Aufgabe Deutschlands.»[47]

Die deutsche Vereinnahmung Burckhardts, die von der Gemischten Pressepolitischen Kommission des Schweizerischen Zeitungsverlegerverbandes und der Schweizer Presse aufmerksam verfolgt wurde,[48] sollte nicht unwidersprochen bleiben. Bereits 1938 hatte Werner Kaegi, der ein Jahr zuvor den politischen Publizisten Burckhardt wieder in Erinnerung gebracht hatte,[49] in einem Radiovortrag zum 120. Geburtstag nicht nur den bedeutenden Gelehrten gewürdigt, sondern Burckhardt auch als «ein lebendiges Glied seines Volkes» beschrieben, dessen Geist beschworen wurde, um die neue politische Situation, in der sich die Schweiz fand, zu bewältigen, denn die Zeit hatte sich wahrlich geändert: «Statt sieben kleineren und größeren Monarchien umgeben uns heute drei gewaltige Völkerstaaten.»[50] Kaegis Worte lesen sich wie eine Antwort auf Erich Rothacker, der in seinem Beitrag über Burckhardt in *Die Großen Deutschen* dessen Lehre von der Macht des Staates im nationalsozialistischen Deutschland verwirklicht sah.[51]

Mitten im Zweiten Weltkrieg, 1941, erschienen in der Schweiz die *Historischen Fragmente* und die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* in Separatausgaben. Vor allen aus diesen Quellen speiste sich eine Sammlung von Burckhardt-Worten, die am 16. März 1941 im Sonntagsblatt der *National-Zeitung* erschienen und über den «Erobererstaat» und «Machtrausch», über «Sieger und Besiegte», «Führer und Usurpatoren» und über die «Vielfalt» als «Aufgabe Europas» handelten. 1943/44 widmeten sich verschiedene Vorträge im Radio Basel eingehend Jacob Burckhardt, die auch kritischen Stimmen aus der Schweiz[52] und vor allem der frontistischen Agitation[53] entgegentraten. Zu den Sprechern zählten Werner Kaegi, Max Burckhardt, Joseph Gantner und Ernst von Schenck. Den letzten Vortrag hielt Burckhardts Großneffe Albert Oeri; er erschien unter dem Titel *Erinnerungen an Jacob Burckhardt* im Juli 1944 auch gedruckt.[54] Der liberale Basler Großrat und

47 Völkischer Beobachter vom 25. Mai 1943, Berliner Ausgabe, 145. Ausgabe, 56. Jahrgang.

48 Vgl. die Mitteilung vom 4. Juni 1943; Paul-Sacher-Stiftung, Basel, Nl. Werner Kaegi, WK 160,3.

49 Jacob Burckhardt als politischer Publizist. Aus dem Nachlass Emil Dürrs hg. von Werner Kaegi, Basel 1937.

50 Paul Sacher-Stiftung, Basel, Nl. Werner Kaegi, WK 107,3.

51 Erich Rothacker: Jacob Burckhardt, in: Die Großen Deutschen, Berlin 1936, Bd. 3, S. 620-635, hier S. 633; vgl. Lionel Gossmann: Basel in der Zeit Jacob Burckhardts. Eine Stadt und vier unzeitgemässe Denker, Basel 2005, S. 564 Anm. 10.

52 Vgl. v. a. Eberhard Grisebach: Jacob Burckhardt als Denker, Bern 1943.

53 Vgl. etwa Jacob Burckhardt: Aus seinen Briefen. Mit einem Geleitwort von Hans Kläui, Zürich 1941.

54 Paul-Sacher-Stiftung, Basel, Nl. Werner Kaegi, WK 107,7 und 158,1.

Chefredaktor der *Basler Nachrichten* holte seinen Großonkel zurück in die St. Albanvorstadt. Dieser habe sich in seinen deutschen Studienjahren «radikalisiert» und «germanisiert». Indes, «von dieser Geistesrichtung» habe er sich «um die Zeit seiner Rückkehr in die Heimat fast brüsk wieder abgewandt». Er habe sich wieder «total ‹verbaslert›», und aus «innerster Liebe zum schweizerischen Vaterland» sei er gegen «garstige» Kritik und «großmäulige» Fremde vorgegangen.[55]

VII.

Wie in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges so wurde Burckhardt auch an den Fronten des Zweiten Weltkrieges gelesen. In Stalingrad ließen die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* für wenige Momente die Schrecken des mörderischen Kampfes vergessen,[56] und im zerbombten Berlin verlieh die *Kultur der Renaissance* die Gewissheit, dass die «sittliche Kraft» des «Ehrgefühls» nicht schwinden werde.[57] Doch auch am Schreibtisch wurde Jacob Burckhardt in den Kriegsjahren studiert. Seit 1942 beschäftigte sich Friedrich Meinecke wieder intensiver mit den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, nachdem er das Buch unmittelbar nach seiner Veröffentlichung besprochen hatte.[58] Ende 1932 hatte Christoph Steding in seinem Gespräch mit Werner Kaegi den betagten Herausgeber der *Historischen Zeitschrift* für hoffnungslos veraltet erklärt. Nach dem 8. Mai 1945 gab dieser Greis die Richtung der Burckhardt-Rezeption in Deutschland vor. Im Angesicht der Katastrophe distanzierte er sich von Rankes Optimismus. Die *relecture* des Basler Historikers führte ihn zur Erkenntnis der «Überlegenheit Burckhardts im Urteil über Gegenwart und Zukunft» und der Notwendigkeit der Revision eines nationalstaatlich konditionierten Geschichtsbildes und teleologischer Deutungsmuster in der Nachfolge Hegels. Nunmehr pflichtete Meinecke dem Basler Pessimisten bei, dass die «Macht an sich» böse sei. Burckhardt habe es kommen sehen, dass «der Massenansturm gegen die Autorität [...] noch einmal umschlagen würde in die Bildung einer neuen und fürchterlichen Autorität usurpatorischer Machthaber, der terribles simplificateurs».[59] Gerhard Ritter jedoch glaubte damals nicht, dass der Rekurs auf Burckhardt zur Lösung der aktuellen Herausforderungen nützlich sein kön-

55 Zitiert nach: Atlantis 16, Heft 7, Juli 1944, S. 317–320, hier S. 318.

56 Kaegi: Jacob Burckhardt und sein Jahrhundert, S. 12 f.

57 Ursula Kardorff: Berliner Aufzeichnungen. Aus den Jahren 1942 bis 1945, Frankfurt/M. 1970, S. 125: Eintrag zum 25. Februar 1944.

58 Vgl. HZ 97, 1906, S. 557–562. Vgl. Kaegi: Jacob Burckhardt, Bd. 6, S. 135 ff.

59 Friedrich Meinecke: Ranke und Burckhardt, Berlin 1948, S. 5, S. 9, S. 11.

ne, und beharrte auf der Nützlichkeit der nationalstaatlichen Geschichtsschreibung. Damit war die Diskussion um Ranke und Burckhardt zu einem Leitthema der sich konstituierenden westdeutschen Geschichtswissenschaft geworden, die sich dem Thema zunehmend historiographiegeschichtlich näherte und im Schatten Burckhardts «Vermassung» und «Krise» als Topoi entdeckte.[60]

Die nach 1945 weit verbreitete Sicht der Moderne als eines Zeitalters der Katastrophen schloss theoretisch und inhaltlich an Burckhardt an. Dabei verschob sich seine Deutung und Wahrnehmung anlog zu der Rankes: Der Historiker wurde zu einem kanonischen Autor einer erneuerten Geschichtsschreibung, die sich zugleich dem Abendland und Europa zuwandte. Die Rezeption Burckhardts fügte sich nahtlos in die christlich-abendländische Kulturemphase und die Europa-Rhetorik des politischen Konservativismus ein, der traditionelle Stereotypen wie den kulturellen Ost-West-Gegensatz fortschrieb. Die *Europäischen Horizonte im Denken Jacob Burckhardts* vermaß Werner Kaegi noch 1962.

Diese Entwicklung erklärt die Fülle an Burckhardt-Publikationen nach 1945. In Deutschland erschienen zahlreiche neue Ausgaben allein der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, die auch weiterhin als Taschenausgabe bei Kröner zu kaufen waren. Die ausführlichen Einleitungen machten nicht mehr die «Flucht in die Vergangenheit» zum Thema, sondern die «Erleuchtung der Gegenwart».[61] Im ersten Band der *Historischen Zeitschrift*, die nach dem Ende des Krieges veröffentlicht wurde, erschien die programmatische Erörterung von «Jacob Burckhardts Weltgeschichtlichen Betrachtungen» von Rudolf Stadelmann. Das Werk, das in Basel, dem «Ort der Askese», als Vorlesung entstanden war, wurde als «ein Stück deutscher Geistesgeschichte» charakterisiert, «das zu interessanten Vergleichen mit den Nachbarländern auffordern könnte». Für den inzwischen geläuterten Autor war jetzt «die Notwendigkeit einer Revision des geltenden Geschichtsbildes, die Notwendigkeit einer Kritik des Hegelianismus» entscheidend.[62] Stadelmann entdeckte in Burckhardt den letzten großen Humanisten, den bereits Walther Rehm gepriesen hatte und der nun den Weg aus der europäischen Krise der Nachkriegsjahre weisen sollte.[63]

60 Vgl. Winfried Schulze: Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945, München 1989, S. 77 ff., S. 116 f.

61 Kaegi: Jacob Burckhardt, Bd. 6, S. 134.

62 HZ 169, 1949, S. 31-72, hier S. 36, S. 41, S. 45.

63 Vgl. Otto Seel: Jacob Burckhardt und die europäische Krise, Stuttgart 1949.

VIII.

Burckhardts Schriften öffneten Möglichkeiten des Denkens, die keineswegs nur im deutschsprachigen Europa genutzt wurden. Seine Rezeption ist ein internationales Phänomen, und auch aus globaler Perspektive haben die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs das Interesse an Burckhardts Geschichtsschreibung deutlich verstärkt.[64] Dennoch hat Lionel Gossmann zu Recht darauf hingewiesen, dass es deutsch-jüdische Emigranten wie Albert Solomon, Karl Löwith und Hajo Holborn waren, die einem englischsprachigen Publikum (und offenbar auch japanischen, wenn man an Löwiths Zeit in Sendai von 1936 bis 1941 denkt) Burckhardt näherbrachten. Burckhardt ermöglichte ihnen, mit den Widersprüchen und Paradoxien des Emigrantendaseins zurechtzukommen, mit Bruch und Kontinuität, Öffnung und Ausgrenzung, Tradition und Kontingenz. «Was diese ins Exil getriebenen, gegen alle Staatsmacht tief mißtrauisch gewordenen Menschen bei Burckhardt suchten, war ein Ausweg aus dem starren und fruchtlosen Entweder-Oder des Stalinismus einerseits und des McCarthyismus andererseits.»[65]

Und in Basel? Dort gedachte man 1947 des 50. Todestages von Burckhardt. Adolf Portmann, der Rektor der Universität, gab den Ton vor: «Die Erfüllung so mancher düsterer Ahnungen, die einst den Weitblickenden zutiefst bedrängt haben – das furchtbare Geschehen unserer Jahre –, hat dem geschichtlichen Werke von Jacob Burckhardt eine ganz besondere Wirkung in dieser Zeit verschafft.»[66] Der Klassische Archäologe Arnold von Salis hielt die Festrede und zitierte den großen Vorgänger: «Die Stunde, da unsere Kultur diese großen griechischen Göttertypen nicht mehr schön finden wird, wird der Anfang der Barbarei sein.»[67] Doch der eigentliche Höhepunkt dieses Jubiläumsjahres war die Veröffentlichung des ersten Bandes der monumentalen siebenbändigen Burckhardt-Biographie, die Werner Kaegi verfasste. Nach dem unerwarteten Tod von Emil Dürr im Jahre 1934 hatte die Jacob-Burckhardt-Stiftung dem jüngsten Mitherausgeber der Gesamtausgabe diese Aufgabe übertragen. Ihm zur Seite gesellte sich Max Burckhardt, der für die kritische Edition der Briefe verantwortlich war, die seit 1949 erschien. Schon der erste Band von Kaegis Biographie, der sich allein der frühen Jugend und dem

64 Vgl. dazu die einzelnen einschlägigen Beiträge zur Rezeption Burckhardts in der angelsächsichen Geisteswelt, in Japan und Frankreich in: Cesana, Gossman (Hg.): Begegnungen mit Jacob Burckhardt, S. 113 ff., S. 149 ff., 171 ff. Zur Auseinandersetzung mit den «Weltgeschichtlichen Betrachtungen» in Italien vgl. Kaegi: Jacob Burckhardt, Bd. 6, S. 140 ff.

65 Cesana, Gossman (Hg.), Begegnungen mit Jacob Burckhardt, S. 131.

66 Arnold von Salis: Jacob Burckhardts Vorlesungen über die Kunst des Altertums. Gedenkrede, gehalten an der am 7. November 1947 veranstalteten Feier zur Wiederkehr des 50. Todestages von Jacob Burckhardt, Basler Universitätsreden 23, Basel 1948, S. 3.

67 Ebd., S. 17. Vgl. Jacob Burckhardt: Antike Kunst. Skulptur der Renaissance. Erinnerungen an Rubens, hg. v. Felix Stähelin und Heinrich Wölfflin, Jacob Burckhardt Gesamtausgabe 13, Basel 1934, S. 14.

«baslerischen Erbe» widmete, umfasste 600 Seiten. Als 1982 der siebte und letzte Band veröffentlicht wurde, lag eine Lebensbeschreibung von annähernd 4500 Seiten vor. In die Stimmen überschwänglichen Lobes mischte sich nur vereinzelt Kritik. Alfred von Martin brachte allerdings das entscheidende Problem auf den Punkt: Kaegi hatte Burckhardt kein Denkmal, sondern ein «Grabmal» gesetzt. «Denn das, worin ein bedeutender Mensch sein Jahrhundert überragt, muss in den uferlosen Weiten einer derart ausgedehnten Form von Lebensbeschreibungen notwendigerweise untergehen.»[68]

Das biographische Projekt, das sich über mehrere Jahrzehnte erstreckte, steht für die irreversible Historisierung und sukzessive Musealisierung des Basler Historikers. Der prophetische Warner der *cold war liberals*[69] diesseits und jenseits des Atlantiks verlor schon in den sixties an Anziehungskraft. Zeigte sich Kaegi in den langen 1950er Jahren noch zuversichtlich, dass «die Gemeinde», die Burckhardt lese, sich nicht vermindere, sondern wachse,[70] so hatte nicht nur der Journalist des Hamburger Abendblattes bereits 1968 Sorge, dass der 150. Geburtstag von Karl Marx seinen «imaginären Antipoden» aus Basel ins Abseits dränge.[71] Weitere fünfzig Jahre später steht der Seismograph des Umbruchs nun endgültig im Schatten des Theoretikers des Umbruchs – so könnte man meinen. Doch Burckhardts Zweifel an der naiven Fortschrittsteleologie der Aufklärung, seine Kritik an Traditionsverlust und Kulturzerfall und seine Skepsis gegen den hegelianischen Optimismus des Historismus sind uns in einer von Krisen und Kriegen erschütterten Gegenwart wieder vertrauter geworden. Burckhardt ist kein Historiker für das Ende, sondern für den Wandel der Geschichte, dessen Faktoren er minuziös offenlegt und in Beziehung zueinander setzt. Im Zentrum der komplexen Transformationen steht der Mensch, der Subjekt und zugleich Objekt des Wandels ist. Nicht die abstrakte Verdichtung des Vergangenen ist deshalb das Telos von Burckhardts Geschichtsschreibung, sondern die konkrete Erkenntnis der anthropologischen Bedingtheit der Geschichte. Denn Ausgangspunkt ist der «vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Centrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird».[72]

68 So in einer Besprechung im «Hochland», Heft 3, 44. Jahrgang, Februar 1952; zitiert nach Paul-Sacher-Stiftung, Basel, Nl. Werner Kaegi, WK 246,7.

69 Vgl. Lionel Gossmann: Burckhardt: Cold War Liberal?, in: The Journal of Modern History 74, 2002, S. 538–572.

70 Paul-Sacher-Stiftung, Basel, Nl. Werner Kaegi, WK 160,2.

71 Hamburger Abendblatt vom 24. Mai 1968, Nr. 120.

72 Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, hg. von Peter Ganz, in: JBW 10, München/Basel 2000, S. 134.

Christian Meier

Der Suchende

Ein Gespräch über Jacob Burckhardt

Im Anfang war Basel. Am Beginn seiner Historiker-Karriere lehrte Christian Meier an Jacob Burckhardts Wirkungsstätte – von 1966 bis 1968 und nach einem kleinen Kölner Intermezzo noch einmal von 1973 bis 1976. Hundert Jahre nach Burckhardts Vorlesungen über «Alte Geschichte» spürte so am selben Ort wieder ein Einzelgänger, sensibler Zeitprognostiker und im besten Sinne Dilettant den Eigentümlichkeiten der römischen und griechischen Antike nach. Was Geschichtsschreibung als Kunst zu leisten vermag, hat der glänzende Stilist, der von 1996 bis 2002 Präsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung war, in seinen Bestsellern über «Caesar» (1982) und «Athen» (1993) gezeigt. 2015 überließ Christian Meier seinen Vorlass dem Deutschen Literaturarchiv Marbach. Wir zeigen aus dem privaten Archiv seinen Reisepass aus den Basler Jahren, der mit Stempeln aus aller Herren Ländern gefüllt ist: Christian Meier, geboren 1929 – auch ein Welthistoriker auf Reisen.

Wann sind Sie Jacob Burckhardt zum ersten Mal begegnet?
Genau erinnere ich mich nicht mehr daran. Jedenfalls waren es zuerst die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, die mich in seinen Bann zogen. Die so viele Völker und Epochen umgreifende Darstellung war mir geradezu ein Erlebnis angesichts der engen Fachgrenzen, zwischen denen man sich normalerweise bewegte. Die Weise, Wechselwirkungen zwischen Staat, Religion und Kultur zum Gegenstand einer allgemeinen Betrachtung zu machen, fand ich vorbildlich. Mit Hermann Strasburger, bei dem ich in Frankfurt Assistent war, einem großen Burckhardt-Verehrer, habe ich mich viel über ihn unterhalten. Die *Griechische Kulturgeschichte* habe ich mir dann 1965 gekauft, als ich mich intensiver mit griechischer Geschichte zu befassen begann. Dabei mußte ich damals sehr sparsam sein.

Als ich den Ruf auf den althistorischen Lehrstuhl in Basel bekam, Ende 1965, begegnete er mir als Patron in Glückwünschen (… auf den Lehrstuhl Jacob Burckhardts); was aber nicht ganz stimmte. Als ich dann bei meinem Kollegen Werner Kaegi, der an einer vielbändigen Burckhardt-Biographie saß,[1] meinen Antrittsbesuch machte, haben wir uns über die «Befähigung» des 19. Jahrhunderts zur Geschichte unterhalten. Ich war mir unsicher, ob Burckhardt nicht «Beruf» geschrieben habe. Kaegi hielt das für gut möglich, wußte es aber auch nicht genau. Wir haben dann nachgesehen. Inzwischen stellt sich heraus, der Titel ist gar nicht von Burckhardt, sondern vom Herausgeber Oeri.[2]

Als Sie 1966 und dann wieder 1973 in Basel forschten und lehrten, haben Sie dort Enthusiasmus für Jacob Burckhardt gespürt? War Burckhardt in Universität und Gesellschaft präsent?
Er war präsent, und ich bin dann auch gern seinen Spuren in Basel gefolgt. Man hat sich immer wieder auf ihn berufen. Aber mit Enthusiasmus? Ich weiß nicht. Als 1966 der Rechtshistorikertag in Basel stattfand, hielt Kaegi die Festrede, natürlich über Burckhardt.[3] Ich saß neben Werner Conze aus Heidelberg. Sein Kommentar war: «urvormärzlich», heute würde man sagen: biedermeierlich.

Übrigens: Kaegi berichtet, noch zu seiner Zeit habe man im Gespräch mit alten Baslern heraushören können, wie lebendig

1 Vgl. Werner Kaegi: Jacob Burckhardt. Eine Biographie, 7 Bände, Basel 1947–1982.

2 Vgl. Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte («Weltgeschichtliche Betrachtungen»), hg. v. Peter Ganz, JBW 10, München/Basel 2000, S. 361. Burckhardt selbst hatte «Die Geschichte im XIX. Jahrhundert» geschrieben, ebd., S. 154.

3 Werner Kaegi sprach am 21. September 1966 in der Alten Aula über «Discordia concors. Vom Mythos Basel und der Europa-Idee Jacob Burckhardts»; vgl. Discordia concors. Festgabe für Edgar Bonjour zu seinem fünfzigsten Geburtstag, hg. von Marc Sieber, Basel 1968, Bd. 1, S. 133–152.

die Bedenken von Teilen der Basler Gesellschaft gegen Burckhardt als einem «Charlatan» noch waren. In diesen Kreisen habe ich nicht verkehrt. Aber ich kann etwas Entsprechendes berichten. Als ich den 1885 geborenen Gräzisten Peter von der Mühll damals nach Nietzsche fragte, prustete es geradezu aus ihm heraus: «Das war ein verruuuuuchter Kerl.» Er sprach dann relativ freundlich über den Unterricht, den Nietzsche auf dem Pädagogium (in der Prima des Gymnasiums) gegeben habe.

Sie haben im Frühjahr 2013 in Basel die vierbändige kritische Neuausgabe der *Griechischer Kulturgeschichte*, die in der Editionsreihe «Jacob Burckhardt Werke» erschienen ist, einem größeren Publikum vorgestellt. Welche Impulse gingen von diesem Werk für ihre eigene Geschichtsschreibung aus?
Mein Interesse an der griechischen Geschichte war sehr früh (nach Anfängen mit Aristoteles' Politik, Begriffsgeschichte und Politischem Denken) darauf gerichtet zu erforschen, wie es zu diesem exzeptionellen Volk gekommen ist. Was zugleich hieß, seine Eigenart genauer zu begreifen. Wer hätte mir da besser helfen können? Burckhardts ganzer Ansatz zielte auf die Besonderheit der Griechen. Er sah sie auf der Folie anderer Kulturen, wie stets in universalgeschichtlicher Perspektive. Sein Werk ist ein Quellgrund einschlägiger Beobachtungen. Es enthält wundervoll treffende Formulierungen, die ich stets gerne zitiert habe. Wichtig war mir auch sein Interesse an historischer Anthropologie. Übrigens sind manche Schätze, die sein Werk enthält, noch kaum gehoben.

In Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte* besteht eine Spannung, wenn nicht gar ein Widerspruch zwischen der Freiheit des Individuums und der Allmacht der Polis. Läßt sich dieser Widerspruch lösen?
Ich glaube: ja. Die Freiheit, die zur Polis gehört, aus der heraus sich erstmals in großem Stil Individuen ausbilden (um dann die Polis auszumachen), resultiert doch daraus, daß die griechischen Bürger von vornherein durch ein hohes Ausmaß an Eigenständigkeit bestimmt waren. Damit waren sie, grob gesagt, frei. Aber diese Freiheit und ihr Zusammenleben als Freie mußten sie auf besondere Weise sichern. Ohne Monarchen, ohne einen disziplinierten Adel (wie in Rom), ohne Staat. Daraus ergab sich ein Be-

dürfnis nach einem kräftigen Zusammenhalt, nach kräftiger Teilhabe an der Polis. Und eben daraus müssen kräftige Erwartungen erwachsen sein, die die Bürger an sich richteten, gegenseitig, und Erwartungserwartungen, denen man nicht ausweichen konnte. Freiheit also (in potentiell hohem Maße) und zugleich immer wieder auch fühlbare Einschränkungen dieser Freiheit innerhalb der Polis. Burckhardt hat allerdings nicht von «Staatsknechtschaft» gesprochen.[4] Das ist bei ihm nur ein Zitat des französischen Historikers Fustel de Coulanges, welcher seinerseits wohl durch Benjamin Constant und dessen liberalen Freiheitsbegriff beeinflußt war. Übrigens mußten die Griechen für Jacob Burckhardt sehr vieles auch aktiv erleiden! Das gehört zu ihrer welthistorischen Rolle.

Haben Sie weitere Werke Burckhardts studiert? *Die Zeit Constantins des Großen* oder *Die Kultur der Renaissance in Italien*?
Ich habe darin gelesen, aber ich könnte nicht mehr sagen, wie mich das beeindruckt hat. *Die Zeit Constantins des Großen* hat mich natürlich im Zusammenhang mit der Spätantike beschäftigt, aber das ist in meiner persönlichen Burckhardt-Erfahrung nicht zentral. An der *Kultur der Renaissance* finde ich bemerkenswert, wie verwandt der Ansatz und die Disposition zu denen der *Griechischen Kulturgeschichte* sind. Neben den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* und der *Griechischen Kulturgeschichte* haben mich Burckhardts Briefe an Friedrich von Preen, den badischen Beamten, am meisten beeindruckt. Die sind ein enorm aufschlussreiches Zeugnis, gerade dafür, wie empfindsam Burckhardt war. «Es wird dahin kommen mit den Menschen, daß sie anfangen zu heulen, wenn ihrer nicht wenigstens Hundert zusammen sind», schrieb er am Neujahrstag 1879.[5] In einem anderen Fall sind es gar Tausend.

Kommen wir auf ein Thema, das auch Sie immer wieder beschäftigt hat: Geschichtsschreibung als Kunst und als Wissenschaft. Burckhardt demonstriert in seinen Werken auf grandiose Weise die Fähigkeit, einen komplexen Gegenstand stilistisch adäquat darzustellen. Wie würden Sie Burckhardt als Historiographen charakterisieren?
Man muß hier zunächst eine Einschränkung machen: Eine wirk-

4 Vgl. Jacob Burckhardt: Griechische Kulturgeschichte, hg. von Leonhard Burckhardt, Barbara von Reibnitz und Jürgen von Ungern-Sternberg, Bd. 1, JBW 19, München/Basel 2002, S. 285.

5 Jacob Burckhardt: Briefe, hg. v. Max Burckhardt, Bd. 7, Basel 1969, S. 16.

liche Kultur*geschichte* hat Burckhardt ja gar nicht geschrieben. Auch wo er vom «hellenischen Menschen in seiner zeitlichen Entwicklung» spricht, sind es lauter Querschnitte, die er bietet. Wahrscheinlich war das im mündlichen Vortrag anders, und anders hätte es ausgesehen, wenn er diesen Teil noch umgearbeitet hätte. Aber als Darstellung der griechischen Kultur ist das Werk natürlich großartig. Eine riesige Quellenmasse wird aufgeboten, gegliedert und unter immer neuen Aspekten zu einem Ganzen geformt, zu einem ungemein facettenreichen Bild griechischer Kultur. Ereignisgeschichte wäre zehnmal leichter zu schreiben gewesen.

Diese Aussage gilt auch für *Die Kultur der Renaissance in Italien*, wo Burckhardt ebenfalls versucht, quellengestützt die Verästelungen dessen, was er als Kultur der Renaissance begreift, in all ihrer Komplexität darzustellen und gleichzeitig auch die Wechselwirkungen abzubilden. Er selbst bekundet dann auch ab und an, wie schwierig es sei, dieses Miteinander, wir würden heute sagen: die Interdependenzen zu beschreiben, ganz im Gegensatz zum rein Faktischen und den Ereignissen. Diese hohe Kunst, die Burckhardt in seinen Werken verwirklicht hat, ist wohl auch heute noch die größte Herausforderung für jeden Historiker. Doch es bleibt die Frage, warum dieser begnadete Historiograph nach 1868 selbst keine großen Werke mehr publiziert hat. Die *Griechische Kulturgeschichte* und die *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* sind ja erst aus seinem Nachlaß von seinem Neffen Jacob Oeri herausgegeben worden. Also: Warum hörte Burckhardt auf, Geschichte zu schreiben?

Na ja, es ist wohl etwas komplizierter. Denn er hat ja durchaus mit dem Gedanken gespielt, die *Griechische Kulturgeschichte* als Buch zu veröffentlichen. Er hat das Manuskript ja auch daraufhin noch einmal gründlich überarbeitet (womit er nur nicht fertig geworden ist). Wozu tut man das, wenn es nicht erscheinen soll? Aber er war sich nicht sicher, ließ sich anscheinend immer nur ein Stück weit verführen, um dann zurückzuschrecken.

Warum? Müdigkeit des Alters kann es eigentlich erst zuletzt gewesen sein. Als er die Vorlesung erstmals hielt, war er 55 Jahre alt. Aber was war es dann? Eine gewisse wissenschaftliche Schüchternheit? Das gibt es. Vielleicht, daß das Gerassel, das

damals schon im Gange war, die Unmenge der Detailuntersuchungen doch etwas Abschreckendes für ihn hatte? Darauf konnte, darauf wollte er sich nicht einlassen. Er hat einmal für sich in Anspruch genommen, zwar wissenschaftlich, aber nicht streng wissenschaftlich zu sein (und man solle das nicht weitersagen). Das könnte ein Schlüssel sein. Wie er die Quellen las, interpretierte und vor allem auch höchst kritisch prüfte, um dann daraus ein Bild zu formen, das war durchaus wissenschaftlich. Und er hat ja wirklich, wie er sagte, «eine ganze Portion unabhängiger Wahrnehmungen» verzeichnen können. «Streng wissenschaftlich» hätte dagegen wohl sein müssen, daß er die jeweiligen Stände der Forschung genau wahrgenommen und sich darauf bezogen hätte. Dazu fehlte ihm die Zeit. Das ging nicht, wenn er seine Absicht erreichen wollte. Man muß sich klarmachen, welch ungeheurer Arbeitsleistung die *Griechische Kulturgeschichte* entsprang. – Ich glaube, davon ein Lied singen zu können. Für den ersten Siedler-Band der *Geschichte Europas* habe ich gerade die Geschichte des fünften Jahrhunderts geschrieben. Diese Zeit war mir so wichtig (und faszinierend), daß ich alle Quellen noch mindestens einmal gelesen und die aus ihnen gewonnenen Aufschlüsse dann zu einem Ganzen zu formen versucht habe. Nahezu drei Jahre hat mich das gekostet. Setzen Sie mein Alter in die Rechnung ein und die immer neue Bemühung zu kürzen, bleibt es immer noch ein enormer Aufwand. Und dann rechnen Sie das hoch auf die *Griechische Kulturgeschichte!*

Also hat der alte Burckhardt vor der enormen Quellenfülle, die er historiographisch zu bewältigen hatte, kapituliert?
Er hat immerhin die ersten beiden Bände der *Griechischen Kulturgeschichte* überarbeitet, und sie zeigen eindrucksvoll, wozu er noch in der Lage war. Aber zu bedenken ist wohl auch, wie verwinkelt und kompliziert und widersprüchlich Burckhardts Persönlichkeit war. So konnte der Trieb zur Veröffentlichung wie deren Ablehnung gut miteinander auskommen.

Dennoch fällt auf, daß Burckhardt nach 1868 immer mehr Aufmerksamkeit auf Vorlesungen und Vorträge verwendet und das gesproche-

ne Wort dem geschriebenen vorgezogen hat. Wie beurteilen Sie diesen Wechsel? Können Sie ihn nachvollziehen?

Eigentlich nur schwer, denn ich habe immer wieder das Gefühl gehabt, daß eine Sache erst im ausformulierten Text wirklich eingefangen ist, soweit das möglich ist. Ich halte es für denkbar, daß Burckhardt im damaligen Basel ein Publikum hatte, das er respektieren, in dem er leben konnte, in gewissem Sinne ein Refugium voller Erfüllung, in dem er gegen manches geschützt war, was sich damals etwa in Berlin vollzog.

Er wollte ja nicht diese kleinteilige Wissenschaft treiben, die damals in Deutschland en vogue war, sondern die Geschichte in seine Gegenwart hineinholen, und dazu bediente er sich der Form, die er für angemessen hielt; in der Stadt, in der er sich eingerichtet hatte. Hier, an der Grenze von Deutschland und Frankreich, hat er sich immer wieder in sich selbst zurückgezogen. Er hat nie geheiratet, keine Kinder haben wollen. Man hat ja auch gesagt, es bestünde geradezu eine metaphysische Notwendigkeit für diesen Lehrstuhl, den er ebenso wie die ganze Universität immer wieder bedroht gesehen hat. Bei der Beantwortung Ihrer Frage muß man Burckhardts Ängste einbeziehen und seine ständige Reflexion auf sich selbst, seine eigenen Möglichkeiten und seine eigenen Ziele. In all seiner Feinfühligkeit und Phantasie lebte er ja ein Leben voller innerer Tücken. Das könnte vielleicht eine Erklärung sein.

Jedenfalls wollte er ein breites gebildetes Publikum erreichen, nicht unbedingt seine Fachkollegen (was dem Niveau seiner Ausführungen zugutekam).

Damit wären wir in Berlin angekommen. Den Ruf an die dortige Universität als Nachfolger Leopold von Rankes hat Burckhardt 1872 abgelehnt. Über die «viri doctissimi», zu denen er Gelehrte wie Theodor Mommsen zählte, hat er gespottet. Mommsen und Burckhardt waren fast gleich alt. Am 30. November 2017 erinnert man sich des 200. Geburtstags von Mommsen, am 25. Mai 2018 wird Burckhardt gefeiert. Fast wären beide sich begegnet, als Mommsen 1852 als politischer Flüchtling nach Zürich kam, um an der noch jungen Universität Römisches Recht zu lehren …

… Mommsen war allerdings gerade nach Breslau gegangen, als

Burckhardt 1855 an das Eidgenössische Polytechnikum in Zürich kam. Aber auch wenn sich die Gelegenheit geboten hätte, Burckhardt hätte sie nicht gesucht, wie sein Biograph Werner Kaegi schreibt, und das finde ich nicht falsch. Mommsen selbst hatte eine Menge Einwände gegen die deutschen Emigranten in Zürich, und Burckhardt hatte dieselben Einwände, nur schloß er Mommsen in sie vermutlich mit ein. Burckhardt ist damals offener und suchender als Mommsen gewesen, welcher ganz klar wußte, was er wollte, vor allem nämlich das lateinische Inschriftencorpus zustande bringen. Burckhardt dagegen ließ sich zunächst eher treiben, um sich so verschiedenen Gegenständen wie dem *Cicerone* und der *Kultur der Renaissance*, schließlich der *Griechischen Kulturgeschichte* und den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* zu widmen.

Bleiben wir beim Vergleich der beiden Biographien: Wo sehen Sie weitere Unterschiede, wo vielleicht auch Gemeinsamkeiten?

Die beiden unterscheiden sich in ihrer Geschichtsschreibung grundsätzlich, um damit zu beginnen. Mommsen schrieb eine *Römische Geschichte* vom Anfang bis ins Jahr 46 v. Chr., womit ja aber der Endpunkt ursprünglich nicht gesetzt sein sollte. Er schrieb sie in jungen Jahren, mit unbändigem Temperament. Und seine Geschichte hatte, zumindest soweit er sie brachte, ein politisches Telos: die Einigung Italiens, die Bildung des Reiches, Caesar. Burckhardt dagegen legte mit seiner *Griechischen Kulturgeschichte* Schnitte in die Griechenheit hinein; dabei entstand zwar am Ende ein Ganzes, aber es ist eben keine zielgerichtete Geschichte, so sehr ihm klar war, was die Griechen für die Heraufführung der modernen Welt bedeuteten (und, einigen seiner Formulierungen zufolge, geradezu hatten erbringen müssen).

Dann stürzte sich Mommsen in die Epigraphik und in tausend Einzelheiten. Zwar überwand er die kleinteilige Wissenschaft nochmals im *Römischen Staatsrecht* und im *Strafrecht*. Damit schuf er zwar ein imposantes Gebäude, aber im übrigen verlor er sich in Einzelforschung und Großprojekten (organisierte die Wissenschaft, woran Burckhardt nicht im Traum gedacht hätte). Mommsen schickte Leute aus, belästigte andere, indem er sie aufforderte, Inschriften zu kopieren, eine Handschrift zu kollati-

onieren und dergleichen mehr. Er waltete wie ein Generalstabschef – so ist ja damals schon gesagt worden. Burckhardt war und blieb dagegen ein Basler Einzelgänger. Ich glaube nicht, daß er je einen anderen für sich hat arbeiten lassen. Er hat alles selbst gemacht, aber eben stets konzentriert auf das, was ihm wichtig war.

Doch wie sieht das Erbe von Mommsen und Burckhardt aus? Was ist uns wichtig? Der forschende Spezialist, der (auch) die Wissenschaft organisiert, oder der Einzelgänger und gebildete Dilettant, der Geschichte für ein breites Publikum schreibt?
Ich sehe da keine Alternative. Man braucht beides. Und eigentlich braucht auch eins das andere. Nur kommen sie nicht so leicht zueinander. Spezialisten haben zumeist wenig Verständnis für Historiographen (wenn man jedenfalls mehr darunter versteht als die Hersteller der didaktischen Überblicke, welche heutzutage überall sprießen). Und Historiographen verzweifeln in gewissem Sinne an den Spezialisten. Sie können sich einfach nicht überall auf sie einlassen (was sie dann unter Umständen belastet, vielleicht gar schüchtern macht). Nach Alfred Heuß betrachtet man Geschichtsschreibung gern als «wissenschaftliche Mitteilung niederen Grades».[6] Ganz im Gegenteil sei sie (wenn sie anspruchsvoll ist) eine besondere wissenschaftliche Leistung, weil vieles sich erst in der Synthese erschließe. Das kann man nur unterstreichen. Es ist merkwürdig, aber Historiker (und nicht nur Philologen) können Herodot, Thukydides, Polybios, Tacitus und wie die antiken Geschichtsschreiber alle heißen, in vielen Abhandlungen untersuchen. An moderner Historiographie aber können sie höchstens herummäkeln und Einzelheiten aufspießen, aber ein Urteil darüber, ob in einer historischen Darstellung etwa das Ganze einer Epoche oder einer Ordnung gut erfaßt ist, haben sie normalerweise nicht. Das interessiert sie auch nicht. Hier klafft also eine große Lücke zwischen dem einen und dem andern.

Die Editionen und Untersuchungen, die der Spezialist Mommsen vorgelegt hat, sind nach wie vor für die altertumswissenschaftlichen Spezialisten einschlägig. Auch die heutigen Althistoriker arbeiten sich

6 Vgl. Alfred Heuß: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Stuttgart 1995, S. 2251.

weiter an ihnen ab. Der Generalist Burckhardt hat hingegen weit über das eigentliche Fach hinaus gewirkt. Was bleibt von beiden?
Mommsens Erbe lebt in der historischen Wissenschaft weiter. Seine Geschichte hat zwar außerordentlich große Publikumserfolge gehabt (und ihm den Literaturnobelpreis gebracht), man bekam sie zur Konfirmation geschenkt, ein Fundus von Kenntnissen über römische Geschichte ist daraus hervorgegangen. Aber sie spielt heute kaum mehr eine Rolle. Anders das *Staatsrecht* und das *Strafrecht* und all die Impulse, die von seiner Arbeit noch heute fortwirken.

Um die Popularität der *Griechischen Kulturgeschichte* steht es heute kaum besser als um Mommsens *Römische Geschichte*. Doch von den Erkenntnissen, Vermutungen, Andeutungen, die darin aufgehoben sind, sollten nach meinem Urteil noch vielerlei Anstöße ausgehen.

Burckhardts Werke sind im 20. Jahrhundert in ganz unterschiedlichen kulturellen Räumen immer wieder neu gelesen und neu entdeckt worden. Warum war dies so? Hängt dies vielleicht damit zusammen, daß sich Burckhardt von Beginn an für Übergangsepochen und Umbruchszeiten interessierte? Ich denke natürlich an seinen *Constantin*, der den vielgestaltigen Übergang von der Antike zum Mittelalter behandelt, aber auch an *Die Kultur der Renaissance in Italien*, die den Aufbruch in die Moderne zum Thema hat. Auch in seinen Vorlesungen und Vorträgen wird dies deutlich. Es scheint mir, als berge die Beschreibung dieser komplexen Transformationen gerade für Leser ein ungeheures Potential, die sich selbst in einer geschichtlichen Übergangsperiode befinden und nach Antworten auf die neuen Herausforderungen suchen.
Man könnte hier sein Krisenkapitel in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* anschließen. Aber wohl auch manche Bemerkung über den Ablauf selber. Ich erinnere an seine wunderschöne Formulierung von 1867: «Wir möchten gern die Welle kennen, auf welcher wir im Ozean treiben, allein wir sind diese Welle selbst.»[7]

Aber erkennt der Leser sich nicht nur in den Krisen wieder, sondern auch in der Offenheit des beschriebenen Wandels, der ganz verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten einschließt? Wer die Wahrheit ge-

7 Jacob Burckhardt: Geschichte des Revolutionszeitalters, hg. v. Wolfgang Hardtwig et al., JBW 28, München/Basel 2009, S.8.

pachtet hat, greift nicht zu Burckhardt. Der Basler Historiker bleibt die Lektüre für die Suchenden.

Dem kann ich nur zustimmen. Burckhardt selbst ist auch immer ein Suchender gewesen, dem auch bewußt war, daß Darstellungen von solcher Komplexität im Grunde nie fertig sind, auch wenn irgendwann ein Verleger einem das Manuskript aus den Händen nimmt und es veröffentlicht. Ich nehme an, Mommsen glaubte fertig zu sein, als er das *Staatsrecht* zu Ende geschrieben hatte. Die meisten anderen Arbeiten sind irgendwann fertig, auch wenn der eine oder andere natürlich wieder über dieselben Dinge nachdenkt, aber das ist etwas anderes, als sozusagen die ganze Welt nochmals im Kopf hin und her zu bewegen. Für Burckhardt ist das Jahr 1868 offenbar eine Zäsur, da ist er genau fünfzig Jahre, dann sicher der Deutsch-Französische Krieg. In dieser Zeit fängt vieles noch einmal neu bei ihm an. Er ist in seinen wichtigen Forschungen, und zwar gerade in denen, die er dann nicht mehr publiziert (wie seine *Griechische Kulturgeschichte*), eigentlich ein Mann der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Aufbruchsstimmung der Liberalen, an der Burckhardt kurzfristig teilhatte, prägte den Basler bald nicht mehr, während Mommsen den Idealen der 1848er Revolution bis ins Alter treu blieb.

Heute ist die Historisierung und Musealisierung Burckhardts im vollen Gange. Die kritischen Stimmen sind zahlreicher geworden. Gerade in jüngerer Zeit wurde versucht, dem Basler Historiker antisemitische Vorurteile und antihumanistische Tendenzen nachzuweisen. Burckhardt, der Generalist, wird zum Opfer der Spezialisten. Ist dieser Entwicklung entgegenzuwirken?

Aber ja, und zwar mit Nachdruck! Ich finde, man sollte Gelehrte und Schriftsteller nach ihren Stärken beurteilen und die vor allem nutzen, um von ihnen zu lernen. Übrigens sollte man bei Burckhardt nicht vergessen, daß sein Auge in ganz ungewöhnlicher Weise stets auch auf die Opfer, die Leidenden der Geschichte gerichtet ist, die unter Umständen hohen Kosten, die von denen zu erlegen waren. Immer wieder beschwört er das Unglück, das erlitten werden mußte.

Daß man ihm nachträglich einige Leviten liest, mag ja recht sein. Wenn ich mich auch manchmal frage, was wir von all dem

Fußvolk der Aufarbeitungskonformisten zu erwarten hätten, wenn wieder einmal eine Diktatur oder gar eine totalitäre käme. Ich habe noch zwei davon wachen Sinnes erlebt. Aber lassen wir das.

Wenn man sich Burckhardts Existenz vorstellt, diese Augen, diesen Blick, seine Lebensumstände, und wenn man seine eigene Zeit lange genug erlebt hat, tja, dann beschleicht einen, wenn man manche Kritiker liest, bisweilen das Gefühl, daß da ein Hund sein Bein hebt. Statt an diese Statuen zu pinkeln, täte man besser daran, von ihnen zu lernen und sie als das zu nehmen, was sie wirklich waren, nämlich große Männer.

Es ist merkwürdig, daß Burckhardt in seinen Briefen an Friedrich von Preen ununterbrochen Prognosen macht, wobei man sagen kann, daß er meistens seine Ängste äußerte, die er aber als Voraussagen vortrug. Wenn man aber seine Schriften anschaut, ist er immer höchst kritisch gegen alle Prognosen. Er ist offensichtlich in einem extremen Ausmaß Zeitgenosse, weil er seine Zeit ganz und gar wahrnimmt, sich Rechenschaft darüber ablegt, und das heißt, zugleich daran denkt, wie es weitergeht. Er steht wirklich mit beiden Beinen in seiner eigenen Zeit und weiß, was alles Geschichte ist und ausmacht, weiß, woher Gefahren drohen, weiß, wie wenig irgendetwas vorauszusehen ist, und daraus nährt er auch seine Wissenschaft. Also insofern, glaube ich, ist Geschichte selten so erfahren worden wie bei diesem Mann.

Das Gespräch führte Stefan Rebenich.

Bildnachweis:
Abb. 1: Privates Archiv von Christian Meier.

Essay

Ulrich Raulff

Die Amsel

Zur Phänomenologie der Gartenoper

«Das Jahr 1914 brachte nichts wesentlich Neues». Der lakonische Satz erinnert an den Titel eines Romans über den Ersten Weltkrieg. Tatsächlich entstammt er einem Text über den *Amselgesang und seine Beziehung zu unserer Musik* aus dem Jahr 1919. Die Verfasser berichten über das Werden und Wandern zweier Amselgesänge, die sie als das «Frühlingslied» und das «Sehnsuchtslied» bezeichnen.[1] Sie verfolgen deren kompositorische Ausarbeitung, melodische Verbesserung und Überlieferung von einer Amselgeneration zur nächsten über einen Zeitraum von sieben Jahren, 1912 bis 1918. Und wirklich bringt unter den Amseln von Lohr, ihrem Beobachtungsgebiet, das Jahr 1914 wenig Neues. Für die Amselwelt von Unterfranken bleibt der Erste Weltkrieg eine ferne, für die Werkgenese ihres Liedguts ephemere Episode. Ja, es scheint, als hätten die Amseln in der Heimat nie besser gesungen als zur Zeit der heftigsten Gefechte an der Front: Viele besonders schöne Beispiele für virtuosen Amselschlag, die der Komponist und Amateurornithologe Heinz Tiessen sammelt und 1952 veröffentlicht, stammen aus den Jahren des Ersten Weltkriegs.[2]

Freilich könnte dieses Phänomen weniger der antizyklischen Qualität des Amselgesangs als der zunehmenden Intensität seiner Erforschung geschuldet sein. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlebt die Amselforschung in Deutschland einen nie gekannten Höhepunkt. Wobei mit Amselforschung nicht die ornithologische Rundumerforschung dieser Vogelart gemeint ist, sondern eine bestimmte Phase in der Betrachtung ihres Gesangs, genauer gesagt seine Beschreibung als musikalisches und musikologi-

1 Vgl. Cornel Schmitt und Hans Stadler: Der Amselgesang und seine Beziehung zu unsrer Musik, in: 49. Bericht der Senckenbergischen Naturforschenden Gesllschaft, Frankfurt/M. 1919, S. 152–178, hier S. 157 u. S. 158.

2 Heinz Tiessen: Musik der Natur, Freiburg 1953, S. 59.

sches Phänomen. Diese setzt, soweit absehbar, kurz nach der Mitte des 19. Jahrhunderts ein und erstreckt sich bis in die Mitte des zwanzigsten; danach ändern sich Methoden und Parameter.

Im selben Zeitraum eines knappen Jahrhunderts vollzieht sich auch eine Metamorphose der Amsel selbst: Vom scheuen Waldvogel wird sie zum frechen Bewohner städtischer Gärten und Parks. Amseln, so der Zoologe Cord Riechelmann, «stammen ursprünglich aus den dunkelsten Biotopen feuchter, unterholzreicher Wälder».[3] Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts begannen sie sich vorsichtig den Städten zu nähern, um endlich zum «dreisten Gartenvogel» (Cord Riechelmann) und Stadtindianer zu werden. Wie ein schwarzer Schatten folgte die Amsel der landflüchtigen Menschenpopulation auf ihrem Weg in die Städte. Die Zoologen mit den musikalischen Ohren wurden auf die Amsel nicht deshalb aufmerksam, weil sie neuerdings kräftiger oder schöner vorgetragen hätte, sondern weil sie jetzt vor dem Fenster ihres Arbeitszimmers sang.

Ein Zeugnis der frühen Amselforschung spiegelt diese Entwicklung wider. In einem Aufsatz «Ueber Vogelstimmen»[4] aus dem Jahr 1871 hält der Autor, ein Professor Oppel aus Frankfurt am Main, neben seinen Notationen von Amselschlägen aus den vierziger, fünfziger und sechziger Jahren auch immer den Ort der jeweiligen Aufzeichnung fest: «Westl. Stadtwald», liest man da, «beim Hause, östl. Vorstadt», «vor dem Fenster im Garten», «städt. Anlagen», «bei Seckbach», «Sachsenhäuser Berg», «Rödelheim» und immer wieder «im Garten».[5]

Die Beweisabsicht des Autors geht dahin, die Verwandtschaft des Amselgesangs mit der menschlichen Musik darzutun. In den sechziger Jahren ist es in populären Blättern wie der *Gartenlaube* zu einer Diskussion darüber gekommen, ob man den Gesang der Vögel besser in Silben- oder in Notenschrift wiedergibt. Oppel ist ersichtlich ein Vertreter der Notenschrift. Der Gesang des Vogels, so schreibt er, sei «im wahren Sinne des Wortes ein Lied, eine Melodie».[6] Dass er sich «den Systemen … unserer Musik … einordnen» und in Notenschrift übertragen lasse, habe seinen Grund in der «Treppengestalt» seiner Melodie: «Die Toncurve … hat bei diesem Vogel mehr etwas treppen- oder terassenförmiges; während sie bei den meisten andern eher einer mehr oder minder un-

3 Cord Riechelmann: Was singen die Amseln?, in: taz vom 10. 4. 2004, S. 17.

4 J. Oppel: Ueber Vogelstimmen, insbesondere Kukuksruf und Amselschlag, in: Der Zoologische Garten XI, 2/1871.

5 Ebd., S. 45 ff.

6 Ebd., S. 42.

regelmässigen Wellenlinie von mannichfach gewundenen Formen gleicht, die Töne stetig in einander überfliessen…».[7] Mit anderen Worten, die Amsel verhält sich musikalisch nicht wie ein im Zwischentonreich kurvender Orientale, vielmehr folgt sie unserer musikalischen Leitkultur. Deshalb lässt sich ihr Gesang, von kleinen Resten problematischen Geräuschmaterials abgesehen, in der uns geläufigen Notenschrift wiedergeben.

Operation gelungen: Der Vogel ist zum Objekt der Musikwissenschaft promoviert. Das geschieht ihm freilich nicht zum ersten Mal. In seiner 1650 veröffentlichten Schrift *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni* geht Athanasius Kircher auf die Musik der Vögel ein und zeichnet ihre Gesänge in Noten auf. Eine Darstellung aus dem ersten Buch der *Musurgia*[8] gibt in der oberen Hälfte des Blattes den Gesang einer Nachtigall in Notenschrift wieder, darunter den von Hahn, Huhn, Kuckuck, Wachtel und Papagei. Sieht man von der Verwendung einzelner Motive des Vogelgesangs in musikalischen Manuskripten des Barock ab, sollte Kircher für anderthalb Jahrhunderte ein einsamer Pionier bleiben: Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts folgte der französische Naturforscher François Levaillant seinem Beispiel und gab in seiner *Histoire naturelle des oiseaux d'Afrique* (1799–1802) die Gesänge einiger afrikanischer Vögel in Notenschrift wieder.

Anders der deutsche Herausgeber von Levaillants *Naturgeschichte der afrikanischen Vögel*, Johann Matthäus Bechstein. Der Begründer der deutschen Forstwirtschaft, Insektologie und Ornithologie denkt nicht daran, den Gesang der Vögel so aufzuzeichnen, wie ein Musiker dies täte. An der Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert zitieren Bechsteins Darstellungen des Amselgesangs immer noch den Märchenton volkstümlicher Naturbeobachtung. Die Singdrossel, eine Verwandte der Amsel, sei einer jener Vögel, die durch ihren Gesang die Wälder belebten: «In Thüringen findet man folgende Worte in ihrem Gesange … : David, David! Drei Nösel für eine Kanne – Prosit, prosit! Kottenhans, Kuhdieb, Kuhdieb! Wenn sie Kuhdieb sagt, so wird sie für einen vorzüglich schönen Vogel gehalten.»[9] Und in seiner späteren *Naturgeschichte der Stubenthiere* heißt es von der Schwarzdrossel oder Amsel: «Der Gesang des Männchens ist melodieenreich, hat einige tiefe, starke Nachtigallenstrophen, die aber freylich mit einigen hohen

7 Ebd.

8 Vgl. Athanasius Kircher: Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni, Rom 1650, hier die Tafel nach S. 30.

kreischenden abwechseln; und ehe es seinen Gesang anfängt, ruft es allezeit erst etlichemal laut David, Hanß David!»[10]

War es ein Märchenton, den Bechstein im Reich der Singvögel vernahm? Oder doch eher ein Gotteslob aus zarter Kehle? Wie so viele aus ärmeren Schichten kommende Schüler, die zu Naturforschern wurden, hatte auch Bechstein zuerst Theologie studiert. Es mag kein Zufall sein, dass sich unter den Ornithologen, man denke an Christian Ludwig Brehm, den Vater des berühmten Naturforschers, auffallend viele protestantische Pfarrer finden. Es wird kaum daran gelegen haben, dass die Vögel dem Himmel näher waren als die Irdischen; dieser Einsicht waren auch Katholiken fähig. War Theologie das erste Fach, das für den sozialen Aufsteiger in Reichweite kam, so war Ornithologie die nächstgelegene Naturwissenschaft: Sie ließ sich unmittelbar vor der Haustür oder im Pfarrgarten ausüben, bedenkt man den damaligen Reichtum an Arten und Exemplaren von Vögeln in Mitteleuropa.[11] Viele Pfarrer mit naturwissenschaftlicher Inklination botanisierten oder betrieben Bienenzucht und Vogelkunde – heute würde man von «partizipativer Forschung» sprechen.

Die geistige Nähe von Pfarrhaus und Vogelwarte mag freilich auch in der Bedeutung gründen, die Musik und Gesang im Protestantismus besaßen – eine Tradition, die auf Luther zurückging und das protestantische Pfarrhaus zur «bevorzugten Pflegestätte der Künste des Ohres, Musik und Dichtung»[12] werden ließ. Auch dies könnte ein Grund dafür gewesen sein, dass im protestantischen Pfarrhaus nicht nur die Wiege der neueren deutschen Literatur, sondern auch die der Ornithologie stand.

In der Amselforschung, wie sie sich um 1900 etabliert hat, haben die Musikwissenschaftler den Taktstock fest in der Hand. Nichts beschäftigt sie mehr als die Frage nach den *negotiations* zwischen menschlichen und tierischen Musikern: Wer hat was von wem übernommen? Dass nach den Komponisten des Barock auch Mozart, Beethoven, Wagner, Liszt und Bruckner sich von den Gesängen der Vögel hatten inspirieren lassen, dass sie Amsel-, Finken-, Kuckucks- und Nachtigallenmotive übernommen hatten, war bekannt. Aber wie viel hatten die Vögel aus ihrer tönenden Umgebung aufgenommen und sich zu eigen gemacht? Pfiffen die Vögel, wie Philipp George im Augustheft der *Neuen*

9 Johann Matthäus Bechstein: Gemeinnützige Naturgeschichte Deutschlands, Bd. 4: Singvögel, Leipzig 1795, S. 203.

10 Ders.: Naturgeschichte der Stubenthiere, Bd. 1: Die Stubenvögel, Gotha 1812, S. 498.

11 Vgl. Peter Berthold: Unsere Vögel. Warum wir sie brauchen und wie wir sie schützen können, Berlin 2017, S. 19 ff.

12 Oskar Söhngen: Die Musik im evengelischen Pfarrhaus, in: Martin Greiffenhagen (Hg.): Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 295–310, hier S. 300.

Musikzeitung 1914 behauptete, wie das deutsche Heer auf dem Marsch nach Paris? «Der Charakter der Melodien», hieß es da, sei «fast durchweg heiter, frisch im Tempo und … deutschvolkstümlich. (…) Motive mit Triolen lauten überaus frisch und keck, gemahnen an 6/8-Marschtempo und regen unwillkürlich zu marschähnlicher Fortentwicklung an … Mehrmals wurde ein Ruf … notiert, der sich wie ein Kavallerieangriffssignal anhörte.»[13]

«Man ist so leicht geneigt», schreiben Cornel Schmitt und Hans Stadler fünf Jahre später, nach dem Rückzug aus den Gräben an der Somme, «gerade beim Amselgesang vieles hineinzuhören.»[14]

Aber auch die Skeptiker konnten nicht umhin zuzugeben, dass die Amsel nicht bloß andere Vögel, Tiere und Geräusche imitierte. Dies taten ja auch minder begabte Vögel wie Waldrotschwanz und Blaukehlchen. Aufgrund ihrer Musikalität brachte es die Amsel auch als Stimmen- und Geräuschimitator zu besonderer Exzellenz. So zitierten Schmitt und Stadler den Fall der Frankfurter Eisenbahnverwaltung, die im Frühjahr 1914 nach Straßenjungs fahndete, die vermeintlich die Pfiffe des Personals nachgeahmt und den Rangierbetrieb ins Chaos gestürzt hatten: «Endlich wurden die Übeltäter entdeckt: es waren Amseln. Ihre Meisterschaft ging … so weit, daß sie verstanden, getreu verschiedene Eigentümlichkeiten nachzuahmen, die das Personal beim Pfeifen sich angewöhnt hatte.»[15]

Mühelos hält die Kunst der Amseln mit der Entwicklung des technischen Zeitalters Schritt. Waren es im 19. Jahrhundert die Schnalzlaute der Kutscher und im 20. die Pfiffe der Eisenbahner, so sind es heute die Klingeltöne der Handys und Elektrowecker, mit denen Amselmännchen ihre weiblichen Partner unterhalten. Freilich beschränkt sich das Repertoire der musikalisch Hochbegabten nicht auf das Nachpfeifen von Klingeltönen und Sirenen. Gartenamseln, die häufig mit klassischer Musik, Jazz oder Pop beschallt werden, nehmen Teile davon in ihr Repertoire auf und bauen Motive von Mozart oder Bebop-Läufe in ihre Strophen ein. Manche Ornithologen wagen deshalb die Vermutung, dass die Amseln, statt Objekte menschlicher Projektion zu sein, umgekehrt die Hörgewohnheiten der Menschen bedienen: Sie fragen sich, «ob der tonale Aufbau der Strophen ‹nicht im Kern menschlichen Ursprungs› und eine Folge der Landflucht ist».[16]

13 Philipp George: Die Amsel. Eine ornithologisch-musikalische Plauderei, in: Neue Musik-Zeitung, XXXV. Jg., Heft 22, 1914, S. 431–434, hier S. 432.

14 Schmitt und Stadler: Der Amselgesang, S. 165.

15 Ebd., S. 172.

16 Riechelmann: Was singen die Amseln?

Ein derart radikaler Kulturalismus steht in schroffem Gegensatz zu älteren Auffassungen, die im reichen Repertoire der Amselschläge einen «natürliche(n) Schatz der Emanationen des ewigen Weltgeistes»[17] erblickten oder in der Fülle und historischen Tiefe des von Amseln generierten Wohllauts den geheimnisvollen Ursprung, die «Uranfänge der Musik»[18] lokalisierten. Auch der klassischen Opposition von Nachtigall und Amsel, deren Anhänger einander bekämpfen wie Fanclubs rivalisierender Bundesligisten, unterlegte Tiessen eine mythische Interpretation. Dabei gehören die beiden Virtuosen gar nicht derselben Liga an; die Nachtigall nämlich sieht Tiessen unter den ausführenden Künstlern, während die Amsel zu den schöpferischen gehöre: «In der Musikkammer der Vögel gehört die Nachtigall zur Fachgruppe der Gesangssolisten, die Amsel … zu den Komponisten.»[19] Die Amsel sei der «musikalisch höchstentwickelte Singvogel» und verfüge – wie der komponierende Mensch – über eine unerschöpfliche musikalische Phantasie. Deshalb rechtfertige sie sogar «eine Art künstlerischer Kritik».[20] Damit ist in der Tat ein Gipfel der Kunst erreicht: Der Vogel verdient Kritik!

Der Divergenz der musikalischen Vermögen entspricht ihre unterschiedliche Verbundenheit mit dem Tageslicht. Die Nachtigall, ihr Name sagt es, ist die Primadonna der Nacht. Während ihr Gesang die Nacht weiter vertieft und gleichsam *nächtlicher* werden lässt, ist die Amsel eine Anbeterin des Lichts, die bereits eine Stunde vor Sonnenaufgang zu singen beginnt und abends von hohen Wipfeln und Firsten dem schwindenden Licht nachruft. Man ahnt, welches Götter-Brüderpaar sich hinter den beiden Singvögeln verbirgt, wenn Tiessen dem Schlag der Nachtigall bescheinigt, er sei «völlig auf erotische Leidenschaft und … Zauber der Liebesnacht abgestimmt», wohingegen sich «die Tongebung der Amsel innerhalb einer objektiven apollinischen Anmut» halte.[21]

Die Amselforschung um 1900 ist noch bereit zuzugeben, dass nicht alle Elemente des Amselgesangs sich bündig in Notenschrift übertragen lassen. Tatsächlich bringen Amseln oft in ihren Strophen, vorzugsweise an deren Ende, atonales Geräuschmaterial unter, das für den nach Gehör aufzeichnenden Ornithologen schwer fasslich ist. Fünfzig Jahre später war ein neues Auf-

17 George: Die Amsel, S. 433.

18 Tiessen: Musik der Natur, S. 102.

19 Ebd., S. 17.

20 Ebd., S. 22 f.

21 Ebd., S. 46.

schreibsystem in der Lage, die störenden Reste zu integrieren. Der Komponist Tiessen hatte die Grenzen des tonalen Systems hinter sich gelassen; sein Ohr war an der Atonalität geschult. Die Amsel nach Schönberg und Webern konnte andere Stücke komponieren und singen als ihre spätromantische Schwester um die Jahrhundertwende. Und dabei hatte die Stunde von John Cage noch nicht geschlagen.

Gemeinsam ist den Musikethnologen der Vogelwelt, ob sie nun Zeitgenossen von Wagner oder von Adorno sind, ihr Interesse an dem musikalischen Ausbildungsbetrieb, den eine Amselgeneration nach der anderen in den Gärten und Stadtwäldern von Frankfurt, Leipzig und Königsberg organisiert. Besonderes Lob findet der Fleiß, mit dem die Zöglinge der «Amselsingschule» (George) sich ihr musikalisches Rüstzeug erarbeiten: «Wir hörten Jungvögel halbe Stunden lang fast ohne Pause üben, manchmal mit einer wahnsinnigen Hast, als wollten sie Mitbewerber ausschalten, mit einem Eifer, vorbildlich für menschliche Musikschüler, bis die Stimme heiser war.»[22] Hatte nicht schon Brehm von einem gefangenen Vogel gewusst, der stundenlang sang, bis er endlich, restlos erschöpft, tot von der Stange fiel?

Aber nicht nur der Amselknabe müht sich redlich, auch die erwachsene Amsel wird nicht müde, ihren Gesang zu verbessern und ihre Stücke zu verfeinern. Häufig steht am Anfang ihres Bemühens ein einfacher Dreiklang, bevorzugt in C-Dur, der dann rhythmisch und melodisch kapriziös, über Harmoniewechsel und immer neue Variationen zum vollständigen Motiv ausgebaut und zum Strophensatz erweitert wird. Tiessen hat das «Werden eines Amselmotivs» beschrieben, das er im April 1915 erlebte. Auf einer Wanderung um einen Talkessel, in dem eine Amsel übte, konnte er den musizierenden Vogel stundenlang belauschen. Nachdem die Amsel anfangs unsicher mit zwei kurzen Motiven gespielt hatte, fuhr sie fort «unermüdlich und gewissenhaft» zu probieren und zu variieren, bis sie endlich ihren Zuhörer mit der voll ausgearbeiteten und zur Konzertreife gediehenen Strophe begeistern konnte: «Aus ihren schüchternen Teilmotiven hatte sie ein plastisches Ganzes organisch zurechtgemeißelt.»[23]

Während Tiessen in der Kompositions- und Gesangsklasse der Amseln ausschließlich Solisten wahrnimmt, erleben Cornel

22 George: Die Amsel, S. 170.

23 Tiessen: Musik der Natur, S. 83.

Schmitt und Hans Stadler die Amselwälder Unterfrankens als eine Welt des musikalischen Mundraubs. Kaum hat eine der begabteren Amseln ein gelungenes Stück mit schönem Triolenmotiv und Trillerpfiff ausgearbeitet, greift schon die Konkurrenz zu: «Selbstverständlich stürzten sich die Amseln der nächsten wie der weiteren Umgebung auf diese neue Mode; so mußte es kommen, daß im nächsten Jahr auch dieses Thema wieder Gemeingut wurde.»[24] Der Amselgesang scheint, so die Autoren, «nichts bleibendes» zu sein, sondern «vermutlich einem fortgesetzten Wechsel» zu unterliegen.[25] Dafür spricht auch die schon früh beobachtete Verschiedenheit der Dialekte, die nicht nur den Gesang der Amseln prägt, sondern auch den anderer Vögel wie etwa der Nachtigallen: «Diejenigen von Salesl an der Oberelbe singen etwas anders als die Leipziger Nachtigallen, und diese wieder etwas anders als die am Niederrhein, wenngleich alle natürlich echt nachtigallisch singen.»[26]

Die Naturkunde unserer Tage ist keineswegs unmusikalisch geworden. Im Gegenteil, der Gesang der Vögel gehört zu den von Zoologie und Neurologie am stärksten beforschten Feldern. Allerdings betont die gegenwärtige Ornithologie weniger die kompositorischen und artistischen als vielmehr die agonalen Motive der Sänger. «Amselhähne», schreibt Cord Riechelmann, «verfolgen die Gesänge ihrer benachbarten Rivalen sehr genau. Wenn man zwei in unmittelbarer Nachbarschaft singenden Hähnen länger zuhört, kann man mit ziemlicher Sicherheit ein Phänomen beobachten, das … bei Amseln … zuerst beschrieben wurde. Ein Motiv oder auch eine ganze Strophe wechselt gleich klingend von einem Sänger zum anderen. Das heißt, einer kontert den Gesang des anderen mit derselben Tonfolge. (…) Wo besonders viele Amseln sehr dicht nebeneinander singen, kann man … frühmorgens hören, wie eine Strophe eine ganze Straße ‹hochwandert› und wieder zurück gesungen wird, von ungefähr zehn verschiedenen Hähnen.»[27]

Wo man singt, da lass dich ruhig nieder, böse Tiere haben keine Lieder: Dass diese Rechnung ohne den Amselhahn gemacht wurde, gehört zu den Evidenzen der heutigen Ornithologie. Die zauberhaften Sänger, von denen sich ein elegischer Zuhörer wie Botho Strauß gern zu früher Stunde den Tag verzaubern lässt,[28]

24 Schmitt und Stadler: Der Amselgesang, S. 158.

25 Ebd., S. 162.

26 Bernhard Hoffmann: Kunst und Vogelgesang in ihren wechselseitigen Beziehungen vom naturwissenschaftlich-musikalischen Standpunkte beleuchtet, Leipzig 1908, S. 22.

27 Riechelmann: Was singen die Amseln?

28 Vgl. Botho Strauß: Niemand anderes, München 1987, S. 174.

können in ihren Revierkämpfen zu echten Furien werden: «Die kämpfenden Amseln», schreibt Josef Reichholf, «sind meistens … Männchen mit intensiv gelben … Schnäbeln. Sie geraten so sehr in Rage, dass nach den Kämpfen auch gelbe Krokusse daran glauben müssen. Die Amseln reißen diese in ihrer Wut aus und schleudern sie zur Seite.»[29] Amselforschung, so viel dürfte klar sein, ist nichts für empfindsame Gemüter. «Mehr Prügel als Flügel» hieß es bei Beckett.[30]

Das eigentliche Medium freilich, in dem sich der Agon der Amseln und der Nachtigallen realisiert, ist der Gesang. Neben den morgendlichen Chorusgesängen, bei denen sämtliche Männchen einer Art gleichzeitig singen, kennt die zeitgenössische Ornithologie auch «gesangliche Duelle»[31] zwischen zwei oder drei Hähnen. Die kollegiale Ordnung will es, dass der eine erst zu singen beginnt, wenn der andere seine Strophe beendet hat. Bei verschärfter Auseinandersetzung fällt jedoch der eine dem anderen ins Wort bzw. in die Strophe. Die Zoologen sprechen von «Kontersingen» und erkennen darin eine Eskalationsstufe territorialer Auseinandersetzung. Ist die politische Krise überwunden und durch friedliche Koexistenz ersetzt, machen die Sängerduelle einem «vokalen Matching» von Frage- und Antwortstrophen und einem «gelassen wirkenden Gesangsstil» Platz.[32]

Klar ist, dass in den Gesängen der Amsel- und Nachtigallenhähne nicht nur Fragen von Land und Herrschaft, mit Otto Brunner zu sprechen, gestellt und entschieden werden, sondern auch Fragen des Sex und der Paarung. Warum dieser Aufwand, wozu diese musikalischen Höchstleistungen? Erreicht nicht ein Fink mit deutlich schwächerer Performance, von einem Plapperschnabel wie dem Sperling ganz zu schweigen, ebenfalls das Klassenziel der Reproduktion? Nun haben bekanntlich die Götter vor die Fortpflanzung die Werbung gesetzt – die Werbung und ihr erfolgreiches Finale, den Sex. Die große Prämie der Natur. Allerdings evaluieren nicht sämtliche Weibchen männliche Exzellenz nach denselben Maßstäben. Ist es bei Feldlerchen die Ausdauer, mit der die Männchen den kombinierten Biathlon von Steigflug und Gesang absolvieren,[33] so müssen Amsel- und Nachtigallenmännchen durch Variantenreichtum und Virtuosität des Gesangs überzeugen. So die Erklärung des Zoologen, der es naturgemäß

29 Josef H. Reichholf: Ornis. Das Leben der Vögel, München 2014, S. 59.

30 So lautete die ursprüngliche Übersetzung von *More pricks than kicks*. Mittlerweile werden drastischere Fassungen angeboten.

31 Dietmar Todt: Vorsommerliche Inszenierungen in der Berliner Stadtlandschaft: die Gesänge der Nachtigallen, auf der Website «Stare über Berlin» (http://stare.info/katalog), S. 3.

32 Ebd.

33 Vgl. Reichholf: Ornis, S. 59.

vorzieht, die staunenswerte Gipfelhöhe animalischer Prachtentfaltung evolutionär zu erklären, statt ihr ein Bataillesches Prinzip der Verausgabung zu unterlegen.

Die Erforschung der musikalischen Luxusproduktion einzelner Vogelarten hat übrigens zu einer Rehabilitation der Nachtigall geführt. Tatsächlich steht sie der Amsel an musikalischem Einfallsreichtum in nichts nach. Männliche Nachtigallen verfügen über ein Mehrfaches des bei Amselhähnen üblichen Strophenrepertoires und gewähren in störungsfreien Nächten großzügig Überblick über ihre üppigen Kollektionen und ihre elegante Kombinatorik. Überdies weiß die heutige Zoologie, dass nicht alle großen Gesangsvirtuosen der Natur sich durch die Lüfte bewegen: Gesungen wird auch unter der Erde und im Wasser. Die Weltmeere hallen wieder vom Gesang der Wale, und das unermüdliche Pfeifen der Mäuse steht, von der zoologischen Akustik her betrachtet, dem Singen und Sagen der Menschen näher als dies je ein pfeifender Vogel tat: Kafkas singende Maus Josefine steht mit ihrer Kunst nicht länger allein.

Offensichtlich hat sich die Arena als Modell wieder vor das Konservatorium geschoben, der Kampfhahn vor den Komponisten. Wenn uns die agonale Beschreibung der Zoologen von heute plausibler erscheint als die der Musikologen und Amselkritiker von gestern, sagt das vielleicht mehr über uns und unsere Zeit aus als über die Angemessenheit des Beschreibungsmodells. Wie auch immer, die Amsel, die unsere Ohren heute im Morgengrauen hören, ist ein anderer Vogel als der, der im Ersten Weltkrieg in den Wäldern von Lohr und den Stadtgärten von Frankfurt sang. Der Vogel, den man als einen Musiker sui generis, eine Art Heckenmozart oder Vorgartenwagner belauschte und kritisierte, war ein anderes Wesen als die kleine Krawallschachtel, die dem Nachbarn in die Strophe fällt und ihre Wut an Krokussen auslässt. Mit anderen Worten, es ist das Beschreibungssystem, welches das Phänomen des gesangsstarken Vogels als musikalischen, linguistischen, zoologischen oder neurologischen Gegenstand organisiert: So viel Konstruktivismus wird erlaubt sein.

Ein spätromantisches Jahrhundert lang hat das musikologische Beschreibungssystem unseres Kulturbereichs und das zugehörige Aufzeichnungsverfahren, die Notenschrift, die Gesänge der Vögel

als «Musik der Natur» perzipiert und in Schnipseln von Partituren notiert, die aussehen, als stammten sie aus dem Papierkorb einer Kompositionsklasse. Die Analyse derselben Gesänge mithilfe von Frequenzspektrogrammen, «eine Art Notenschreibung für Physiker»,[34] hat sie im Lauf der vergangenen Jahrzehnte in akustische Phänomene verwandelt, von denen man sich fragt, wie allen Ernstes jemand auf die Idee kommen konnte, sie ins tonale Gefüge westlicher Musik, gleichgültig ob vor Schönberg oder danach, eintragen zu können. Vom aggressiven Sozialcharakter, der den Vögeln im selben Zuge zugeschrieben wurde, ganz abgesehen.

Ich gestehe, dass mich solche Wandlungen der Phänomenologie, die auf Wechsel der Beschreibungstechnik zurückgehen, faszinieren. Sie reparieren meinen schütteren Glauben an die schöpferische Kraft der Wissenschaft. Sie bestärken mein Grundvertrauen in ihr natürliches Talent, Geschichten zu erzählen, die man realistisch nennen möchte, wären sie nicht so phantastisch. Weniges von dem, was ich in der schönen Literatur über meine beiden Gewährsleute, die Amsel und die Nachtigall, lese, reicht in seiner Skurrilität und exzentrischen Schönheit an das heran, was die Wissenschaft im technischen Zeitalter aus diesen außerordentlichen Vögeln und ihrer Park- und Gartenoper gemacht hat, gleichgültig, ob sie ihre Gesänge auf fünf Linien notierte oder auf dem Registrierpapier von Spektrographen.

Seit Vivaldi und Rameau hat die europäische Musik den Gesang der Vögel als Anregung und Herausforderung empfunden und die Vögel als volatile Partner im Kompositionsgeschäft begriffen; Athanasius Kircher hat diese Auffassung vonseiten des Gelehrten ratifiziert. Auf der Suche nach der geeigneten Notation für den Gesang der musikalisch Hochbegabten unter ihrer Klientel hat die spätromantische Ornithologie, Abteilung Amselforschung, für ein Jahrhundert wieder entschieden auf die Notenschrift gesetzt. Sie brachte die triumphale Rückkehr der Vögel in die Musikwissenschaft und die Aufnahme der Amsel in die Kompositionsklasse.

Für die gesanglich minder begabten Vögel wie Greifvögel, Schwimmvögel, Papierdrachen und Geier, also praktisch die gesamte Luftflotte jenseits der Singvögel (von denen es im Übrigen nicht wenige bei sehr bescheidenen Pfeif- und Plauderleistungen

34 Thilo Baum: Nachtigallen komponieren ihren Gesang aus Strophen, die sie sich gemerkt haben: Erkennen sie die Melodie?, in: Berliner Zeitung vom 8.1.1997.

belassen), wäre eine Aufzeichnung in Notenschrift sinnlos erschienen. Niemand hätte ihr zänkisches Gemecker, ihre Hup- und Knacklaute oder ihre heiseren Schreie auf der Flöte nachspielen oder auf dem Klavier intonieren wollen. Die Werke der Vogelkunde von Bechstein bis zu den Handbüchern des zeitgenössischen *bird monitoring* halten sich an die Wiedergabe der Vogelrufe in Lautschrift bzw. Silbenschrift. Sensible Autoren von Eduard Mörike bis Rainald Goetz sahen darin wiederum die Aufforderung, die Verlautbarungen der Vögel als eine Art unbekannter Sprache von besonderer poetischer Qualität aufzufassen und gleichsam als Quellcode des Dionysischen aufzuzeichnen.

In *Abfall für alle*, dem *Roman eines Jahres,* erinnert sich Rainald Goetz daran, wie er sich im Frühjahr 1986 als Stipendiat des Literarischen Colloquiums ins Studium der Vogelstimmen vertiefte: «Ich wollte eine Niederschrifts-Form finden für die verschiedenen Vogel-Gesänge und -Laute, in Buchstaben-Gestalt. Wollte immer präziser hören, bis auf den Grund des SPRACHLICHEN, Buchstäblichen eben der Vogelrede. Was erzählen sich die da dauernd?»[35] Rückblickend auf seine Zeit am Wannsee spricht Goetz von einem «speziellen Wahnsinn» und lässt offen, wie weit er mit dem Vorhaben gekommen ist. Der belesene Autor wird gewusst haben, dass er kein neues Projekt verfolgte: Die Übertragung des Vogelgesangs in menschliche Lautzeichen ist ein alter Traum. Auf seine Problematik hat bereits der Psychologe Wilhelm Wundt hingewiesen.[36] Gleichwohl haben es die Ornithologen, von Bechstein angefangen, immer wieder unternommen, den Tierlaut in menschliche Schriftzeichen zu übertragen, und damit den notationsgestützten Verdacht genährt, es handele sich um eine der menschlichen ähnliche Sprache. «Die Vögel», fragt schon Rainer Maria Rilke in seinem letzten Frühjahr 1926, «was rufen sie?»

Das wohl grandioseste Beispiel für eine solche Übertragung hat Johann Matthäus Bechstein geboten, als er den Schlag einer Nachtigall in den Silben einer menschlichen Sprache notierte:

Tiuu tiuu tiuu tiuu,
Spe tui zqua,
Tio tio tio tio tio io tio tix:

35 Rainald Goetz: Abfall für alle. Roman eines Jahres, Frankfurt/M. 1999, S. 154.

36 Vgl. Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie, Band 1, Leipzig 1900, S. 253.

Qutio qutio qutio qutio,
Zquo zquo zquo zquo
Tzü tzü tzü tzü tzü tzü tzü tzü tzü tzi,
Quorror tiu zqua pipiqui.
Zozozoz

Garten die einen Gelehrten auf die anderen hören: Die Philologen lesen nicht die Ornithologen et vice versa. Und so gilt denn wegen «seines» Nachtigallenmanuskripts Mörike bis heute als der Stammvater Abraham des modernen Lautgedichts.

Nach so vielen Transkriptionen von Zoologen und so vielen dichterischen Versuchen, der *Sprache* der Vögel auf den «Grund des Sprachlichen» (Rainald Goetz) zu gehen, bleibt die Frage offen, ob es sich bei ihrem Singen und Pfeifen überhaupt um eine Sprache handelt. Oder sollte das, was uns so wunderbar vor Morgengrauen weckt, vielleicht doch nur eine Art Signalsystem sein, weit entfernt von dem, was wir mit sprachlicher Kommunikation bezeichnen? Lauschen wir einem funktionalen Zeichensystem, das außer Warnung und Werbung nicht viel bedeutet?

Die Vögel, fragt Goetz, was erzählen die sich? Aber müsste die Frage nicht richtiger lauten: *Erzählen* die sich überhaupt etwas? Besitzt ihr Gesang nicht nur Rhythmen und Strophen vergleichbar den Sätzen der menschlichen Sprache, sondern auch eine Semantik ähnlich der unseren, vor deren Hintergrund sich etwas erzählen ließe? Freilich könnte auch eine Pfeifsprache eine Semantik haben, wie Wittgenstein bemerkte,[39] so wie eine wortlose Melodie einen Sinnausdruck haben oder Sinnausdruck sein kann.

Aus der Art und Weise, wie Wittgenstein seine Überlegungen anstellt, ist zu ersehen, dass er das Problem, ob die Vögel tatsächlich eine *Sprache* haben und nicht nur ein wie immer elaboriertes und musikalisch raffiniertes Zeichensystem, an die Zoologen abgibt. Wittgenstein fragt nicht, was die Vögel einander sagen, sondern was ihr Gesang oder ihr Gepfeife *uns sagt*. Vielleicht, so lautet seine Antwort,[40] «sagen» die Vögel gar nichts – aber ihre Melodien «sagen» uns etwas, ob sie uns nun an Richard Strauß oder an Miles Davis erinnern. Und zugleich wissen wir, dass sie nichts sagen, was wir in Worten oder Bildern ausdrücken können. Wir können vielleicht ein musikalisches Thema erkennen, ein Motiv in der Strophe einer Amsel, aber wir können kein verbales Äquivalent dafür finden. Es ist, als sprächen die Vögel in einer Sprache, die uns «etwas sagt», ohne dass wir sie «übersetzen» könnten. So gesehen wäre die Sprache der Vögel eine Art absoluter Fremdsprache: nahe dem Idiom der Poesie und unserer Alltagssprache um das entscheidende Etwas ferner.

39 Vgl. Vom Sprechen und Pfeifen, in: Jan Drehmel und Kristina Jaspers (Hgg.): Wittgenstein-Vorträge. Annäherungen aus Kunst und Wissenschaft, Berlin 2011, S. 34–43.

40 Vgl. ebd., S. 37f.

Denkbild

Daniel Berndt

Schock und Augenzeugenschaft

Zwei Lichtbildvorträge von Armin T. Wegner und Rabih Mroué

Bereits 1927 konstatierte Siegfried Kracauer eine «Flut der Fotos».[1] Paradoxerweise steht der bedrohlich wirkenden Metapher der «Flut» gelegentlich die Klage über einen Bildermangel gegenüber. Dies zumeist dann, wenn Fotografien als Beweismittel fungieren könnten, Aufklärung durch Bilder erhofft wird. Das betrifft Fotografien als Beweismittel für die Aufklärung von Straftaten, besonders aber Kriegsvergehen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, da der diagnostizierte Bildermangel auf Zensurmechanismen, gezieltes Spurenverwischen oder staatliche Bildpolitik hindeutet. «Wenn die Staatsmacht versucht, die Perspektive festzulegen, die dann von den Reportern und Kameramännern bestätigt werden soll», so Judith Butler in ihrer Studie *Raster des Krieges*, «dann ist diese Perspektive innerhalb des Rahmens und als Rahmen Teil der vom Staat aufgezwungenen Interpretation des Krieges. Das Foto ist nicht bloß ein visuelles Bild, das auf seine Interpretation wartet; es interpretiert selbst schon, und das manchmal auch mit Ausübung von Zwang.»[2]

1 Siegfried Kracauer: Die Fotografie (1927), in: Wolfgang Kemp (Hg.): Theorie der Fotografie II. 1912–1945, München 1999, S. 101–112, hier S. 109.

2 Judith Butler: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M./New York 2010, S. 72.

Als historisches Schlüsselereignis für die staatliche Implementierung dieses Zwangs kann der Erste Weltkrieg erachtet werden. Im Verlauf des Krieges wurden Fotografie und Film zum ersten Mal weitläufig als Teil der Kriegsberichterstattung, aber auch für propagandistische Zwecke verwandt. Dadurch unterlag die Produktion von Bildern auf Seiten aller Kriegsparteien bald einer offiziellen Kontrolle, und es zeichnete sich erstmalig deutlich die Relation zwischen einem Übermaß an Bildern und einem Mangel an Beweisen ab. So erließ das deutsche Militär etwa bereits im Dezember 1914 «Anweisungen für Kriegs-Photographen und Kinematographen», in denen einerseits ein positives Bild der deutschen Kriegsführung im Ausland und andererseits die Dokumentation der von feindlichen Armeen begangenen Grausamkeiten und Zerstörungen gefordert wurde.

Dies führte nicht allein dazu, dass Fotografien eingezogen und ihre Veröffentlichung verboten wurde, sondern dass Fotografen und Berichterstatter sich auf Grundlage der Regulierungen zunehmend einer Selbstzensur unterzogen. Im Verlauf des Krieges nahmen die Zensurmaßnahmen, die vor allem die Geheimhaltung militärischer Vorgänge garantieren sollten, weiterhin zu. Sie betrafen schließlich nicht nur die Verbreitung von Pressebildern, sondern auch die Produktion von privaten Aufnahmen.[3] Im Osmanischen Reich, Bündnispartner der Mittelmächte, verhängte das führende Regierungsmitglied General Cemal Pascha im Sommer 1915 gar ein absolutes und bei Vergehen mit der Todesstrafe geahndetes Fotografie-Verbot, das sicherstellen sollte, dass die Weltöffentlichkeit nichts von der Zwangsumsiedlung der Armenier erfuhr, die aufgrund ihrer Brutalität und ihres katastrophalen Ausmaßes als Völkermord in die Geschichte einging.

Einige der wenigen Fotografien, die von diesem Ereignis erhalten geblieben sind, stammen von dem deutschen Schriftsteller Armin T. Wegner. Er präsentierte sie der Öffentlichkeit erstmals am 19. März 1919 in Berlin im Rahmen seines Lichtbildvortrages über die *Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste*,[4] in dem er auch von den Risiken berichtete, denen er sich bei ihrer Herstellung ausgesetzt hatte: «Die Bilder, die ich ihnen zeigen werde, habe ich unter der Gefahr gemacht, vor ein Kriegsgericht gestellt zu werden, und später mit meinen Tagebüchern unter der Leibbinde

3 Stefanie Klamm: Retusche, Zensur und Manipulation. Gedruckte Fotografie im Ersten Weltkrieg, in: Irene Ziehe/ Ulrich Hägele (Hg.): Gedruckte Fotografie. Abbildung, Objekt und mediales Format, Münster 2015, S. 45–55, hier S. 46.

4 Der Vortrag fand im wissenschaftlichen Theater der Berliner «Urania» statt. Wegner hielt den Vortrag im selben Jahr ebenfalls in Breslau und zumindest ein weiteres Mal 1924 in leicht geänderter Fassung in Wien.

5 Armin T. Wegner: Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste. Ein Lichtbildvortrag, hrsg. von Andreas Meier, Göttingen 2011, S. 26.

6 Rabih Mroué: The Pixelated Revolution, in: Fabrications. Image(es), mon amour, [Ausst.-Kat.], Madrid 2013, S. 378–393, hier S. 379.

Abb. 1
Armin T. Wegner in Aleppo, 1915.

versteckt über die Grenze geschmuggelt.»[5] Heute wird die Kontrolle von Bildern und Medien sowie die damit einhergehende strategische Unterschlagung von Informationen weiterhin als bewährtes Repressionsmittel im Verlauf von politischen Konflikten praktiziert. So findet Wegners Aussage über das Fotografieren unter lebensgefährlichen Bedingungen, im Angesicht von Gewalt und politischen Unruhen, gut 100 Jahre später in einer Bemerkung des libanesischen Künstlers, Regisseurs und Dramaturgs Rabih Mroué aus seiner Lecture Performance *A Pixelated Revolution* (2012) seinen zeitgenössischen Nachhall: «It all started with this sentence that I heard by chance: ‹The Syrian protesters are recording their own deaths›.»[6]

Zwischen Wegners und Mroués Vorträgen liegen freilich entscheidende Wechsel der Bildmedien: Der deutsche Literat zeigte während seines Lichtbildvortrages von ihm selbst gefertigte Fotografien als Glasdiapositive, die sich heute in der Sammlung des

Deutschen Literaturarchivs Marbach befinden,[7] während Mroués Lecture Performance von Videoaufnahmen handelt, die Oppositionelle des Assad-Regimes zu Beginn der syrischen Revolution mit Handykameras gefilmt und anschließend auf Plattformen wie Facebook und Youtube veröffentlicht hatten. Dennoch beschworen bzw. beschwören sie gleichermaßen die politische Bedeutung von Bildern und setzten sich mit ihrer Zeugenschaft auseinander. Die Fotografien und Videoaufnahmen dienten und dienen demnach nicht allein der Aufklärung, sondern sie wurden und werden durch die Form des Vortrags, das Zeigen, Betrachten und Beschreiben dieser Bilder im Zusammenhang der Umstände ihrer Entstehung, für ein kollektives Erinnern fruchtbar gemacht.

Armin T. Wegner wurde im Sommer 1915 zum Zeugen des armenischen Völkermordes, als er während des Ersten Weltkrieges als Sanitäter im Osmanischen Reich stationiert war. Die Jungtürken, die nach der Niederlage im Ersten Balkankrieg danach strebten, das Reich nicht zuletzt durch eine ethnische Homogenisierung in einen türkischen Nationalstaat zu verwandeln, nutzten kurz darauf die Tatsache, dass einige Armenier sich während der Schlacht von Sarıkamış gegen die Russen 1914 dem gegnerischen Heer angeschlossen hatten, um das Gerücht eines «armenischen Sabotageplans» in die Welt zu setzten.[8] Sie machten die Armenier für die Verluste auf Seiten des Osmanischen Reiches verantwortlich und beschuldigten sie kollektiv des Verrats. Infolgedessen wurden in der Nacht vom 24. zum 25. April 1915 bei einer Razzia in Konstantinopel hunderte armenische Intellektuelle festgenommen, ins Landesinnere deportiert und zu Tode gefoltert, die in der osmanischen Armee dienenden Armenier entwaffnet und nach und nach beseitigt. Anschließend erließ das osmanische Parlament am 27. Mai 1915 ein Deportationsgesetz, das die Umsiedlung der armenischen Bevölkerung in die syrische Wüste vorsah, und den Tod von bis zu 1 800 000 Zivilisten zur Folge hatte.

Wegner sah, so berichtete er in seinem Vortrag, der als Manuskript erhalten geblieben ist, wie die Armenier nach der Zerstörung ihrer Dörfer zur Zwangsarbeit genötigt wurden und bei den Strapazen des Marsches in die Wüste durch Wasser- und Nah-

7 DLA Marbach: A: Wegner, DLA B 78.B.

8 Boris Barth: Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte, Theorien, Kontroversen, München 2006, S. 68.

KONZERT-DIREKTION JULIUS HAINAUER
Breslauer Konzerthaus, Kammermusiksaal
Dienstag, den 22. April 1919, abends 7½ Uhr
Armin T. Wegner
Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste
(Vortrag mit Lichtbildern)
Nr. 404 rechts Mk. 2,15 einschl. 15 Pf. Kartensteuer
22. 4. 1919
Armin T. Wegner
Mk. 2,15
einschl. 15 Pf. Kartensteuer

Deutsch-Armenische Gesellschaft
Dienstag, den 18. Mai 1920, abends 8¼ Uhr
im „Rheingold" (Muschelsaal), Potsdamerstr.
Armin T. Wegner:
Armenien in der Dichtung
Vortrag armenischer Dichtungen in deutscher Übertragung – eigene Dichtungen
Platz Nr. Mk. 10.–

Abb. 2
Eintrittskarten zu Armin T. Wegners Lichtbildvorträgen.

rungsmangel sowie durch die Brutalität der sie bewachenden Gendarmen ums Leben kamen. Er beobachtete, wie tausende Menschen zum Abtransport in die Wüste in Waggons der Bagdadbahn gepfercht wurden. Er sah öffentliche Hinrichtungen, wie sich die Leichen erschlagener und erschossener Menschen in den Straßen und Gassen häuften, wie verlassene Waisenkinder nach der Ankunft in der Wüste verhungerten – und er hielt all das mit seiner Kamera fest. Durch den Einwand, dass das, was die von ihm gemachten Bilder zeigten, «ja nur ein entfernter Abglanz der Wirklichkeit» sei, bereitete er sein Publikum sowohl auf deren schockauslösende Wirkung vor und wies zugleich darauf hin, dass das Erlebte, von dem die Fotografien zeugen, weitaus erschütternder gewesen sei. Denn jedes Bild, so lautet es in Wegners Vortrag weiter, «verschönt im Grunde, Sie sehen wohl die Gestalten und Gesichter, aber nicht die gelbe verhungerte Farbe ihrer Haut, die feuchten verschleimten Augen, hören nicht das laute Klagen der Frauen, das Röcheln der Sterbenden, fühlen

Abb. 3
«Flüchtlinge auf dem Tauruspass». Glasdiapositiv Nr. 53 des Lichtbildvortrages «Die Vertreibung des Armenischen Volkes.»

nicht die Glut der Sonne, die eisige Kälte der Nacht, den furchtbaren Geruch des Aases und der Verwesung, die über ihren Köpfen hinstreift».[9] Auch wenn sie nur einen vagen Eindruck von den eigentlichen Geschehnissen liefern, gehören Wegners Aufnahmen zu den wenigen Bilddokumenten des Genozids, die erhalten geblieben sind. Sie machen damit das Absolute des Genozids evident, das nicht nur auf die physische Vernichtung eines Volkes, sondern auch die Auslöschung jeglicher Erinnerung abzielt.[10]

Als Wegner seine Fotografien im Rahmen des Lichtbildvortrages präsentierte, sorgten sie nicht nur wegen ihrer drastischen Darstellung von Gewalt und menschlichem Elend für Aufsehen, sondern auch aufgrund ihrer politischen Tragweite sowie der Art und Weise von Wegners Präsentation. Seinen eigenen Diapositiven stellte er eine Sammlung von Bildmaterial zur Seite – darunter Porträts, Stadtansichten und Landschaftsbilder –, die Kritik unter den Zuhörern auslöste.[11] Zu Beginn seines Vortrages führte Wegner zunächst in den geopolitischen Kontext und die Entwicklungen, die in dem Völkermord eskalierten, ein. Unter den

Lichtbildern, die er hier begleitend zeigte, fanden sich eine Landschaftsaufnahme des Kaukasus, das Porträt eines armenischen Priesters, eine während der türkischen Revolution entstandene Fotografie, die eine Gruppe flaggenschwingender Jungtürken zeigt, sowie eine Studioaufnahme des Cemal Pascha, den Wegner auch «Henker von Syrien» nannte.[12] Darauf erörterte er den Verlauf des armenischen Flüchtlingszugs nach der Wüstenstadt Deir ez-Zor im heutigen Syrien und die grauenvollen Szenen, die sich dabei abspielten. Er belegte sie mit entsprechend drastischen, überwiegend von ihm selbst gemachten Fotografien von Leichen, halbverwesten Kadavern und bewaffneten türkischen Soldaten. Sein Anliegen bestand jedoch weniger in einer Anklage des türkischen Volkes. Denn, so formulierte er eindringlich, auch andere Völker hätten «ja oft nicht weniger finstere Taten auf sich geladen».[13] Er zielte vielmehr auf das Allgemeine, dass wir alle «mit Schuld an diesem Entsetzen [tragen], weil wir uns schweigend und allzu willig dem blutigen Götzen der Gewalt unterwarfen».[14]

Wegners zurückhaltende Kritik an der türkischen Regierung hatte jedoch auch andere Gründe. Diese erklären zudem den langen Zeitraum, der verstrich, bis er mit seinen Fotografien an die Öffentlichkeit trat. Die deutsche Regierung war bereits 1915 über Umfang und Ausmaß der systematischen Vernichtung des armenischen Volkes informiert. Die auf deutsche Initiative erbaute Bagdadbahn diente der Deportation der Armenier in die syrische Wüste, die zu ihrer Fertigstellung errichteten Arbeitslager als Sammellager. Die deutschen Generäle vor Ort waren sich im Klaren darüber, was sich vor ihren Augen abspielte.[15] Da das Osmanische Reich jedoch ein wichtiger militärischer Verbündeter des Deutschen Reiches war, lag ihnen einerseits daran, eine Bloßstellung der Türken zu vermeiden, und andererseits, die eigene Ignoranz gegenüber dem Völkermord zu bemänteln. Im Gegensatz zur US-amerikanischen Berichterstattung, die bereits seit Juni 1915 von den Massakern und Deportationen der Armenier sprach, wurden die Vorgänge in der deutschen Presse gezielt totgeschwiegen. Somit war es Wegner, der bereits im September und Oktober des gleichen Jahres in Berlin nach Ansprechpartnern gesucht hatte,[16] erst einige Jahre später möglich, ohne

9 Armin T. Wegner: Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste, S. 72.

10 Vgl. Marie-Aude Baronian: Image, Displacement, Prosthesis. Reflections on Making Visual Archives of the Armenian Genocide, in: Photographies (3.2), 2010, S. 205–223, hier: S. 208. Die Fotografien Wegners nehmen damit einen besonderen Stellenwert als «the core of the witness images of the Genocide» ein, wie Peter Balakian formuliert hat. Vgl. Peter Balakian: The Burning Tigris. The Armenian Genocide and America's Response, New York 2003, S. 318.

11 Andreas Meier hat die Provenienz und Urheberschaft der einzelnen Fotografien ermittelt und ausführlich in seinem Kommentar der Ausgabe von Wegners Lichtbildvortrag beschrieben. Siehe: Andreas Meier: Überlieferung der Fotos, in: Wegner: Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste, S. 106–140.

12 Wegner: Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste, S. 26.

13 Ebd., S. 88.

14 Ebd., S. 89.

15 Vgl. ebd., S. 166 sowie Wolfgang Gust: The Armenian Genocide. Evidence from the German Foreign Office Archives 1915–1916, New York 2014, S. 386.

16 Andreas Meier: Nachwort. Armin T. Wegners Armenienprojekt, in: Wegner: Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste, S. 153–192, hier: S. 157.

schwerwiegende persönliche Konsequenzen öffentlich in Berlin über den Völkermord zu sprechen.

Obwohl er dabei eine explizite Kritik an der türkischen Politik sowie an der Komplizenschaft der deutschen Regierung unter Ausweichen auf humanistische Ideale unterließ, konnte er dennoch nicht vermeiden, dass einige Jungtürken ihn während seines Berliner Vortrages als Lügner beschimpften. Anlass dafür war eine der Fotografien des Lichtbildvortrags: Ein Bild einer Bastonade, eine Folterszene, auf der eine Gruppe von Männern mit Stöcken zu sehen ist, die auf die Fußsohlen eines am Boden liegenden, gefesselten Mannes einschlagen. Die Fotografie, die Wegner zeigte, um die Grausamkeit der türkischen Soldaten anzuprangern, ist jedoch in Persien entstanden. Folglich machten die Jungtürken, die dies erkannt hatten, Wegner den Vorwurf, er zeige «falsche» Bilder, und diskreditierten seine Schilderungen insgesamt als unglaubwürdig. In einer späteren, in Wien präsentierten Fassung des Vortrages verwandte Wegner das Bastonade-Foto nicht mehr, um Kritik an seiner Glaubwürdigkeit vorzubeugen. Er betonte nun zudem bereits zu Beginn seiner Ausführungen, dass nicht alle der von ihm gezeigten Bilder auch von ihm aufgenommen worden seien.

Aber wie verhielt es sich mit der Form des Vortrags? Zwar verstand Wegner die Präsentation seiner Fotografien als Appell, die Gräueltaten am armenischen Volk nicht zu vergessen, um künftige Verbrechen dieser Art zu verhindern. Der Lichtbildvortrag jedoch verband die politische Dringlichkeit der visuellen Vergegenwärtigung zugleich mit einer eigentümlichen Form der Selbstdarstellung, aufgrund der sich die Wirkung seiner Bilder, deren historische Bedeutung heute angesichts des Mangels an Bilddokumenten des Genozids unumstritten ist, nur bedingt entfalten konnte. Obwohl Wegner offenbar auf eine gegenseitige Bestätigung von Bild und Text abzielte, stellte er weniger seine Fotografien und ihre Beweiskraft als sich selbst als «repräsentativen Augenzeugen» in den Vordergrund.[17] Als Dissident, der trotz drohender Todesstrafe fotografierte, beteuerte er seinen Zuhörern: «Sie werden es mir als Augenzeugen glauben.»[18] Schwankend zwischen journalistischem Tatsachenbericht[19] und literarischem Erzeugnis, Empirie und Fiktion, ging es Wegner weniger um his-

17 Ebd., S. 166.

18 Wegner: Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste, S. 26.

19 Wegner war neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit seit 1918 als Redakteur bei der Zeitschrift «Neuer Orient» angestellt.

20 Meier: Nachwort, hier: S. 173.

21 Vgl. ebd., S. 173 und S. 179.

22 Wegner hielt bereits 1918 erfolgreich einen Lichtbildvortrag über seinen ehemaligen Vorgesetzten, den Generalfeldmarschall Colmar von der Goltz, und verdiente teilweise seinen Lebensunterhalt mit solchen Veranstaltungen. Ebd., S. 160.

Abb. 4
«Cemal Pascha»
(Glasdiapositiv Nr. 16).

torische Quellentreue als gesteigerte Publikumswirkung.[20] So wies der Literaturhistoriker Andreas Meier darauf hin, dass Wegner «als erzählerischen Faden seines Vortrags den Weg eines fiktiven Deportationszugs vom Nordosten der Türkei in die südlich gelegene mesopotamische Wüste» gewählt hat und nicht etwa seinem eigenen Reiseweg «von Westen nach Osten und umgekehrt» folgte. Die Fotografien und Bildzeugnisse dienten dabei zugleich der Illustration dieser historischen Fiktion wie dem visuellen Schock, den sie bei den Zuhörern auslösen sollten.[21] Dass Wegner sich als Schriftsteller der Form des Lichtbildvortrages bediente, lag zunächst an der Brisanz des Themas, die eine Publikation in journalistischer Form erschwerte. Er war sich aber auch der Publikumswirkung solcher Veranstaltungen durchaus bewusst.[22] Zur gleichen Zeit hatte er bereits begonnen, an einem

Romanprojekt über den armenischen Völkermord zu arbeiten,[23] sodass der Vortrag zweifelsohne auch den Zweck erfüllen sollte, Wegners Legitimation für die literarische Bearbeitung zu sichern.

Anhand des Vortragsmanuskripts von *Die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste*, das erst posthum Veröffentlichung fand, lässt sich freilich nichts über das Ephemere des Vortrages, die Flüchtigkeit des Aufscheinens der Lichtbilder oder das Zusammenspiel von Stimme und Gestik sagen. Anders verhält es sich mit Rabih Mroués etwa 100 Jahre später gehaltenen Lecture Performance.[24] Wie Wegner setzt Mroué das Zeigen von Bildern im Rahmen eines Vortrages gleichermaßen als didaktisches wie inszenatorisches Mittel ein. Ebenso bezieht er in Hinblick auf das politische Thema seiner Lecture Performance eindeutig Position. Das Performative und der daran geknüpfte Umgang mit dem Bild ist bei dem Künstler und Theatermacher Mroué, der in seinen Stücken oft selbst als Darsteller agiert, allerdings stärker ausgeprägt und selbstreflexiver als bei Wegner. Die Bildprojektion wird von Mroué in Form von PowerPoint-Präsentationen dezidiert als künstlerisches Mittel eingesetzt.

Wurden Bilder bereits im Mittelalter von Bänkelsängern bei ihren Vorträgen oder beim Rezitieren ihrer Moritaten als Illustrationen gezeigt und hat man später ab dem 17. Jahrhundert durch die Laterna Magica erzeugte Projektionen zum «Anschauungsunterricht»[25] oder wie bei den sogenannten Phantasmagorien zur Unterhaltung eingesetzt, so haben Lichtbildvorträge seit der Erfindung der Fotografie Mitte des 19. Jahrhunderts erheblich an populärer und wissenschaftlicher Bedeutung gewonnen. Einhergehend mit der geläufigen Annahme, dass die Fotografie Objekte, Personen und Ereignisse wahrheitsgetreu wiederzugeben vermag, verschob sich im Zuge dessen ihr Tenor weitestgehend von der Illusion zum Realismus.[26] Ob im Rahmen von akademischen Seminaren und Vorlesungen oder bei Investoren-Pitches von Startups: Mittlerweile ist der Lichtbildvortrag eines der gebräuchlichsten Hilfsmittel zur Vermittlung von Wissen. Zeitgenössische Künstler wie Mroué nutzen das mit Kommentaren verbundene Zeigen und die direkte Konfrontation von Sprecher und Zuhörer in einem Raum allerdings nicht allein, um Inhalte zu vermitteln, sondern auch, um solche didaktischen Methoden auf

23 Das Manuskript, das Wegner nie vollendete, befindet sich ebenfalls in der Sammlung des Deutschen Literaturarchivs Marbach. DLA Marbach: A: Wegner.

24 Nicht zuletzt deshalb, da Mroué sie auch in Form einer Videoinstallation unter dem Titel «The Pixelated Revolution, Part I of the series The Fall of a Hair» (2012) präsentiert.

25 Friedrich Paul: Handbuch der kriminalistischen Photographie für Beamte der Gerichte, der Staatsanwaltschaften und der Sicherheitsbehörden, Berlin 1900, S. 79.

26 Vgl. Robert S. Nelson: The Slide Lecture, or the Work of Art «History» in the Age of Mechanical Reproduction, in: Critical Inquiry (26, No.3), 2000, S. 414-434, hier: S. 428.

27 Walid Raad (insbesondere im Rahmen seines Atlas Group Projektes), The Bruce High Quality Foundation und Hito Steyerl sind weitere Künstler, die auf diese Weise verfahren.

Abb. 5
«Erhängter»
(Glasdiapositiv Nr. 24).

die dialektische Beziehung zwischen Bild und Text selbst zu befragen. [27]

Mroué thematisiert dies in *A Pixelated Revolution* vor allem durch den Gebrauch von Effekten wie Verlangsamung, Beschleunigung und Fragmentierung der Videos, die er während seiner Performance hinter ihm auf eine übergroße Leinwand projiziert. Er selbst sitzt dem Publikum zugewandt an einem Tisch, auf dem, abgesehen von einer Lampe und einem Glas Wasser, nur ein Laptop steht. Die Rolle des nüchtern Vortragenden mit quasi-akademischen Zügen einnehmend, betont er das Gesagte vereinzelt durch gestische Unterstreichungen und schildert zunächst, wie er angesichts der Gerüchte, die sich über die brutale Niederschlagung der ersten Proteste in Syrien im Zuge des Arabischen Frühlings verbreiteten, online nach Videos suchte, um sich ein Bild von den Ereignissen zu machen. Die ersten Demonstrationen gegen die syrische Regierung, staatliche Willkür und Kor-

ruption ereigneten sich bereits Ende Februar 2011 in Damaskus. Als wenige Wochen später in der südsyrischen Stadt Dar'a einige Jugendliche, die regimefeindliche Parolen an Hauswände gesprüht hatten, inhaftiert wurden, steigerten sich die öffentliche Wut auf das Regime und die Zahl der Demonstranten. Es kam zu gewaltvollen Zusammenstößen zwischen Demonstranten und der Polizei, denen hunderte Menschen zum Opfer fielen. Nachdem Assad kurz darauf den Ausnahmezustand verkündete, gingen in ganz Syrien zehntausende Bürger auf die Straßen und forderten seine Resignation. Das Militär reagierte mit zunehmender Gewalt und die Fronten verhärteten sich: Mit der Herausbildung oppositioneller Milizen begann Ende Juli 2011 der bewaffnete Kampf gegen die syrische Regierung, die das Land in den bis heute andauernden Krieg stürzte.

Mroué beschreibt die bereits zu Beginn des Konfliktes erheblich eingeschränkte internationale Berichterstattung über die ersten Proteste. Die staatlich kontrollierten Medien in Syrien verschwiegen die Verhaftungen und gewaltvollen Übergriffe, ausländischen Korrespondenten wurde zunehmend die Einreise verwehrt. Daher griffen spätestens seit Ausbruch des syrischen Bürgerkrieges tausende von Syrern zu ihren Smartphones und Kameras, um die Ereignisse festzuhalten und von ihnen zu berichten. Einige dieser Videos wurden für Mroué zum Ausgangspunkt einer weitläufigen Reflexion über ihre Genese und Rhetorik. So erklärt er im Verlauf seiner Lecture Performance, dass die herausragende Bedeutung der Amateuraufnahmen im Eindringen in institutionelle Strukturen bestehe, ungeachtet ihrer geringen Auflösung und der Tatsache, dass sie außerhalb eines solchen Kontextes entstanden seien. In Anbetracht des allgemeinen Bildmangels würden sie trotz ihrer schlechten Qualität schließlich auch in Nachrichtensendungen internationaler Fernsehsender gezeigt und unterminierten damit die örtliche Zensur.[28]

Um die Invasion der pixeligen Bilder zu begünstigen, versucht sich Mroué an einer Anleitung, wie Fotografien und Videos im Verlauf von Demonstrationen produziert werden sollten, damit sie am effektivsten Verbreitung fänden. Im Mittelpunkt von *The Pixelated Revolution* steht jedoch ein online zirkulierender Clip, der ihn besonders ergriffen hat: Eine etwa eineinhalb Minuten

28 Mroué: The Pixelated Revolution, hier: S. 379–380.

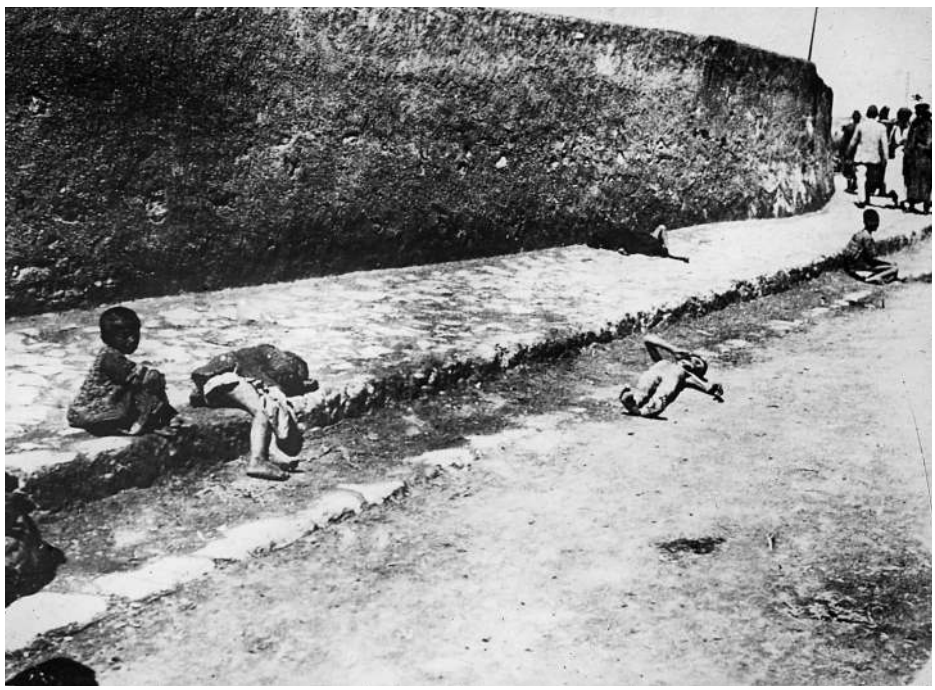

Abb. 6
«Nach einem Massaker» (Glasdiapositiv Nr. 23).

lange Aufnahme, die er «Double Shooting» nennt und die Mroué dem Publikum in voller Länge zeigt. Das Video wurde von einem unbekannten Mann während einer Demonstration von seinem Balkon aus mit einem Smartphone gefilmt. Es zeigt, wie er hinter der Ecke des gegenüberlegenden Gebäudes einen Scharfschützen entdeckt, der mit seinem Gewehr auf die Demonstranten zielt. Nachdem sie den Sniper für einen kurzen Moment fokussiert, wird die Kamera unruhig und schweift sofort wieder von ihm ab. Als der Mann sie wieder auf ihn richtet, hat der Schütze allerdings bereits ein neues Ziel anvisiert: den Kameramann selbst. Ein Schuss fällt, die Kamera geht zu Boden, das Video endet abrupt. Mroué geht davon aus, dass das, was im Video zu sehen ist, zugleich das Letzte war, was der Kameramann gesehen hat, bevor er starb. Sein Auge, so Mroué, ging eine Synthese mit der Kameralinse ein, die ihm zum Verhängnis wurde. Anstatt sich in Sicherheit zu bringen, zeichnete er zeitweilig durch die Identifizierung mit der Kamera, von seiner eigenen Körperlichkeit entledigt – er hält scheinbar die Wirklichkeit für einen Film –, mechanisch weiter auf und macht damit nicht sein eigenes Wohlergehen,

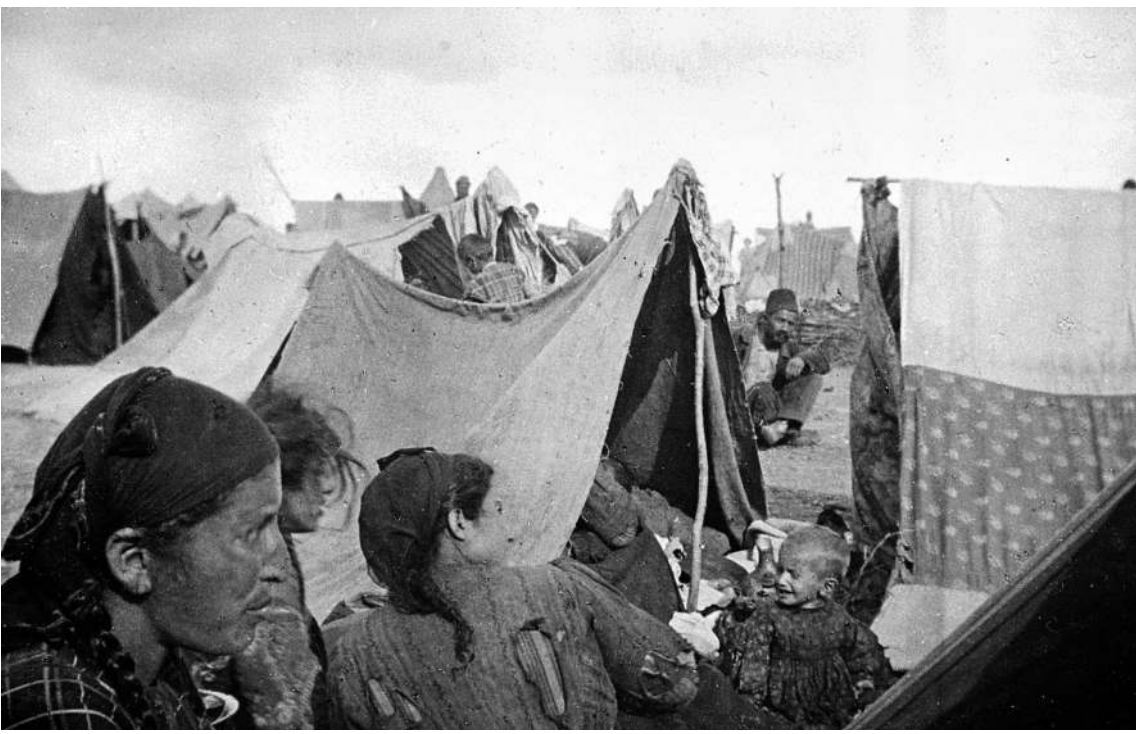

Abb. 7
«Frauen im Lager»
(Glasdiapositiv Nr. 72).

sondern die Notwendigkeit, Zeugnis abzulegen, zur Priorität. Die Kamera wird schließlich selbst zur Waffe: Fürchtet das syrische Regime doch Bilder so sehr, dass Assad ihnen gleichermaßen wie den Oppositionellen den Krieg erklärte.

Werden solche Aufzeichnungen, wie Mroué sie präsentiert, oft als zweifelhaft wahrgenommen, da ihre Produktion keinen journalistischen Leitlinien unterliegt, sie anonym online zirkulieren und ihre Authentizität selten verifizierbar ist, wird ihnen durch den analytischen Duktus des Vortrages von Mroué verstärkt ein dokumentarischer Status zugesprochen. Die Aufnahmen seien nicht nur ein Mittel des politischen Widerstandes, so Mroué, sondern sie würden später auch Grundlage der Geschichtsschreibung, indem sie einem kollektiven Vergessen entgegenwirken könnten, wie es etwa die Amnestiegesetzgebung in seinem eigenen Land nach dem libanesischen Bürgerkrieg ausgelöst hatte.[29] Ähnlich wie Wegner, der seine Augenzeugenschaft betonte, um die Evidenz seiner Fotografien zu bekräftigen, stellt sich Mroué als aus eigener Erfahrung sprechend dar.[30]

Abb. 8
Rabih Mroué,
The Pixelated Revolution,
Lecture Performance auf der
Documenta, Kassel 2012.

Im Rahmen der Lecture Performance führt Mroués Anwesenheit, das Zusammenspiel zwischen seiner Rede und den gezeigten Videos, zudem zu einer verstärkten Identifikation des Publikums mit dem Sprechenden. Weniger drastisch in anklagendes Pathos verfallend als Wegner, der explizit auf die Komplizenschaft des Publikums und aller tatenlos Zusehenden verwies, stellt Mroués Performance einen Ausgangspunkt für eine Diskussion über die politischen Prämissen bildlicher Repräsentation, ihre Souveränität und Glaubwürdigkeit sowie die Position des Zeigenden, des Sprechenden und der Betrachter dar. Was bei Wegners Lichtbildvortrag als «naiver» Umgang mit Bildern kritisiert wurde, der in erster Linie auf Effektsteigerung zielte, wird bei Mroué bewusst ins Theatralische gesteigert. Damit macht letzterer vor allem auch deutlich, dass die Wirklichkeit in Anbetracht der Bilder – und dafür stehen der «Double Shooting»-Clip und sein Urheber paradigmatisch – selbst zunehmend theatralisch inszeniert erscheint.

Diese Rückwirkung von Bildern auf unsere Wahrnehmung der

29 Ebd., S. 386.

30 Mroué erlebte nicht nur den libanesischen Bürgerkrieg und dessen Folgen selbst aus erster Hand. Viele seiner Arbeiten setzen sich konkret mit der mangelnden offiziellen Auseinandersetzung dieser Ereignisse auseinander. Beispielhaft sind etwa die Theaterstücke «Three Posters» (2000) und «Who's Afraid of Representation» (2005) oder seine Videoarbeiten «Face A/Face B» (2001) und «I, the Undersigned» (2007).

Wirklichkeit hat bereits Susan Sontag in ihrem 2002 erschienen Band *Das Leiden anderer betrachten* untersucht und die Entwicklung der medialen Kriegsberichterstattung von der Fotografie bis zum Fernsehen nachgezeichnet. Sontag war es bekanntlich auch, die bereits in ihren Essays *Über Fotografie* in Anlehnung an Kracauer darüber klagte, wie die über uns hereinbrechende Bilderflut uns kontinuierlich abstumpfe, unsere Fähigkeit zur Empathie und – indem sie uns zu passiven Beobachtern macht – unsere politische Handlungsfähigkeit einschränke. Sie revidierte diese Einstellung zwar ansatzweise in *Das Leiden anderer betrachten*, gab jedoch im Vergleich zur Fotografie der Erzählung den Vorrang: «Erzählungen können uns etwas verständlich machen. Fotos tun etwas anderes: sie suchen uns heim und lassen uns nicht mehr los.»[31]

Bezeichnenderweise ist gerade diese Heimsuchung sowohl für Wegner als auch für Mroué ein maßgeblicher Antrieb für ihre Lichtbildvorträge im Angesicht eines Bildermangels. Es ist fraglich, ob sie durch das Format weiterhin forciert wird oder ob die direkte Konfrontation, die Kombination aus Sprechen und Zeigen eine Grundlage schafft, um Dinge «verständlicher» zu machen. Wegners Lichtbildvortag und Mroués *The Pixelated Revolution* stellen aber zumindest, um noch einmal mit Butler zu sprechen, die kritische Rolle heraus, die der «visuellen Kultur in Zeiten des Krieges» zukommt. Denn «Begrenzung ist der Wahrnehmung notwendig, und es gibt kein Sehen ohne Selektion, aber die Beschränkung, mit der zu leben von uns verlangt wird, beschränkt auch, was wir hören, was wir lesen, was wir fühlen und was wir wissen können, und untergräbt damit sowohl das sinnliche Begreifen des Krieges als auch die Bedingungen eines sinnlichen Widerstandes gegen den Krieg».[32]

31 Susan Sontag: Das Leiden anderer betrachten, München 2003, S. 104.

32 Butler: Raster des Krieges, S. 97.

Bildnachweise:
Abb. 1–7: Armin T. Wegner © Wallstein Verlag, Göttingen. – Abb. 8: Photo © Olaf Pascheit, Hamburg. Courtesty the artist & Sfeir-Semler Gallery, Beirut / Hamburg.

Jan Eike Dunkhase

Weltbürgerkrieg und Freundschaft

Ivan Nagels Heidelberger Reminiszenz

Im August 2017 wurde in der Keithstraße 10 im Berliner Stadtteil Schöneberg eine Gedenktafel für den Theaterintendanten, Kritiker und Autor Ivan Nagel (1931–2012) enthüllt. Das Land Berlin nahm damit einen Intellektuellen in seine Gedenktopographie auf, der sich erst relativ spät, mit dem Antritt seiner Professur für Ästhetik und Geschichte der darstellenden Künste an der heutigen Universität der Künste im Jahr 1989, in der Stadt niederließ, dann aber bald zu einem Segen für den Theaterbetrieb wurde. Kultursenator Klaus Lederer verwies am letzten Wohnort des Geehrten auf das berühmte Gutachten, mit dem Nagel nach der Wiedervereinigung das Deutsche Theater, das Berliner Ensemble und die Volksbühne vor der Abwicklung rettete, und würdigte ihn auch als einen der vielen Migranten, die das Leben der Stadt immer schon bereicherten.

Tatsächlich lässt sich Ivan Nagels Leben als eine große Wanderschaft betrachten. Als Sohn jüdischer Großbürger überlebte er in seiner Heimatstadt Budapest den Holocaust im Versteck, floh dann 1948 aus dem kommunistischen Ungarn in die Schweiz, machte in Zürich sein Abitur, studierte einige Semester in Paris, Heidelberg und Zürich und dann vor allem bei Theodor W. Adorno in Frankfurt, wo er als staatenloser Homosexueller wegen

Verstoßes gegen § 175 StGB nur knapp der Abschiebung entging. Er war Intendant des Deutschen Schauspielhauses Hamburg, später des Württembergischen Staatsschauspiels Stuttgart, Theater- und Musikkritiker der Süddeutschen Zeitung und Kulturkorrespondent der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in New York. Nicht zuletzt war er ein glänzender Essayist, für den der Teil stets mehr war als das Ganze, «das Abgetrennte, Zerbrochene sprechender als das Abgeschlossene, Fertige».[1]

Einen Blick hinter die Kulissen von Nagels bewegter intellektueller Biographie eröffnet sein umfangreicher Nachlass, der seit 2016 im Archiv der Berliner Akademie der Künste zugänglich ist.[2] Mit seiner Hilfe lässt sich auch der historisch-politische Denker schärfer konturieren. Dessen ideengeschichtliche Verortung hat sich bislang meist in dem Hinweis auf die Lehrerfigur Adorno erschöpft. Auch in der Laudatio des Theaterhistorikers Klaus Völker bei der Gedenktafelenthüllung firmierte Nagel als «ausgesprochener Vertreter der Frankfurter Schule». Zentrale Momente von Nagels Geschichtsdenken sind allerdings auf eine frühere Lebensstation und andere Einflüsse zurückzuführen.

Heidelberg 1951/52

Im Sommer 1951 berichtet Ivan Nagel seinem Budapester Jugendfreund Peter Szondi nach Zürich, wie sich «die Heidelberger Atmosphäre» um ihn «von Tag zu Tag in einem Sinne» verändere, der ihm «denkbar» zusage: «Ich habe neue Leute kennengelernt, von denen ich mehr Anspornung erfahren habe als von irgend anderen, seit der Bródy-Krassó-Periode. Es handelt sich da um einige Historiker, Philosophen und Soziologen, mit denen ich in der Folge einer Kafka- und einer Jünger-Diskussion schon früher, wenigstens oberflächlich, in Berührung gekommen war, und jetzt die Beziehungen vertiefen konnte. Du kannst Dir gar nicht vorstellen, was da während weniger Stunden zu lernen und zu erfahren ist, wie solch ein Zusammensein ganz andere Möglichkeiten, als die bisher geahnten, aufschliesst, unerwarteten Zuwachs an Denkfähigkeit und -kraft liefert, das nur zu oft nachlassende Interesse an den wenigen wichtigen Sachen, an den wenigen, aber in Tiefe dann unendlichen Denkwürdigkeiten unserer Zeit verstärkt.»[3]

1 Vgl. Thomas Sparr: «Ich wollte keine Vergangenheit haben». Über Ivan Nagel. Mit einem Gutachten von Theodor W. Adorno, in: Sinn und Form 68 (2016) 4, S. 449–457, hier S. 451.

2 Ich danke Thomas Sparr für Inspiration und Kritik und Sabine Zolchow (Archiv der Akademie der Künste) für freundliche Auskünfte.

3 DLA Marbach, A: Szondi: Ivan Nagel an Peter Szondi, o. D. (Juli/August 1951).

Wenige Monate zuvor war Nagel nach einem Semester in Paris in Deutschland eingetroffen und hatte sich für das Studium der Germanistik und Anglistik an der Ruprecht-Karls-Universität immatrikuliert,[4] wo er für die nächsten eineinhalb Jahre bei dem Hölderlin-Forscher Paul Böckmann, aber auch dem Soziologen Alfred Weber, dem Politikwissenschaftler Alexander Rüstow und den Philosophen Hans-Georg Gadamer und Karl Löwith studierte – während es ihn eigentlich zu Adorno zog, der zu jener Zeit aber noch nicht endgültig von Amerika nach Frankfurt übergesiedelt war. In Heidelberg kümmerten sich vor allem Rüstow und Löwith um den fast mittellosen Studenten, der Löwith zwischenzeitlich auch als Doktorvater in Betracht zog.

Zu den «neuen Leuten», die Ivan Nagel so beeindruckten, gehörten Reinhart Koselleck, Nicolaus Sombart und Hanno Kesting. Die drei älteren Kommilitonen trugen sich damals mit dem Plan, eine Zeitschrift zu gründen. Laut Sombarts Erinnerung sollte sie den Titel «Archiv für Weltbürgerkrieg und Raumordnung» tragen und der «Neophyt» Nagel war als «potentieller Mitarbeiter» vorgesehen.[5] Bereits der Titel der nie realisierten Zeitschrift verweist auf Carl Schmitt, der 1950 sein Werk *Der Nomos der Erde* vorgelegt und sich wegen eines Klinikaufenthalts seiner Frau viel in Heidelberg aufgehalten hatte. Die Stadt wurde für ihn zum «Brückenkopf» bei der Bildung eines neuen Schülerkreises.[6] Zu diesem zählten jene drei Studenten. Nach Kriegsdienst und Gefangenschaft suchten sie die historischen Wurzeln der politischen Lage freizulegen, die sie – der eine mehr, der andere weniger ausdrücklich – als «Weltbürgerkrieg» begriffen.[7] Vor allem Kesting, nebenbei Hauptübersetzer von Löwiths Werk *Meaning in History* (1949), schrieb sich diesen Begriff zur Kennzeichnung des Ost-West-Konflikts auf die Fahnen.[8]

An sich höchst unterschiedliche Temperamente, teilten Sombart, Kesting und Koselleck die Überzeugung, dass in der Französischen Revolution und ihrer Vorgeschichte, im kritischen Ferment aufklärerischer Geschichts- und Fortschrittsphilosophie, der Schlüssel für das historische Verständnis der krisenhaften Gegenwart zu finden sei. Auch für Ivan Nagel, in dessen Briefen an Szondi die Problematik der Geschichtsphilosophie immer wieder anklingt, stand im Sommer 1951 fest: «Mit der französi-

4 Universitätsarchiv Heidelberg: Immatrikulationsbogen Ivan Nagels vom 20. April 1951.

5 Nicolaus Sombart: Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945–1951, Frankfurt/M. 2000, S. 268–276, hier S. 275.

6 Reinhard Mehring: Carl Schmitt. Aufstieg und Fall, München 2009, S. 510. Dazu auch Dirk van Laak: Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin 1993, S. 186–192.

7 Weiterführend hierzu: Jan-Friedrich Missfelder: Weltbürgerkrieg und Wiederholungsstruktur. Zum Zusammenhang von Utopiekritik und Historik bei Reinhart Koselleck, in: Carsten Dutt/Reinhard Laube (Hg.): Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Koselleck, Göttingen 2013, S. 268–286.

8 Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt, Heidelberg 1959.

schen Revolution beginnt unsere Geschichte, mit der grossen Periode am Ende des XVIII. Jahrhunderts unser Denken.»[9]

Ivan Nagels wichtigste Heidelberger Bekanntschaft, aus der schnell eine enge Freundschaft erwuchs, war die mit Reinhart Koselleck. Die Entstehung von Kosellecks einschlägiger Dissertation *Kritik und Krise* über die «Dialektik der Aufklärung, die proportional zum Prozeß der Entlarvung sich ihren politischen Sinn verdunkelt» und in ihrem Utopismus Bürgerkrieg und Terror entfacht,[10] erlebte Nagel aus nächster Nähe. Im Vorfeld der Feier zur «Goldenen Promotion» 2004 freute Koselleck sich «riesig» über Nagels Bereitschaft, die Festrede zu übernehmen. «Die alten Unterhaltungen in der Sandgasse oder am Neckar tauchen, verwandelt, wieder hoch», schrieb er noch dazu.[11] Nagel verband die Würdigung von Kosellecks Frühwerk dann auch mit persönlichen Erinnerungen. «Wir lernten uns im Frühsommer 1951 kennen. Dass wir uns anfreundeten, bald zur selben Clique gehörten, uns täglich lange sprachen, hatte etwas Seltsames. Er war achtundzwanzig Jahre alt, ich kurz vor zwanzig. Unsere Vergangenheiten, die sich hier kreuzten, könnte man in lauter Gegensätzen fassen. […] Als wir uns 1951 trafen, war er endlich wieder in seiner Heimat, ich in einer unheimlichen Fremde – er Rückkehrer im Land seiner Eltern, ich Emigrant im Land der Mörder meiner Verwandten. Der Ort Heidelberg in der BRD war für ihn und für mich ein sehr verschiedener Ort.»[12]

An der lebensgeschichtlichen Kluft, über die sie nie sprachen, scheint sich Nagel damals ebenso wenig gestört zu haben wie an Kosellecks Nähe zu Carl Schmitt, dem Kronjuristen außer Dienst. Noch kurz vor seinem Tod äußerte er sich dazu in einem Interview: «Das war wirklich aufregend und interessant, wir konnten vom anderen wirklich etwas lernen, und Schmitt war *mit* seinem politischen Engagement, mit dem Diktatur-Buch, mit dem Buch über Parlamentarismus noch aus den zwanziger Jahren einer der aufregendsten Rechtstheoretiker und einer der aufregendsten Politikdenker. Ich habe da wirklich eine ganze Menge auch als Gegenposition zu dem, was ich als Position hatte, gelernt.» Während Nagel die «Verlockung» einer persönlichen Begegnung abwehrte,[13] hat die intellektuelle Begegnung mit Schmitt deutliche Spuren bei ihm hinterlassen.

9 DLA Marbach, A: Szondi: Ivan Nagel an Peter Szondi, o. D. (August 1951).

10 Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959), Frankfurt/M. 1973, S. 135.

11 Archiv der Akademie der Künste, Ivan-Nagel-Archiv: Reinhart Koselleck an Ivan Nagel, 10. Juli 2004. Koselleck wohnte damals in der Sandgasse 10, Nagel einen Katzensprung entfernt in der Anlage 64 (heute: Friedrich-Ebert-Anlage).

12 Ivan Nagel: Der Kritiker der Krise, in: Stefan Weinfurter (Hg.): Reinhart Koselleck (1923–2006). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg, Heidelberg 2006, S. 23–31, hier S. 23 f.

13 Archiv der Akademie der Künste, Ivan-Nagel-Archiv: Ivan Nagel. Gespräche mit Jens Malte Fischer und Wolfgang Hagen für Deutschlandradio Kultur (2011), unveröffentlichte Transkription, S. 31 f.

Abb. 1
Die wahre Paradoxie diesseits der Juristerei: Ivan Nagels Manuskript zu «Carl Schmitt», frühe 50er Jahre.

Nowadays so intelligible is fame found as (Wilde)

Carl Schmitt

In der juristischen Interpretation wird Gedichtetes zur Parabel. Die Kräfte der Allegorie werden entfaltet durch die Behandlung des Abgeschlossenen und des Modells der reinen Aktualität, der Vernunft, die in allgemeinen Sätzen spricht. Das juristische Denken geht von der Fiktion aus, die Wirklichkeit sei rationell. Das Ergebnis seiner Arbeit ist die Demonstration der Abmessbarkeit und Berechenbarkeit, die Fiktion, alles sei erfassbar, legt das Unfassbare als dämonische Paradoxie frei. ~~[illegible]~~ Statt die juristische Denkweise aufzuheben und ins soziologische zu überführen, macht Schmitt, dem es vor dem liberalistischen Wesen der Revolte graut, den Unmut zum Hauptthema der juristischen Überlegungen.

Anders ausgedrückt: das juristische Denken ist ~~[illegible]~~. Es ist die verkehrte Welt: in ihm orientiert sich die Wirklichkeit an Ideen statt umgekehrt. ~~[illegible]~~ Nicht die äußerlich schon latente Korruption in den Umrissen eines staatlichen Gebildes, sondern der Bürgerkrieg erscheint als bloßes Abbild einer unkonsequenten Formulierung, insofern er übertrieben unerträglich erwähnt wird. Freilich wird aber nur der Text interpretiert: die Allegorie zur bloßen Wirklichkeit erklärt. Dadurch werden beide Arten der vernünftigen Kritik abgeschafft: ebensowenig wird die Wirklichkeit an ihrem Begriff gemessen (das Verfahren Hartlebens) wie der Begriff an seiner Wirklichkeit (Verfahren der aufklärerischen Entlarvung). Sondern die allegorische Welt, die sich aber auf nichts mehr direkt bezieht (denn Allegorien sind keine Symbole), wird (nach Schmitt) zu einem heimenden System von Christen, zu einem Labyrinth, in dem wieder jeder Windung des Weges ein Minotaurus lauern kann, der dem individuellen Erdulden, jede Wendung gesetzt, abhält. Welches Symbol: die astlichte Schöpfung des bunten Dädalus, dessen einziger Inhalt ein unfruchtbarer Umgehen ist!

Wilder, inhaltlich entspricht dem Kafka'schen Unternehmen eher die Staatsauffassung Georg Jellineks, die Schmitt in seinem früheren Buch (S. 141 f.). Da „ist der Staat die Gesamtheit aller Organwirkungen, aber er kann niemals „selbst als Subjekt der Gesamtheit seiner Funktionen zur Erscheinung, sondern nur als Kompetenz begabtes und daher auch kompetenzbeschränktes Organ", niemals „als Staat schlechthin", sondern immer nur „als Staat in Gestalt einer bestimmten Kompetenz". Die Kompetenz ist die Erscheinungsform des Staates, er hat das Recht „Organkompetenz zugunsten liegende Recht", die staatliche Substanz „erscheint" nur durch das Medium einer Kompetenz, stellt also einen Bezugspunkt dar in die Erscheinung. Die Individuen, welche die Organgewalt tragen, stehen nicht mit dem Staat aber auch nicht mit den Staatsorganen, das als solche der eigenen Subjektivität fähig ist, verwechselt werden, auch das mächtigste Staatsorgan ist nur ein Organ... Wollte man diese Theorie auf ihre letzten Konsequenzen bringen, so müsste man sagen, dass nicht der Staat, weil er nur in den Organen vorhanden ist, als der Träger der Souveränität aussieht, als einer, der nicht tragen kann, sondern von den Organen getragen wird, die er trägt... Wenn Jellinek vom Medium spricht, durch welches der staatliche Wille in die Erscheinung tritt, so ist damit nicht eine Vermittlung ~~[illegible]~~ im Sinne der Hegel von den intermediären Gewalten gemeint, denn der Wille existiert ja unvermittelbar durch das angeblich vermittelnde Organ. Absolute Vermittlung durch Organe wird hier identisch mit absoluter Unmittelbarkeit des im Staatsorgan erscheinenden Willens. „Nicht den Organen steht keine Person, sondern sie sind der wollende Staat selbst." Also: bürokratischer Terror.

~~[illegible]~~ In dieser Konstruktion ist die Art Kafkas enthalten. Ein konsequenter Konservatismus hat die Begriffe aufgelöst; sie werden demnach zum juristischen Denken hingeordnet. Das ~~[illegible]~~ unvermittelbar einsetzende Vermittelte ist Terror. – Schmitt sieht die Paradoxie der juristischen Apotheose aber darin, als Fehler. Die prädarwinistische Idee Hegels für den das Selbst, er selbst, Hegel unschuldig zu finden Gewalt, dass die wahre Paradoxie darin liegt, dass

Schmitt und der Weltbürgerkrieg

Von Ivan Nagels früher Auseinandersetzung mit dem für seine analytische Brillanz berühmten Liberalismus-Kritiker und wegen seiner politischen Abgründigkeit berüchtigten Staatsrechtler zeugt ein etwas über eine Seite langes, *Carl Schmitt* überschriebenes Manuskript, das sich in seinem Nachlass befindet und wenn nicht aus der Heidelberger Zeit stammt, so auf jeden Fall noch unter ihrem Eindruck verfasst wurde. Es ist Teil eines größeren Konvoluts von sämtlich undatierten «Studienunterlagen», Exzerpten, Notizen und Vorlesungsmitschriften, die eine Vielzahl von Schriftstellern, Philosophen und Themen abhandeln, keinen zeitgenössischen Denker allerdings – bei aller Kürze – so eingehend wie Schmitt. Unter dem Oscar Wilde entliehenen Motto *Nowadays to be intelligible is to be found out* klärt der Anfangzwanzigjährige sein Verhältnis zu Schmitt – und dies in jener ungemeinen Verdichtung, die auch seine spätere Essayistik kennzeichnet. Hier der Wortlaut:

In der juristischen Interpretation wird Geschichte zur Parabel. Die Kräfte der Allegorie werden entfesselt durch die Behandlung des Abgeschlossenen mit den Mitteln der reinen Aktualität, der Vernunft, die in allgemeinen Sätzen spricht. Das juristische Denken geht von der Fiktion aus, die Wirklichkeit sei rationell. Das Ergebnis seiner Arbeit ist die Demonstration der Absurdität mit denselben Mitteln, die G. Anders als die von Kafka aufgezeigt hat.[14] *Die Fiktion, alles sei erfassbar, legt das Unfassbare als dämonische Paradoxie frei. Statt die juristische Denkweise aufzuheben und ins soziologische zu überführen, macht Schmitt, dem es vor dem liberalistischen Wesen der Soziologie graust, den Ausnahmezustand zum Hauptthema der juristischen Überlegungen.*

Anders ausgedrückt: das juristische Denken ist Begriffsrealismus. Es ist die verkehrte Welt: in ihm orientiert sich die Wirklichkeit an Ideen statt umgekehrt. Nicht äussert sich schon latenter Bürgerkrieg in den Nuancen einer staatsrechtlichen Formel, sondern der Bürgerkrieg erscheint als blosses Abbild einer inkonsequenten Formulierung, insofern er überhaupt ausdrücklich erwähnt wird. Meist wird aber nur der Text interpretiert, die Allegorie zur einzigen Wirklichkeit erklärt. Dadurch werden beide Arten der herkömmlichen Kritik abgeschafft: ebensowenig wird Wirklichkeit an ihrem Begriff gemessen (das Verfahren Marxens) wie der Begriff an sei-

14 [Günther Anders: Kafka. Pro und Contra. Die Prozeß-Unterlagen, München 1951.]

ner Wirklichkeit (das Verfahren der aufklärerischen Entlarvung), sondern die allegorische Welt, die sich aber auf nichts mehr direkt bezieht (denn Rechtsdenken ist keine Spiegelung wirklicher Machtverhältnisse, sagt Schmitt), wird zu einem beirrenden System von Chiffren, zu einem Labyrinth, in dem hinter jeder Windung des Weges ein Minotaurus lauern kann, der dem individualistischen Eindringling, gelinde gesagt, abhold ist. Welches Symbol: die artifizielle Schöpfung des klugen Daedalus, dessen einziger Inhalt ein mythisches Ungeheuer ist!

Weiter: inhaltlich entspricht dem Kafka'schen Universum eher die Staatsauffassung Georg Jellineks, die Schmitt in seinem Diktatur-Buch (S. 141 f.).[15] *Da «ist der Staat die Gesamtheit aller Organfunktionen, aber er kommt niemals ‹selbst als Subjekt der Gesamtheit seiner Funktionen zur Erscheinung, sondern nur als kompetenzbegabtes und daher auch kompetenzbeschränktes Organ›, niemals ‹als Staat schlechthin›, sondern immer nur als ‹Staat in Gestalt einer bestimmten Kompetenz›. Die Kompetenz ist die Erscheinungsform des Staates, er ‹hat› das der Organkompetenz ‹zugrunde liegende Recht›. Die staatliche Substanz … ‹erscheint› nur durch das Medium einer Kompetenz, tritt also immer als begrenzte Macht in die Erscheinung. Die Individuen, welche die Organschaft tragen, dürfen nicht mit dem Staat aber auch nicht mit dem Staatsorgan, das als solches der eigenen Subjektivität gänzlich ermangelt, verwechselt werden, auch das nächste Staatsorgan ist nur ein Organ … Wollte man diese Theorie auf ihre schärfste Konsequenz bringen, so müsste man sagen, daß sie den Staat, weil er für sie nur in der Organtätigkeit vorhanden ist, als den Träger der Einheit ansieht, aber einen Träger, der nichts tragen kann, sondern von den Organen getragen wird, die er trägt … Wenn Jellinek von dem Medium spricht, durch welches der staatliche Wille in die Erscheinung tritt, so ist damit nicht eine Vermittlung im Sinne der Lehre von den intermediären Gewalten gemeint, denn der Wille entsteht ja unmittelbar durch das angeblich vermittelnde Organ. Absolute Vermittlung durch Organe wird hier identisch mit absoluter Unmittelbarkeit des im Staatsorgan erscheinenden Willens. ‹Hinter den Organen steht keine Person, sondern sie sind der wollende Staat selbst.›»*[16] *Also bürokratischer Terror.*

An dieser Konstruktion ist der Ort Kafkas gut abzulesen. Ein konsequenter Nominalismus hat die Begriffe aufgelöst; sie werden dennoch vom juristischen Denken hypostasiert, das unmittelbar eingesetzte Vermittelte ist Terror. – Schmitt sieht die Paradoxie der Juristerei, spottet aber darüber

15 [Satz unvollständig.]

16 [Carl Schmitt: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf (1922), 5. Aufl. Berlin 1989, S. 141 f. Die Zitate im Zitat stammen aus: Georg Jellinek: Das System der subjektiven öffentlichen Rechte (1892/1905). Die Zeichensetzung wurde stillschweigend korrigiert.]

als Jurist. Die gedankliche Aporie bleibt für ihn das letzte, er selbst bleibt verschlossen für die Einsicht, dass die wahre Paradoxie darin liegt, dass heute die Wirklichkeit den Begriff, die reale Macht das juristische Denken verspottet.[17]

Nagels gedrängt und wuchtig formulierter Gedankengang, gewiss auch ein Dokument hybrider Jungintellektualität, greift weit aus. Der Student folgt Schmitt in seiner Wendung gegen Georg Jellineks Rechtspositivismus, liest ihn überhaupt als hellsichtigen Kritiker juristischen Denkens, kritisiert ihn aber zugleich dafür, diesem am Ende selbst verhaftet zu bleiben. Die vielleicht etwas abrupte realistische Pointe am Ende ändert nichts an der Originalität von Nagels Ausführungen. Diese liegt vor allem in der Analogie zwischen Schmitt und Kafka – deren Nachbarschaft viel später auch Giorgio Agamben und in seinem Schatten die Kulturwissenschaften entdeckten.[18] Dass Nagel damit nur bedingt auf eine Nobilitierung Schmitts abzielte, legt die kurz zuvor erschienene Kafka-Kritik von Günther Anders nahe, auf die er sich in seinem Text beruft. Anders warnt in seinem Buch angesichts der großen Kafka-Welle nach dem Krieg vor den problematischen, ja gefährlichen Zügen des Schriftstellers; Kafka erscheint ihm als «ein Moralist der Gleichschaltung», nicht nur als «Realist der entmenschten Welt», sondern auch als «deren Apotheotiker».[19]

Es dauerte mehr als drei Jahrzehnte, bis Nagel den Faden wieder aufnahm. Dazwischen lagen die Frankfurter Zeit bei Adorno, mit der gescheiterten Dissertation über «Die Formen der geschichtlichen Bewegung bei Hegel», und zwanzig Jahre Theater. Als Fellow am Berliner Wissenschaftskolleg im akademischen Jahr 1983/84 schrieb er dann sein erstes Buch, die große Studie über Mozarts Opern als Laboratorium der «Ideen und Ahnungen des Jahrzehnts um 1791 (durch dessen einzigartige Schleuse Ratio wie Demagogie, Revolution wie Totalitarismus zu uns gelangt sind)».[20]

In einer Nachschrift kommt Nagel auf das «ohnmächtige Subjekt» nach Kierkegaard zu sprechen, das als «politischer Theologe, Mythologe (Sprachrohr der stummen Übermacht) sich ausnimmt von der Vernichtung des autonomen Subjekts, die es ver-

17 Archiv der Akademie der Künste, Ivan-Nagel-Archiv: Carl Schmitt.

18 Vgl. nur Giorgio Agamben: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben (1995), Frankfurt a. M 2002, S. 60–66; zuletzt ders.: A Jurist Confronting Himself. Carl Schmitt's Jurisprudential Thought, in: Jens Meierheinrich/ Oliver Simons (Hg.): The Oxford Handbook of Carl Schmitt, New York 2016, S. 457–470, hier S. 458.

19 Anders: Kafka, S. 28 u. S. 100.

20 Ivan Nagel: Autonomie und Gnade. Über Mozarts Opern (1985), 3. Aufl. München 1988, S. 24.

kündet», und dies mit fatalen Folgen: «Dichtung wie Jurisprudenz verhöhnen bald die aufgeklärte Forderung klarer Gesetze als liberale Rechthaberei: ja, eben solche Querulanz des Einzelnen macht vorm Gericht mythischer Willkür schon den Beweis seiner Schuld, den Grund seiner Verurteilung aus. Der Rechtsexeget unter Dichtern wird in ‹Das Urteil› (1912) irreduziblen Entscheid des Oberen zum Inhalt seines Unrechtsspruchs formen: Hinrichtung des Sohns durch den Vater. Der Allegoriker unter Juristen wird aber in ‹Gesetz und Urteil› (1912) obere Dezision zur Methode aller Rechtsprechung formalisieren: Entrechtung, Entmachtung, zuletzt Auslöschung des stets schuldigen Einzelnen.» «In bestürzender Zeit- und Fragenparallele entstand auch danach Franz Kafkas und Carl Schmitts Werk», erläutert Nagel in einer Fußnote und schließt mit Schmitts politisch-moralischem Absturz im Nationalsozialismus: «Als dann eine gesetz- und gnadenlose Obrigkeit ihr Recht vollends mit Auslöschen des Machtlosen gleichsetzt, wird jener Jurist sie rechtfertigen: die nackten Morde des Ermächtigten ‹richterlich rächende Verwirklichung dieses Rechts› nennen.» Dies ist der «Rückfall alles Rechts in tödlich totale Rache», der ultimative Kontrapunkt zu «Mozarts Racheverbot», dem «Gnadengebot», das Nagel in seinem Essay als humanes Korrektiv im «jähen Anbruch der Autonomie» aufblitzen lässt.[21]

Abermals sind es Mozart-Opern, die Nagel einige Jahre darauf erneut auf Schmitt rekurrieren lassen. Zum einen ist der Kalte Krieg beendet, zum anderen hat in Jugoslawien ein neuer Bürgerkrieg begonnen, als er 1992 bei den Salzburger Festspielen über «Bürgerkrieg und Amnestie» spricht. Nagel blickt zurück auf den «Weltbürgerkrieg», der durch den «Anspruch aufs Ganze» und die «Nichtanerkennung des Gegners» charakterisiert sei. Das «Denkinstrumentarium» für seine Diagnose habe Carl Schmitt bereitgestellt. Nagel würdigt den Theoretiker des Ausnahmezustands, der «mit unvergleichbarer Schärfe den Bürgerkrieg» durchdacht habe und «wie man ihn vermeidet oder beendet». «Den sich endlos fortsetzenden Rachezusammenhang zu unterbrechen: das vermochte nur eine die göttliche Allmacht spiegelnde Staatsgewalt. Der Ausnahmezustand in der Politik entsprach dem Wunder in der Theologie: Unterbrechung des Naturzusammen-

21 Ebd., S. 160 f. u. S. 24.

hangs.» Es folgte der Sündenfall: «Was Schmitt ausließ, war die andere Gründungstat, königliche Befugnis, heilende Wunderkraft: die Gewährung der Gnade. […] Gnade interessierte ihn nicht, er fand sie in Weimar inaktuell», und ebenso – «Nun kommt das Entsetzliche» – danach; erst nach dem Krieg «erwachte sein Interesse für die Amnestie». Dennoch galt für Nagel, mit Schmitt gegen Schmitt: «Die Idee der Amnestie als Ende des Bürgerkriegs kann auch durch die Niedertracht nicht entkräftet werden, mit der sie von ihrem letzten Theoretiker zum eigenen Nutzen erst vergessen, dann erinnert wurde.»[22]

Nach dem 11. September 2001 trat Nagel – mehr als je zuvor – mit politischen Interventionen hervor. Dabei erfuhr auch der Begriff des «Weltbürgerkriegs» eine späte Renaissance. «Die beiderseitigen Siege des Guten über das Böse (vom Überfall auf New York bis zur Eroberung Bagdads) haben keine neue Weltordnung gefördert, sondern einen verschärften Weltbürgerkrieg eröffnet», bemerkte der dezidierte Kritiker der US-Außenpolitik im Vorwort seines *Falschwörterbuchs* von 2004.[23]

Auch Nagels letzte gedruckte Äußerungen zu Schmitt fallen in das Jahr 2004. In seiner Heidelberger Lobrede auf Reinhart Koselleck war es ihm wichtig, zu zeigen, «wie präzis sich Koselleck von Carl Schmitt absetzt». Er denke «den Staat von Hobbes aus, nicht auf Donoso Cortés hin», betonte Nagel und war sich sicher: «Eine als Anthropologie verkleidete Theologie, die gegen die Erbsünde des stets bösen Menschen total den Staat (oder: den totalen Staat) ermächtigt – diese düstere Theologie von Menschenargwohn und Menschheitsfurcht blieb dem Aufklärer über Aufklärung, der Koselleck war und ist, nicht nur im Gedanken, sondern dank Konstitution und Temperament anrüchig und fremd.»[24]

Koselleck und die Zauberflöte

«Aufklärer über Aufklärung» – diese Auszeichnung aus dem Munde eines Adorno-Schülers gewinnt noch dadurch an Gewicht, dass Nagel ein Vierteljahrhundert zuvor bereits Fritz Kortner mit ihr bedacht hatte. Mit dem österreichischen Schauspieler, der nach seiner Rückkehr aus dem amerikanischen Exil eine zweite Karriere als Regisseur machte, arbeitete Nagel von 1962

22 Ders.: Bürgerkrieg und Amnestie. Anhand von «Julius Caesar» und «La Clemenza di Tito». Rede bei den Salzburger Festspielen (1992), in: Ivan Nagel: Schriften zur Politik, Berlin 2012, S. 75–96, hier S. 85 u. 93 ff.

23 Ders.: Das Falschwörterbuch. Krieg und Lüge zum Jahrhundertbeginn. Zur Erstauflage 2004, in: ebd., S. 169–178, hier S. 173.

24 Ders.: Der Kritiker der Krise, S. 27.

Abb. 2
Wiedersehen der Heidelberger Studienfreunde in St. Petersburg, 2004. Fotografie von Reinhart Koselleck.

bis 1968 als Chefdramaturg an den Münchner Kammerspielen eng zusammen. 1970 widmete er Kortners Inszenierung von Lessings *Emilia Galotti* im Theater der Josefstadt eine große Besprechung.

Ausgehend von dem «deutschen Unheil: *dem* allerbösesten Resultat 1933-45, das er miterlebte, miterlitt», habe Kortner mit seiner letzten Inszenierung «das Bürgertum vors Gericht seines eigenen Dramas» gerufen, wobei das Drama des Bürgertums ja schon selber als Gericht entstanden sei – «vor das die Bürger, zweihundert Jahre ist es her, den Adel luden». Dabei erkannte Kortner, so Nagel weiter, nicht nur, dass «der vielgerühmt sichere, untrüglich kalkulierte Lessingsche Effekt […] nicht sowohl dramaturgischen als auch ideologischen Wesens ist: untrennbar von der Demagogie aggressiver Selbstgerechtigkeit»; er spürte auch eine grundsätzliche «ethische Fragwürdigkeit» auf: «Die Aufklärung setzte sich das höchste Doppelziel humanen Denkens: die Welt zu durchdringen und dabei die gemeinsame Wurzel von Erkenntnis und Moral zu entdecken. Statt aber diesem Denkziel bis vors Bild einer Gesellschaft ohne Herrschaft zu folgen, ließ sie alle Anstrengung ihrer Ratio sich erfüllen und schon enden in der Behauptung lückenloser Güte, Tugend, Unfehlbarkeit des aufsteigenden Bürgertums.» War die «Ästhetik der Selbstgerechtigkeit»[25], die Kortner bloßstellte, so weit entfernt von der «Hypokrisie», die für Koselleck am Beginn der «Pathogenese der bürgerlichen Welt»[26] stand?

Schon in Nagels Dissertationsvorhaben über Hegels Geschichtsphilosophie lässt sich der Versuch erkennen, Denkanstöße von Koselleck in den Adorno-Kosmos zu integrieren. «Die Krise gibt die Motorik für den Fortschritt ab», heißt es in den überlieferten Entwürfen an einer Stelle; dass «das Ende der französischen Revolution als eschatologisches Ereignis der Anfang einer endlosen ist», an einer anderen.[27] Mit dem Beginn von Nagels essayistischer Phase ab 1980 häufen sich die Anknüpfungen an Themen und Fragen der nunmehr dreißig Jahre zurückliegenden Heidelberger Semester. Fast scheint es, als ob Nagel dem Problemkomplex von *Kritik und Krise* treuer verbunden blieb als der Verfasser selbst. Davon zeugt seine fesselnde Analyse der Rede des Saint-Just in Büchners *Dantons Tod*,[28] deren Grundthese, «daß

25 Ders.: Aufklärung über Aufklärung. Kortners Inszenierung der Emilia Galotti (1970), in: ders.: Gedankengänge als Lebensläufe. Versuche über das 18. Jahrhundert, München 1987, S. 47–67, hier S. 48 f., 54 u. 59 f.

26 Vgl. Gennaro Imbriano: «Krise» und «Pathogenese» in Reinhart Koselleck Diagnose über die moderne Welt, in: Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 2 (2013) 1, S. 38–48.

27 Archiv der Akademie der Künste, Ivan Nagel-Archiv: Unterlagen zur Dissertation «Die Formen der geschichtlichen Bewegung bei Hegel».

28 Ivan Nagel: Verheißungen des Terrors. Vom Ursprung der Rede des Saint-Just in «Dantons Tod» (1980), in: ders.: Gedankengänge als Lebensläufe, S. 107–133.

die ästhetische Verwandlung aus positivistischen Lügen die Wahrheit hervorgehen läßt», Koselleck nach verspäteter Lektüre «nur zustimmen» konnte[29] – und ebenso die fulminante Genealogie des Intellektuellen zwischen Ancien régime und Revolution,[30] mit der Nagel in «kühnen Strichen» einen «Bogen über 1 1/2 Jahrhunderte hinweg» zeichnete. «Ganze Fluten von sozialhistorischen Analysen verlieren ihr vermeintliches Gewicht», sekundierte Koselleck, «wenn man erst einmal auf die Verblendung aufmerksam wird, in der sich die Sprache gleichsam verselbstständigt und das Verhalten zu steuern sich anschickt.»[31]

Vollends offensichtlich wurde Nagels intellektuelle Verbundenheit mit dem Heidelberger Freund in *Autonomie und Gnade*. Die Dialektik der Aufklärung, die hier an Mozarts Opern veranschaulicht wird, ist recht besehen mehr die von Koselleck als die von Adorno – wenngleich der Erfahrungshintergrund von Nagels ästhetischer Durchdringungskraft mehr an diesen als an jenen denken lässt. So heißt es einmal im Hinblick auf die *Zauberflöte*: «Wer als Kind bei fast jedem Wunschkonzert, das einer mörderisch erobernden Wehrmacht Kraft durch Freude gab, die ‹Hallenarie› mit den Reichsbässen Strienz, Hann, Weber hörte aus unheiligen Ehrenhallen – der wird die Worte ordensmonopolisierter Schlichtheit nie ohne Furcht und Scham mehr vernehmen.»[32]

Die «manichäische Selbstgerechtigkeit» der *Zauberflöte,*[33] jener «Exempelsammlung aufklärerischen Unsinns von Politik und Sinns für Unpolitik»,[34] weist Nagel dann aber an keiner Stelle so prägnant auf wie in einem «Lesestück», das die Widmung «Für Reinhart Koselleck» trägt. Dabei suggeriert schon der Titel des Stücks – «Der Feind wird annulliert» –, dass hier wiederum Carl Schmitt mitschwingt.[35] «Wieso folgt *der* programmatischen Tat des Singspiels, der Begnadigung der Königin vor und im Hallenmanifest, doch noch ihre Höllenfahrt?», fragt Nagel und konstatiert: «Die Unlogik führt hier zum Kern revolutionärer Aufklärungslogik: Der Feind, der nachtschwarze, ist nicht; also darf er geprügelt, verdammt, annulliert werden. Vergebung gilt nur Menschen, nicht Unmenschen, darum nur innerhalb der eigenen Partei: ‹Wen solche Lehren nicht erfreun, / Verdienet nicht ein Mensch zu sein.› Die Terreur zeigte, daß Abspaltung von der Par-

29 DLA Marbach, A: Koselleck: Reinhart Koselleck an Ivan Nagel, 1. Dezember 1987.

30 Ivan Nagel: Der Intellektuelle als Lump und Märtyrer. Ein Lebenslauf zwischen Ancien régime und Revolution (1981), in: ders.: Gedankengänge als Lebensläufe, S. 77–106.

31 Archiv der Akademie der Künste, Ivan-Nagel-Archiv: Reinhart Koselleck an Ivan Nagel, 7. Mai 1981.

32 Nagel: Autonomie und Gnade, S. 35 f.

33 Ebd., S. 91.

34 Ebd., S. 79.

35 Vgl. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen (1932), 9. Aufl. Berlin 2015, S. 51.

tei (Erbin des Licht-Ordens) stets Ausstoßung in das Nichts heißt. Der Tod auf der Guillotine war nicht einmal Folge, sondern bloß Beleg solch virtuell schon vollzogener, selbstvollzogener Vernichtung.»[36]

Koselleck kommentierte die Zueignung des Stücks nach einer ersten Lektüre wie folgt: «Deine Widmung nehme ich gerne an, sie freut mich wegen des Textes und weil er von Dir stammt. Auf das ganze Buch bin ich gespannt.»[37] Zu diesem Zeitpunkt kannte er wohl noch gar nicht die handschriftliche Widmung, die ihn mit dem fertigen Buch erreichte:

Für Reinhart,
in der Hoffnung,
daß er mich
nicht wegen Plagiats
verfolgt
Ivan[38]

36 Nagel: Autonomie und Gnade, S. 80f.

37 Archiv der Akademie der Künste, Ivan-Nagel-Archiv: Reinhart Koselleck an Ivan Nagel, o. D. (1985).

38 DLA Marbach, G: Koselleck, Reinhart: Ivan Nagel: Autonomie und Gnade. Über Mozarts Opern, München 1985, S. 1.

Bildnachweis: Abb. 1 und Abb. 2: Archiv der Akademie der Künste, Berlin.

Caspar Hirschi

Foucaults Stunts

Aporien eines wissenschaftlichen Widerstandshelden

Intellektueller in Frankreich zu sein, bedeutete in den vergangenen fünfzig Jahren, sich immer wieder von Neuem an Jean-Paul Sartre abzuarbeiten. Wissenschaftler profilierten sich in dieser Arbeit besonders stark. Ihre eigenen Interventionen als Intellektuelle jedoch wurden nie in vergleichbarer Weise einer kritischen Diskussion unterzogen, selbst wenn sie in eine Position der öffentlichen Prominenz aufstiegen, die jener Sartres nahekam. Michel Foucault ist dafür das beste Beispiel. Gerade bei ihm lohnt sich eine Diskussion, bestand doch zwischen Reflexion und Aktion ein Spannungsverhältnis, das für französische Wissenschaftler in der Intellektuellenrolle fortan konstitutiv wurde.

Unfreie Wissenstechniker und freie Schriftsteller

1972 veröffentlichte Jean-Paul Sartre, kurz bevor er erblindete, ein *Plädoyer für die Intellektuellen*, das zum vorgezogenen Nachruf auf seine eigene Rolle als Universalintellektueller geriet. Der Text ging auf eine Vorlesung zurück, die er 1966 in Japan gehalten hatte. Seine Berühmtheit verdankt er der ebenso pointierten wie provokanten Definition des Intellektuellen als «jemanden, der sich in etwas einmischt, was ihn nichts angeht».[1] Sartre griff mit der Definition eine Aussage von Anatole France aus der Zeit der *Affaire Dreyfus* auf, wonach die Antidreyfusards den «intellectuels» vorgeworfen hätten, «sich in etwas einzumischen, was sie nichts angeht». Natürlich hatte auch er den Vorwurf mehrfach zu hören bekommen, vor allem von Seiten institutionalisierter Wissenschaftler. Sartre drehte den Spieß um, indem er aus dem Laster eine Tugend machte, und er tat es mittels einer scharfen Wissenschaftskritik. Dazu baute er zwei Gegensatzpaare auf: «Wissenstechniker» versus «Schriftsteller» und «wahrer» versus «falscher Intellektueller».

Unter den «techniciens du savoir» verstand Sartre alle wissenschaftlichen Spezialisten von Medizinern über Juristen bis zu Physikern. In ihrem jeweiligen Fachgebiet waren sie für ihn ausnahmslos Erfüllungsgehilfen der kapitalistischen Klassenherrschaft. «Diese instrumentellen Experten», schrieb er, «sind völlig in das umfassende Unter-

nehmen integriert, das der kommerzielle Kapitalismus ist; sie liefern ihm die Mittel, um sich zu erhalten und zu erweitern.» Gleichzeitig würden sie vom Widerspruch zwischen der Partikularität ihrer Funktion und der Universalität ihrer Wissenschaft zerrissen. Sie behaupteten, es gäbe keine «bürgerliche Wissenschaft», aber sie wüssten, dass sie als «kleine Lohnarbeiter und Funktionäre» aus der Universalität ihrer Spezialität genau dies machten: eine bürgerliche Wissenschaft. Die Gewissensbisse, die der Widerspruch in ihnen auslöse, machte sie in Sartres Augen zu potentiellen Intellektuellen. Schafften es Wissenstechniker, die Fesseln ihrer partikularen Funktion zu sprengen, dürften sie aber nicht bei einem liberalen Humanismus haltmachen, mit dem sie bloß die Widersprüche reproduzierten, die es zu überwinden gelte. Für ebenso verfehlt hielt er es, wenn Wissenschaftler meinten, sie könnten als Intellektuelle mit den gleichen Methoden arbeiten, die sie als Spezialisten verwendeten. Sie müssten von ihrer Wissenschaftlerrolle ablassen und sich mit neuen Methoden auf Unbekanntes einlassen, um die Ideologie zu entschleiern, in der sie selber gefangen seien. Gelinge das nicht, würden sie zu «falschen Intellektuellen», die sich als «Produkte exakter Methoden» verkauften, dabei aber nur die «partikularistische Ideologie» der herrschenden Klasse verteidigten.

Der «falsche Intellektuelle» war für Sartre «der direkteste Feind» des «wahren». Weil es der halbbefreite Wissenschaftler nicht wagte, sich ganz von seiner Spezialistenrolle zu lösen, versuchte er seine konsequenteren Kollegen auszubremsen, indem er Reformen forderte, die faule Kompromisse waren und bloß den Status quo zementierten. Damit aber sporne er die wahren Intellektuellen nur an, «revolutionär zu werden», das heißt aus ihrer bürgerlichen Beschränkung auszubrechen und sich in Dinge einzumischen, die sie nach herrschender Meinung nichts angingen. Fluchtpunkt von Sartres berühmter Definition war also immer noch die kommunistische Revolution. Der Intellektuelle, der mit seiner Einmischung die kapitalistische Ordnung störte und dafür mit dem Stigma der Inkompetenz bestraft wurde, bereitete den Boden für die gewaltsame Befreiung der unterdrückten Klassen.

Im letzten Teil seines Plädoyers befasste sich Sartre mit der Frage, wie der Schriftsteller zum Intellektuellen werden könne. Hier ging es um seinen eigenen Fall, und die Antwort konnte nur lauten, dass der freie Schriftsteller die Intellektuellenrolle «par essence» ausübte, während der angestellte Wissenstechniker in sie «par accident» hineinstolperte. Als Erfinder neuer Welten scheine der Schriftsteller zunächst nicht über die analytischen Mittel zu verfügen, um die Widersprüche der kapitalistischen Realität offenzulegen. Sartre zufolge fand er die Widersprüche aber direkt im Material, aus dem er schöpfte: der Gemeinsprache («langue commune»). Indem er sie zu Literatur verarbeitete, konnte er die Spannungen zwischen partikularen Zwängen und universellen Zielen sichtbar machen und dadurch der Revolution den Weg bahnen. Der Schriftsteller war, anders als der Wissenschaftler, kein Intellektueller aus innerer Zerrissenheit, sondern aus künstlerischer Konsequenz.

Sartres *Plädoyer für den Intellektuellen* kam dem Versuch gleich, die Rolle in einem Moment einzufrieren, wo sie von jüngeren Denkern gerade umcodiert wurde. Seine Verkörperung des Intellektuellen war so stark auf die Situation nach 1945 zugeschnitten, dass ihr keine Dauer beschieden sein konnte. Auf der einen Seite universalisierte Sartre den Intellektuellen zum globalen Gewissenstäter: Sein Engagement für die Unterdrückten fand ohne Unterlass und überall auf der Welt statt. Die Werte der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit, in deren Namen er intervenierte, galten für alle Menschen; sie durften niemandem vorenthalten werden. Auf der anderen Seite aber provinzialisierte er den Intellektuellen zum Pariser Phantomschmerz-*Résistant*: Als Widerstandskämpfer, der seinen Kampf nach dem Sieg über die Nazis unter

der «Okkupation» des westlichen Kapitalismus weiterführte, war er nur in der französischen Nachkriegsordnung möglich. Außerhalb Frankreichs, ja außerhalb des Pariser Reservats hatte die Figur keine Existenzgrundlage. Nicht nur ihr Lebensraum, sondern auch ihre Lebenszeit war beschränkt. Je mehr sich die Nachkriegsgeneration von der Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg löste, desto eher waren ihre Tage gezählt.

Sartre wollte 1972 den revolutionären Stillstand. Er ahnte, worauf das Umschreiben der Intellektuellenrolle hinauslaufen würde: Sie sollte zum Privileg von Spezialisten werden, die sich darauf beschränkten, sich in jene Belange einzumischen, für die sie eine besondere Kompetenz beanspruchten. Mit anderen Worten, sie sollte den Schriftstellern entzogen, von der universalistischen Rhetorik entlastet und vom revolutionären Gestus erlöst werden. Der neue Intellektuelle musste ein Anti-Sartre sein. Im Übereifer der Abgrenzung wurde aus ihm aber auch ein Anti-Zola, und dadurch verlor die Figur einen Großteil ihres Wiedererkennungswerts.

Der neue Typus des spezialisierten Intellektuellen entstand nach 1970 in zwei Ausführungen, die auf dem Papier imponierten und in der Praxis implodierten. Die eine Variante wurde von Michel Foucault entworfen, die andere von Pierre Bourdieu. Beide Entwürfe hatten mit Sartres Intellektuellem zumindest eine Gemeinsamkeit: Sie waren ihren Schöpfern auf den Leib geschnitten. Ich beschränke meine Ausführungen auf Foucault, dem älteren der beiden, der seine Intellektuellenrolle auch früher entwickelt hat.

Auf der Suche nach linker Kredibilität

Dass Foucault überhaupt als Intellektueller wahrgenommen werden wollte, ist erklärungsbedürftig, denn sein Bedürfnis, sich von Sartre abzugrenzen, schloss lange alles ein, was diesen auszeichnete. Noch an Sartres Beerdigung im April 1980 soll er gesagt haben, als junger Mann habe er sich vom Verstorbenen und allem, was er repräsentiere, absetzen wollen.[2] Foucaults Annäherung an die Intellektuellenrolle erfolgte nach 1968 und dürfte wesentlich durch seine Verwicklung in symbolische Positionskämpfe unter der französischen Linken motiviert worden sein.

In den 1960er Jahren löste der Aufstieg des Strukturalismus unter Kommunisten und Existentialisten heftige Abwehrreaktionen aus. Foucault galt ihnen als einer der Hauptrepräsentanten der neuen Irrlehre. Der Vorwurf war rasch zur Hand, die Strukturalisten seien die avanciertesten Vertreter der bürgerlichen Reaktion. Sartre sah im Strukturalismus das «letzte Bollwerk», das die Bourgeoisie gegen Marx richte, und Simone de Beauvoir konstatierte 1966 in *Le Monde*, Foucault schaffe die Geschichte, die Praxis und das Engagement ab: «*Die Ordnung der Dinge* ist für die technokratische Bourgeoisie eines der nützlichsten Instrumente. Daher der Erfolg dieses doch langweiligen und unlesbaren Buches.»[3] Tatsächlich wurde *Die Ordnung der Dinge* nach dem Erscheinen von vielen als Buch der antimarxistischen «Rechten» eingeordnet.[4]

Foucault ließ sich von Beauvoir nicht aus der Ruhe bringen, von Sartre aber schon. 1968 tat er dessen Polemik als Versuch ab, einen Vorwurf an die Strukturalisten weiterzureichen, den Sartre und die Existentialisten von den Parteikommunisten zu hören bekommen hatten. Indem Sartre vorgebe, der Strukturalismus sei eine rechte Ideologie, könne er Denker zu Komplizen der Rechten erklären, «die sich in Wirklichkeit links von ihnen» befänden, wie etwa die Marxisten um Louis Althusser. Das Manöver erlaube es den Existentialisten, sich als die einzig wahren Repräsentanten der französischen Linken darzustellen.[5]

Foucault hatte sich damit auf das Spiel eingelassen, wer der linkste unter den linken Köpfen des Landes sei. Tatsächlich machte er nach 1970, als er mit dem Ruf ans Collège de France in den erlauchtesten Kreis der institutionalisierten Wissenschaft aufgenommen wurde, eine bemerkenswerte Wandlung durch, mit der er das Stigma des Struk-

turalismus erfolgreich abschüttelte.[6] Er reicherte sein Vokabular mit Worten wie «Proletariat», «revolutionäre Bewegung» und «Klassenbewusstsein» an, tilgte strukturalistische Begriffe aus Neuauflagen seiner Bücher und weitete seine Gelehrtentätigkeit auf Anregung verhafteter Maoisten zum Engagement für Gefangene aus.[7] Ein paar Jahre später reflektierte er sein Engagement im Essay *La fonction politique de l'intellectuel*, den er in der linksalternativen Zeitschrift *Politique hebdo* publizierte.[8]

Foucault und der «spezifische Intellektuelle»

Foucault eröffnete den Essay mit einem negativen Mythos des «universellen Intellektuellen», als dessen Prototyp er Voltaire und als dessen Verfallsform er Sartre verstand: «Intellektueller zu sein, bedeutete ein bisschen das Gewissen aller zu sein.» Mit dem Titel habe man sich das Recht erworben, «als Meister der Wahrheit und Gerechtigkeit zu sprechen», und vorgeben können, «als Repräsentant des Universellen angehört zu werden». Foucault hielt den universellen Intellektuellen für einen Abkömmling des Juristen, entstanden in den «großen politischen Kämpfen des 18. Jahrhunderts», die sich «um das Gesetz, um das Recht, um die Verfassung» gedreht hätten. Seine vollste Verkörperung habe er im Schriftsteller gefunden, «dem Träger von Bedeutungen und Werten, in denen sich alle wiedererkennen können». Mit diesem Abstammungsmythos konnte Foucault Voltaire, Zola und Sartre über den gleichen Leisten schlagen.

Als Gegenfigur zum universellen Intellektuellen führte Foucault den «spezifischen Intellektuellen» ein, den er selbst zu verkörpern vorgab. Er stamme nicht vom altständischen Juristen, sondern vom wissenschaftlichen Experten ab. Als ersten Vertreter der Gattung nannte er Robert Oppenheimer, der als Warner vor der atomaren Bedrohung noch Reste des universellen Intellektuellen in sich getragen habe. Mit Oppenheimer hatte sich Foucault einen spektakulären, aber nicht unbedingt idealen Stammvater ausgesucht. Er besaß den Glanz des wissenschaftlichen Genies und des politisch Verfolgten, nur konnte bei ihm von einem gelungenen Rollenwechsel nicht die Rede sein. Vielmehr wurde Oppenheimer nach 1950 gerade zum Verhängnis, dass er in den Diskussionen über die Machbarkeit und Wünschbarkeit der Wasserstoffbombe zugleich offizieller Experte und öffentlicher Kritiker der amerikanischen Regierung sein wollte.[9]

Foucault stattete den spezifischen Intellektuellen mit allem aus, was der universelle in seinen Augen vermissen ließ: Er war kompetent, intervenierte in seinem Wissensgebiet, erhob partikulare Forderungen, führte lokale Kämpfe. Vor allem hatte er verstanden, dass Macht und Wahrheit ineinander verwickelt waren, weshalb er nicht im Namen der allgemeinen Wahrheit gegen die Mächtigen kämpfte, sondern seiner spezifischen Wahrheit «in der allgemeinen Wahrheitspolitik» Macht verschaffte. Durch die Einsicht in die eigene Machtposition richtete der spezifische Intellektuelle sein Engagement neu aus. Er repräsentierte nicht, er emanzipierte. Anstatt für eine Klasse oder Rasse zu sprechen, die angeblich keine Stimme hatte, half er den Betroffenen in seinem spezifischen Kompetenzbereich, sich selbst Gehör zu verschaffen. Das wichtigste Ziel seines Engagements war erreicht, wenn er als Wissenschaftler verstummen und Nicht-Wissenschaftler als neue spezifische Intellektuelle sprechen lassen konnte. Der spezifische Intellektuelle war dazu berufen, die Spezifik seiner eigenen Rolle zu verlieren.

Foucault beließ es im Essay nicht beim Entwurf der Rolle, er sprach auch über die «Hindernisse» und «Gefahren» bei ihrer Ausübung. Diese waren für ihn eher pragmatischer Art: Spezifischen Intellektuellen drohte die Manipulation durch Parteien oder Gewerkschaften, das Fehlen einer umfassenden Strategie, der Mangel an Unterstützung von außen oder an Mobilisierung im Innern der betroffenen Gruppen. Foucault veranschaulichte die praktischen Herausforderungen an einem «sehr schönen Beispiel», das ihm gut vertraut war – dem

französischen Strafvollzug. Aufschlussreich an diesem Beispiel ist, dass seine Schilderung noch ganz andere Probleme als jene, die er selber ansprach, sichtbar werden ließ: «Der Kampf um die Gefängnisse», wie ihn Foucault nannte, entwickle sich «im geschlossenen Kreis» von Sozialarbeitern und ehemaligen Häftlingen und habe sich dadurch immer mehr von allem abgekoppelt, womit er sich hätte ausweiten können: «Er hat sich von einer naiven, archaischen Ideologie durchdringen lassen, die aus dem Straffälligen nicht nur ein unschuldiges Opfer, sondern auch den reinen Aufständischen macht, das Lamm des großen sozialen Opfers, den jungen Wolf zukünftiger Revolutionen.» Foucault interpretierte den Vorgang als «Rückkehr» zu anarchistischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts, zu der es nur gekommen sei, weil es «an einer Einbindung in aktuelle Strategien» gefehlt habe. Das Resultat sei «eine tiefe Kluft zwischen diesem kleinen monotonen, lyrischen Lied, das nur bei ganz kleinen Grüppchen Gehör findet», und der Meinung der großen Mehrheit, «die gute Gründe hat, es nicht für bare Münze zu nehmen», ja die sogar für eine «Verstärkung des Polizei- und Justizapparats eintritt», weil die «Angst vor der Kriminalität sorgfältig aufrechterhalten wird».[10]

Was Foucault hier beklagte, war die Verweigerung seiner spezifischen Intellektuellen in spe, jenen Ermächtigungsdiskurs zu führen, den er ihnen zugedacht hatte. Die Betroffenen hatten wohl eine Stimme, aber nicht die richtige. Anstatt sich in ihrem Kampf zu erheben, erniedrigten sie sich noch mehr. Weil sie nicht auf ihren intellektuellen Oberstrategen gehört hatten, besaßen sie keine Strategie. Foucaults Analyse mochte durchaus zutreffen, aber das ist nicht der entscheidende Punkt. Mit ein paar Bemerkungen zur eigenen Erfahrung als engagierter Wissenschaftler hatte sich der Anspruch auf Repräsentation und Universalisierung, den Foucault im Rollenentwurf des spezifischen Intellektuellen noch dezidiert verworfen hatte, durch die Hintertür wieder eingeschlichen. In seiner Rollenpraxis steckte mehr Sartre, als ihm lieb war. Während Sartre aber keinen Hehl daraus machte, dass er besser zu wissen glaubte, was für das Proletariat gut sei, als die Proletarier selbst, durfte Foucault sich und seinem Publikum den gleichen Glauben im Fall der Gefangenen nicht eingestehen.

Foucault, die Gefangenen und der Papagei

Worin aber bestand das Mehrwissen gegenüber den Gefangenen und Sozialarbeitern, das Foucault 1976 in der Ernüchterung über sein intellektuelles Engagement für sich reklamierte? Als Foucault 1971 auf Initiative eingesperrter Maoisten und mit Unterstützung zweier Mitstreiter den *groupe d'information sur les prisons* (G.I.P.) ins Leben rief, konnte er noch keine Fachkompetenz über den Strafvollzug in der fünften Republik vorweisen. Was er sich jedoch in den Jahren zuvor angeeignet hatte, war eine umfassende Kenntnis über die Protestformen der neuen Linken an amerikanischen und französischen Universitäten. Aus deren Aktionsrepertoire entwickelte er das Interventionskonzept, das er im Namen des G.I.P. umzusetzen gedachte. Wenn Foucault damals als spezifischer Intellektueller handelte, dann als einer für linken Protest, nicht für französische Gefängnisse.[11]

Der G.I.P. sollte nach Foucaults Meinung keine Reformforderungen aufstellen, sondern Aufklärung betreiben; er sollte nicht im Namen der Gefangenen sprechen, sondern die Gefangenen sprechen lassen; er sollte keine Mitglieder, keine Ämter, keine Statuten, keine Hierarchien haben, sondern nur lokale, spontane, basisdemokratisch agierende Kämpfer. Diese Organisationsform privilegierte die eingesperrten Maoisten, obwohl Foucault zu Beginn die Gleichbehandlung aller Gefangenen zur Grundbedingung für sein Engagement erklärt hatte. Dank des G.I.P. konnten die Linksaktivisten aus dem Gefängnis mit dem Protestieren dort weitermachen, wo sie vor ihrer Inhaftierung aufgehört hatten.

Zur Lancierung des G.I.P. wählte Foucault ein

klassisches Intellektuellengenre: das Manifest. Er las es am 8. Februar 1971 vor versammelter Presse vor. Um die Öffentlichkeit für die Anliegen der Gruppe zu gewinnen, porträtierte er Frankreich als Polizeistaat: «Niemand von uns ist sicher, dem Gefängnis zu entkommen. Heute mehr als je zuvor. In unserem alltäglichen Leben zieht sich der Polizeikordon zu.» Obwohl das Gefängnis alle angehe, sei es eine «verborgene Region unseres sozialen Systems». Die Gesellschaft habe das Recht zu wissen, was in Gefängnissen ablaufe, und deshalb werde die Gruppe mit der Unterstützung von Magistraten, Anwälten, Journalisten, Medizinern und Psychologen eine Informationskampagne starten. Als eigentliche Informanten seien aber jene aufgerufen, «die eine Erfahrung des Gefängnisses oder eine Beziehung zu ihm haben». Man habe Fragebögen für sie vorbereitet, die publiziert würden, sobald sie in ausreichender Zahl ausgefüllt seien.

Nicht nur das Genre, sondern auch die Rhetorik entsprach einem klassischen Intellektuellenauftritt. Foucault führte einen Universalisierungsdiskurs, angereichert mit einer zusätzlichen Dosis Aktivismus: Das Gefängnis erschien als Brennpunkt der staatlichen Repression, ihre Population als Opfer einer Unterdrückung, die über allen Menschen als Damoklesschwert hing. Das Manifest schloss mit der an alle Adressaten gerichteten Aussage: «Es ist gut zu wissen, was uns bedroht; aber ist auch gut zu wissen, wie wir uns verteidigen können.»

Foucault verfolgte mit dem G.I.P. die Strategie, die symbolische Mauer zwischen Gefängnis und Außenwelt, zwischen Häftlingen und Freien einzureißen. Die Aktionen der Gruppe waren auf den Protest ausgerichtet. Einer Reformdiskussion verweigerte sie sich von vornherein. Sprang der Funke auf Inhaftierte über, kam es zu Hungerstreiks und Revolten, aber nicht zu Aktionen, die das Leben im Gefängnis grundlegend hätten verändern können. Die Broschüren der Gruppe, in denen Gefangene zu Wort kamen, verschärften die Unterdrückungsrhetorik des Gründungsmanifests. Sie erschienen unter dem Titel *Untragbar* – wobei die Liste dessen, was die Häftlinge für «intolérable» hielten, ziemlich lang war: «die Gerichte, die Bullen, die Spitäler, die Irrenanstalten, die Schule, der Militärdienst, die Presse, das Fernsehen, der Staat und zuallererst die Gefängnisse.» Foucault traf die Sache im Rückblick gut, als er von einer «naiven, archaischen Ideologie» sprach; allein, diese Ideologie war nicht das Werk von Häftlingen und Sozialarbeitern, die Gefallen am anarchistischen Kitsch des 19. Jahrhunderts gefunden hatten. Sie war schon im Gründungsmanifest des G.I.P. angelegt.

Im Dezember 1972 löste sich der G.I.P. nach tumultuösem Kurzleben auf. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich Foucault von den Zielen der Gruppe schon entfremdet, und das nicht zuletzt deshalb, weil er sich in der Zwischenzeit intensiv mit der Geschichte des Strafvollzugs befasst und damit das Wissen erworben hatte, um auf diesem Gebiet als spezifischer Intellektueller zu gelten. Das Manuskript von *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses* war bereits 1973 abgeschlossen, aber Foucault zögerte die Veröffentlichung zwei Jahre hinaus, um nicht in Verdacht zu geraten, er habe den G.I.P. zur Steigerung seines wissenschaftlichen Renommees missbraucht. Als das Buch 1975 erschien, hatte sich der maoistisch inspirierte Protest gegen den französischen Polizeistaat gelegt. Nicht ganz unbeteiligt daran war ein anderes Buch über ein staatliches Strafsystem, das die schlimmsten Albträume der westlichen Linken übertraf: Alexander Solschenizyns *Archipel Gulag.*

Zwischen dem Ende des G.I.P. und der Publikation des Essays über *Die politische Funktion des Intellektuellen* war Foucault durchaus intellektuell engagiert. 1973 kam bei Gallimard, wo auch Foucaults Schriften erschienen, ein Band mit dem Titel *Vom Gefängnis zur Revolte* heraus. Autor war der verurteilte Dieb Serge Livrozet, der sich innerhalb des G.I.P. einen Namen als Anstifter einer Gefängnisrevolte gemacht hatte.[12] Foucault steuerte zur Publikation ein Vorwort bei, in welchem er das Buch

als Einlösung der Ankündigung pries, die Betroffenen selbst zum Sprechen zu bringen, und zwar nicht als büßende Straftäter, sondern als protestierende Aktivisten, die der Gesellschaft, die sie wegsperrte, den Prozess machten. Wie aber sprach Livrozet? Er gab den Gefangenen einen Auftrag, den er wie folgt formulierte: «Sie müssen sich organisieren und der Gesellschaft aufdrängen, um nicht mehr wie Kranke, Übeltäter oder Unmündige mit mehr oder weniger breiten Schultern zu erscheinen, sondern wie vollständige Bürger, denen das aktuelle System nur die Wahl zwischen der Rebellion oder der Unterwerfung ohne Hoffnung bietet. Sie werden in jenem Moment eine Macht werden, wenn sie die Notwendigkeit begreifen, gegen die Gesellschaft zu protestieren, aber auch gegen das Gesetz, das dazu bestimmt ist, aus ihnen die einzigen Schuldigen zu machen.» Die Historikerin Ingrid Gilcher-Holtey hat zur Entstehung von Livrozets Buch zwei Hypothesen aufgestellt: Entweder hat jemand vom G.I.P. dem Gefangenen die Feder geführt, oder der Gefangene hat sich selbst zum Sprachrohr des G.I.P. gemacht.[13] Wie dem auch sei, in Livrozet war endlich ein spezifischer Intellektueller zweiter Ordnung gefunden, der sich ohne Regression in den archaischen Anarchismus emanzipiert hatte. Dafür redete er wie Foucaults Papagei.[14]

Postmodernes Medientheater: der Intellektuellenstunt von Madrid

Foucault selbst hatte vor der Publikation seines Essays ebenfalls noch einen spektakulären Intellektuellenauftritt. Es ging wieder um den Strafvollzug, aber diesmal in Spanien. Im September 1975 verurteilten Sondergerichte der Franco-Diktatur elf Männer und Frauen wegen mehrerer Morde an Polizisten zum Tod. Zwei von ihnen waren Mitglieder der ETA, die restlichen neun gehörten zur FRAP, einer marxistisch-leninistischen Widerstandsbewegung, die sich ursprünglich von den Studentenunruhen in Frankreich hatte inspirieren lassen. Die Urteile provozierten offizielle Proteste mehrerer europäischer Regierungen, und in Paris machten sich sieben Männer daran, ihre Protestnote persönlich zu überbringen. Die Gruppe bestand aus dem Filmregisseur Constantin Costa-Gavras, den Journalisten Claude Mauriac und Jean Lacouture, dem Pfarrer Laudouze, dem Philosophen Régis Debray, dem Schauspieler Yves Montand und Michel Foucault. Am 22. September flogen sie nach Madrid, wo sie im Hotel Torre eine Pressekonferenz abhielten. Montand las eine Erklärung auf Französisch vor, dann versuchte es Régis Debray, ein Veteran der Kubanischen Revolution, mit einer spanischen Übersetzung. Weit kam er nicht, denn Zivilpolizisten im Raum ließen sich die Exemplare der Erklärung von Foucault aushändigen, führten die sieben Herren ab und brachten sie rechtzeitig für den Abflug der Abendmaschine der Air France zum Flughafen. Keine zehn Stunden nach ihrem Aufbruch kehrten die intellektuellen Widerstandshelden im Blitzlichtgewitter der wartenden Journalisten zurück nach Paris. Am Tag darauf konnte jeder wieder an seine Arbeit gehen, eine Woche später wurden in Spanien fünf der elf Verurteilten hingerichtet.

Foucault verherrlichte die Aktion nach der Rückkehr als Reinszenierung von Résistance-Filmen in der Realität. Yves Montand habe die Polizisten beim Verlesen der Erklärung extrem geniert: «Jener, der in zahlreichen Filmen das Bild des ‹Widerstandskämpfers› verkörpert, befand sich plötzlich vor Polizisten, die es wiedererkannten. Das gab dieser Szene eine außerordentliche politische Intensität.»[15] Er selbst habe sich erhoben und sich zum Ausgang bewegt, um die Polizisten zum gewaltsamen Einschreiten zu provozieren, denn man dürfe den Bullen nicht «die Heuchelei erlauben», ihre körperliche Gewalt hinter Befehlen zu maskieren, indem man ihnen sofort gehorche. Die Polizisten erfüllten Foucaults Wunsch nicht, zumal er ja tat, was sie wollten: das Gebäude verlassen. Was sich außerhalb des Hotels ereignet habe, kam Foucault vor wie die Wiederholung einer Szene aus

dem Film Z über die Ermordung des griechischen Oppositionspolitikers Grigoris Lambrakis, in dem Yves Montand Lambrakis gespielt und Costa-Gavras Regie geführt hatte. Der Schauspieler sei oben an der Hoteltreppe gestanden, flankiert von bewaffneten Polizisten. Mehrere hundert Zuschauer hätten die Szene verfolgt, als Montand «sehr würdig, den Kopf etwas nach hinten», langsam die Treppe hinuntergestiegen sei. Im Film wurde Lambrakis beim Verlassen der Universität von einem Schergen des Regimes aus einem vorbeifahrenden Auto zu Tode geknüppelt, in der spanischen Realität stiegen die Widerstandshelden unversehrt in die bereitstehenden Wagen. Foucault malte sich aus, was für ein Eindruck das Geschehen auf die Anwesenden gemacht haben musste. Er stellte sich ihre Verblüffung vor, «eine wirkliche Szene zu sehen, die sie Hunderte Male erlebt hatten, mit dem imaginären Helden, den sie alle auf der Leinwand gesehen haben, als Akteur.» Dank der Protestaktion der sieben Franzosen «sahen sie als Film ihre eigene politische Wirklichkeit».

Foucault schilderte den Protest von Madrid als postmodernes Stück avant la lettre: Die mediale Realität des französischen Widerstandsfilms legte sich über die politische Realität des spanischen Faschismus und veränderte dadurch die Wahrnehmung aller Anwesenden. Allerdings schloss er dabei etwas schnell von sich auf andere. Kaum ein Polizist oder Passant wird die Szene so erlebt haben, wie sie Foucault schilderte. Französische Widerstandsfilme der 1960er Jahre wie *Paris brûle-t-il?*, *Z* oder *La guerre est finie*, in dem Montand einen kommunistischen Helden des Spanischen Bürgerkriegs spielte, durften in spanischen Kinos gar nicht gezeigt werden. Der lange Arm von Francos Filmzensur reichte so weit, dass sich das Filmfestival von Cannes 1966 gezwungen sah, *La guerre est finie* aus dem Wettbewerbsprogramm zu kippen.[16] Um in Madrid dem Widerstandskämpfer Yves Montand auf einer Leinwand zu begegnen, hätte man in die Illegalität abtauchen müssen. Es ist schwer vorstellbar, dass gerade Polizisten bereit waren, sich von ihrer cineastischen Leidenschaft so weit treiben zu lassen. Régis Debray hatte die Szene mit den Polizisten dann auch etwas anders erlebt: «Die Berühmtheit von Montand schien die Guardia Civil, die vielleicht nicht durch Cineastik brillierte, nicht übermäßig zu belasten.»[17]

Wenn also die Polizisten Montand beim Verlesen der Erklärung entgeistert anblickten, dann wohl deshalb, weil sie nicht verstanden, was er auf Französisch sagte. Und wenn ihm die Passanten beim theatralischen Treppenlaufen vor dem Hotel verblüfft zuschauten, so wahrscheinlich, weil sie nicht wussten, wer da von der Polizei abgeführt wurde. Hätte es sich um einen spanischen Widerstandskämpfer gehandelt, wäre die Situation für die Anwesenden tatsächlich dramatisch gewesen. Sobald aber klar war, dass es sich um einen Franzosen handelte, dürften die Passanten die Szene als das betrachtet haben, was sie war – ein absurdes Theater.

Foucaults Heldengeschichte lenkte davon ab, dass in Madrid eine Inszenierung französischer Intellektueller für französische Medien geboten wurde. Tatsächlich hatte Foucault schon vor der Abreise betont, es gehe darum, die Aktion durch ihre physische Präsenz in Spanien «zu theatralisieren»; Spanien war Kulisse, eine spätfaschistische Szenerie, die man brauchte, um den Schein einer akuten Bedrohungslage zu erzeugen, in der Erwartung, dafür «keine beträchtlichen Risiken» einzugehen.[18] Die sieben Männer hatten Realitätssinn genug um zu wissen, dass ihr Protest am Schicksal der verurteilten Aktivisten nichts ändern würde. Wären sie, was wohl ihr Wunsch war, in Madrid vor den Pressekameras hart angefasst worden, hätten sie nur ihre eigene Regierung in Verlegenheit gebracht, denn die Franco-Diktatur hatte im Ausland keinen Ruf mehr zu verlieren. Entsprechend leicht fiel es ihr, nach dem Abschieben der französischen Intellektuellen zum Hinrichten der spanischen Widerstandskämpfer überzugehen.

Nicht alle, die in Madrid mit von der Partie waren, kehrten so beschwingt zurück wie Foucault. Régis Debray, der in den 1960er Jahren mit Che Guevara in Bolivien gekämpft und drei Jahre in einem Bolivianischen Gefängnis geschmort hatte, berichtete 1998 in seiner Autobiographie, er wäre nach der Landung in Paris am liebsten im Boden versunken: «Man wird die Überlebenden der kanadischen Landung an den Küsten der Normandie 1943 nicht besser gefeiert haben.»[19] Es habe in Madrid keine Brutalität, keine Armee, keine Handschellen und keine Beleidigungen gegeben. 48 Stunden später aber sei aus der Exkursion eine «Kamikaze-Heldentat», aus der Polizeieskorte eine «Armada» und aus der kleinen Schar von Neugierigen eine Menge von «stummen Zeugen mit angsterfüllten Blicken» geworden. Am Flughafen von Paris, berichtete Debray in der Rolle des rückwärtsgewandten Propheten, habe ihn die Idee beschlichen, eines Tages werde man für schöne Gesten vor dem eigenen Spiegel Heiligkeitspunkte zu ergattern versuchen, ohne die Zeit noch mit Nützlichkeitserwägungen zu verschwenden. Das Profil solcher Intellektueller umschrieb er wie folgt: «Amateure in der Politik, pfiffig in der Kommunikation.»[20]

Die Fragmentierung der Intellektuellenrolle

Wie kam es, dass Michel Foucault ein paar Monate nach der Feier eines Intellektuellenstücks, das an theatralischem Pathos und politischem Dilettantismus alle Auftritte Sartres in den Schatten stellte, im Essay über *Die politische Funktion des Intellektuellen* das Zeitalter des spezifischen Intellektuellen ankündigte? Die Rolle, die er entwarf, war deshalb so weit von der Praxis entfernt, weil sie gar nicht für die Praxis bestimmt war. Foucaults spätere Intellektuellenauftritte, seine Reise zu den Ajatollahs in den Iran oder zur Solidarno in Polen, waren nach dem Muster von Madrid gestrickt: spektakuläre Stunts im Ausland, gefolgt von medialem Feuerwerk zuhause. Der spezifische Intellektuelle war das, was Sartre hatte kommen sehen: eine Legitimationsfigur, um den Schriftstellern den Intellektuellentitel abzuerkennen und ihn den Wissenschaftlern vorzubehalten. Darum sprach Foucault im Essay so ausführlich über Wahrheit. Wenn «Wahrheit», wie er behauptete, «auf die Form des wissenschaftlichen Diskurses und auf die Institutionen, die diesen hervorbringen, zentriert» war, dann konnten sich nur jene im Machtkampf um die öffentliche Wahrheit autoritativ einmischen, die in wissenschaftlichen Institutionen saßen.[21] Noch deutlicher wurde er 1978 in einem Interview: «Die Gestalt, in der sich die Funktionen und das Prestige dieses neuen Intellektuellen konzentrieren, ist nicht mehr der ‹geniale Schriftsteller›, sondern der ‹absolute Wissenschaftler›. [...] Heute erleben wir das Abtreten des ‹großen Schriftstellers›.» So jedenfalls in der Theorie.[22] In der Praxis diente der spezifische Intellektuelle dem symbolischen Kampf gegen Denker mit literarisch-philosophischem Wahrheitsanspruch, kaum aber dem politischen Kampf gegen Regierungen im In- und Ausland.

Foucault konnte es sich leisten, die symbolischen Gefechte anderen zu überlassen. Gilles Deleuze, Mitkämpfer der ersten Stunde im G.I.P., sprach 1977 den *nouveaux philosophes* um Bernard-Henri Lévy und André Glucksmann jede Intellektuellenwürde ab, indem er sie als dualistische Spiegelfechter nach Journalistenart denunzierte, versiert im Selbstmarketing, plump in der Argumentation.[23] Zu diesem Zeitpunkt hatte Foucault schon eine öffentliche Statur und linke Identität gewonnen, die es ihm erlaubte, die Intellektuellenmasken fast beliebig zu wechseln: Nouveau Sartre auf den Straßen, Hyper-Sartre vor den Kameras, Anti-Sartre am Schreibtisch. Reflexion und Aktion, bei Sartre noch eng verbunden, hatten sich aufgespalten. Foucault zog aus der Fragmentierung der Intellektuellenrolle alle Profite, die Figur selbst trug die Verluste.

Als Jean-François Lyotard 1983, kurz bevor Foucault an Aids erkrankte, in essayistischer Manier *Das Grabmal des Intellektuellen* meißelte, war die Intellektuellenrolle keineswegs am Ende. Sie hatte

nur an innerer Kohärenz und öffentlichem Profil verloren. Lyotard musste Sartres vergangene Verkörperung des Intellektuellen heraufbeschwören, um die Figur für tot zu erklären. Auf Sartre war die Aussage gemünzt, es gäbe «kein universelles Opfer-Subjekt» mehr, «in dessen Namen das Denken Anklage erheben könnte, eine Anklage, die zugleich eine ‹Weltanschauung› wäre».[24] Das war nicht – oder damals nicht mehr – das Problem. Foucaults Fragmentierung der Intellektuellenrolle erleichterte es renommierten Denkern, vor allem jenen aus dem akademischen Milieu, sich zugleich als Antiintellektuelle und Intellektuelle zu profilieren. Keiner sollte dieses Spiel besser beherrschen als Pierre Bourdieu, der Foucault nach längerer Vakanz als Frankreichs führender Wissenschaftsintellektueller ablöste. Erst kritisierte Bourdieu «die Fehler und Irrtümer der Intellektuellen» und warf ihnen vor, «sehr saubere, radikale Sachen» zu machen, «die im Grunde zum Kotzen sind», dann trat er vor streikende Bahnangestellte in Paris und rief zum Kampf gegen «die Tyrannei der Experten» und deren «abstraktes und verstümmeltes Wissen» auf.[25] Wer so spricht, macht es sich und anderen nicht leicht, die Intellektuellenrolle gegen Populisten zu verteidigen. Es gehört zum Erbe von Sartres widerspenstigen Erben, dass es der Figur des Intellektuellen im heutigen Frankreich an einem klaren Profil und einer starken Legitimationsgrundlage fehlt – und dies in einer Zeit der politischen Instabilität, in der kritische Orientierungen durch Intellektuelle kaum wichtiger sein könnten.

1 «L'intellectuel est quelqu'un qui se mêle de ce qui ne le regarde pas.» Jean-Paul Sartre: Plaidoyer pour les intellectuels, Paris 1972, S. 12.

2 Didier Eribon: Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt/M. 1999, S. 401.

3 Martin Kindtner: «Strategien der Verflüssigung. Poststrukturalistischer Theoriediskurs und politische Praktiken der 1968er Jahre», in: Anselm Doering-Manteuffel u.a. (Hg.): Vorgeschichte der Gegenwart. Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom, Göttingen 2016, S. 373–392, hier S. 378.

4 Eribon: Michel Foucault, S. 254.

5 Michel Foucault: Interview, in: Bonniers Litterära Magasin 37/3 (1968), S. 203–211 (franz. in: ders.: Dits et écrits I (1954-1969), Paris 1994, S. 651–668, hier S. 658).

6 Bereits 1969 verwahrte sich Foucault dagegen, als «Strukturalist» etikettiert zu werden, nachdem er sich 1967 noch affirmativ als «Chorknabe» des Strukturalismus bezeichnet hatte. Zu seiner Imagekampagne siehe Eribon: Michel Foucault, S. 260–264.

7 Jan Christoph Suntrup: Formenwandel der französischen Intellektuellen. Eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Debatten von der Libération bis zur Gegenwart, München 2010, S. 368–370.

8 Michel Foucault: «La fonction politique de l'intellectuel», in: ders.: Dits et écrits III (1976-1979), Paris 1994, S. 109–114 (Erstausgabe in: Politique hebdo, 29.11.1976, S. 31–33).

9 Vgl. Charles Thorpe: «Disciplining Experts: Scientific Authority and Liberal Democracy in the Oppenheimer Case», in: Social Studies of Science 32 (2002), S. 525–562, hier S. 532.

10 Foucault: La fonction politique de l'intellectuel, S. 111.

11 Zu Foucaults Engagement im G.I.P. siehe Ingrid Gilcher-Holtey: Eingreifendes Denken. Die Wirkungschancen von Intellektuellen, Weilerswist 2007, S. 367–376.

12 Serge Livrozet: De la prison à la révolte, Paris 1973.

13 Gilcher-Holtey: Eingreifendes Denken, S. 374.

14 Livrozet handelte, was Eribon bei seiner Deutung des G.I.P. nicht zu merken scheint, noch nach Foucaults Drehbuch, als er 1974 verkündete, er brauche niemanden, «um das Wort zu ergreifen und zu erklären, was ich bin», und den «Spezialisten der Analyse» beschied, sie könnten ihm den Buckel runterrutschen. Eribon: Michel Foucault, S. 333.

15 Michel Foucault: «Aller à Madrid (propos recueillis par P. Benoît)», in: Libération, 24.9.1975, S. 7, abgedruckt in: Dits et écrits II (1970–1975), S. 760–762, hier S. 761.

16 Emma Wilson: Alain Resnais, Manchester 2006, S. 110.

17 Régis Debray: Pour l'amour de l'art. Une éducation intellectuelle, Paris 1998, S. 338.

18 Foucault, zit. nach Eribon: Michel Foucault, S. 377.

19 Debray: Pour l'amour de l'art, S. 338. Zu Debrays Einschätzung der Ereignisse siehe auch Gilcher-Holtey: Eingreifendes Denken, S. 388.

20 Ebd., S. 339.

21 Foucault: La fonction politique de l'intellectuel, S. 112.

22 Michel Foucault: «Wahrheit und Macht. Interview von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino», in: Dietz Bering (Hg.): Die Intellektuellen im Streit der Meinungen, Berlin 2011, S. 229–239, hier S. 234.

23 Gilles Deleuze: Les «nouveaux philosophes» (supplément au n° 24 de «Minuit»), Paris 1977.

24 Jean-François Lyotard: Grabmal des Intellektuellen, Graz, Wien 1985, S. 17.

25 Pierre Bourdieu, Jeanne Pachnicke: «Ich bin dazu da, die Intellektuellen nicht in Ruhe zu lassen. Gespräch vom 26.10.1989 in Ost-Berlin», in: ders.: Die Intellektuellen und die Macht, hg. von Irene Dölling, üb. von Jürgen Bolder, Hamburg 1991, S. 13–31, hier S. 25; ders.: «Wider die Zerstörung einer Zivilisation», in: ders.: Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion, Konstanz 1998, S. 34–38, hier S. 37–38.

Patrick Bahners

Aus dem Schweigen

Peter Ghosh kommentiert Max Weber

Peter Ghosh lässt sich kein N für ein R vormachen. Ein Satz aus Max Webers Brief vom 8. Februar 1897 an Werner Sombart, der in Webers Nachlass als maschinenschriftliche Abschrift mit Korrekturen von der Hand Marianne Webers erhalten ist, wird in der Max-Weber-Gesamtausgabe wie folgt wiedergegeben: «Ihr Relativismus *muß* Sie ferner – die Ansätze sind ja da – zum Nationalismus treiben, denn da Maximen der ‹Produktivität› doch gleich Maximen der ‹Bedürfnis-Befriedigung› sind, so sind vom Subjekt aus dessen Bedürfnisse anzugeben, und die sind nationalistisch determiniert.» Im kritischen Apparat wird für «Nationalismus» und für «nationalistisch» eine «alternative Lesung in Abschrift» angegeben: «Rationalismus» und «rationalistisch».[1] In den Augen von Ghosh ist die Emendation, wie er in einer Fußnote seines Aufsatzes über Weber, Sombart und das «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» festhält, ein Irrtum.[2] Ghoshs Begründung: Das Thema des Textes seien universale, nicht-politische Kategorien wie Technologie und Produktivität, die klar auf Rationalismus und nicht auf Nationalismus hindeuteten.

Der Text ist ein Brief, Webers Antwort auf eine Sendung Sombarts. In diesem Gegenstand der brieflichen Stellungnahme Webers ist nun allerdings, worauf Ghosh nicht eingeht, von Nation und Nationalstaat die Rede – beziehungsweise in solcher Weise ausdrücklich nicht die Rede, dass Weber sich veranlasst gesehen haben könnte, auf den Nationalismus zu sprechen zu kommen. Sombart hatte dem Kollegen einen Aufsatz zugeschickt, den er im «Archiv» (damals noch: «für Soziale Gesetzgebung und Statistik») publiziert hatte: «Ideale der Sozialpolitik». Der Autor sagt dort, dass er darauf verzichte, sich mit der in Webers unter dem Titel «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik» gedruckter Freiburger Antrittsrede «vertretenen Auffassung auseinanderzusetzen, wonach die Idee nationaler Macht zum Leitstern der Wirtschaftspolitik gemacht werden soll». Bei dieser Auffassung Webers handele es sich nämlich um einen «hingeworfenen Gedanken», der erst noch «der näheren Ausführung» bedürfe. Im wohlwollenden Vorgriff auf diese Ausarbeitung sucht Sombart die sachliche Nähe zu Weber: «Ich glaube übrigens, daß sich der Webersche Standpunkt, namentlich in der Kritik der herrschenden Lehre, und im Ergebnis unserer Forschungen sehr nahe mit dem meinigen berührt.»

Weber greift in seinem Dankesbrief das Stichwort der Standpunktbestimmung auf. Scheinbar kommt er Sombart entgegen – um ihm zu prophezeien, dass er sich werde bewegen müssen. «Sie werden zu noch sehr viel stärkeren Konsequenzen genötigt sein, als Sie jetzt etwa ziehen werden, und wir werden uns im Standpunkt *sehr nahe* kommen.» Woraus wird Sombart Konsequenzen ziehen müssen? Bezieht sich das auf die in Aussicht gestellte Auseinandersetzung mit Webers Antrittsrede? Dafür könnte sprechen, dass der Briefschreiber dem Adressaten das zwiespältige Kompliment der aufgeschobenen Befassung mit der kollegialen Produktion mit gleicher Münze zurückgibt: «Besten Dank für Ihre Sendung. Bei Gelegenheit werde ich mich damit auseinandersetzen.» Die grundsätzliche Kritik folgt gleichwohl ohne Verzug. Sombart stand zum Zeitpunkt dieser Korrespondenz auf dem ersten Platz der Berufungsliste für die Nachfolge auf Webers Lehrstuhl in Freiburg, was am Schluss von Webers Brief auch angesprochen wird. In der Lesart der Herausgeberin des Briefbandes sagt Weber seinem prospektiven Nachfolger voraus, er werde beizeiten das Programm übernehmen, mit dem sich Weber in Freiburg vorgestellt hatte.

Der Nationalismus als – jedenfalls auf dem von Sombart eingeschlagenen Denkweg – zwangsläufige Konsequenz des Relativismus? Wie könnte man das verstehen? Einen Hinweis gibt der Satz, der auf die zwischen Ghosh und der MWG umstrittene Stelle folgt: «Sie sind jetzt ziemlich beim alten liberalen Ideal des ‹größten Wohlbefindens der möglichst großen Zahl› angelangt und befinden sich in der optischen Täuschung, damit die Heteronomie des Ideals abgestreift zu haben.» Gegenüber dem

Utilitarismus in der klassischen Formulierung von Jeremy Bentham, so wäre im Sinne der Herausgeberin weiterzulesen, nimmt der Nationalismus eine notwendige Bestimmung durch Begrenzung vor. Anders gesagt: Das abstrakt aufgestellte Ideal erfährt seine Konkretisierung. In einer Welt mit einer Vielzahl von Staaten und Volkswirtschaften ergibt sich als Ideal der Sozialpolitik das größte Wohlbefinden der größten Zahl der Bürger gleicher Herkunft und Zugehörigkeit.

Diese Lehre vom geschlossenen Handelsstaat enthält im Wortlaut des so transkribierten Weber-Briefs allerdings gewichtige Annahmen auf der Ebene der wirtschaftswissenschaftlichen Grundbegriffe, die sich nicht von selbst verstehen. Die Bedürfnisse des Subjekts, vom Subjekt aus betrachtet, sind nationalistisch determiniert? Das müsste für den Konsum gelten, aber beispielsweise auch für die Berufswahl und überhaupt für die Nachfrageseite sämtlicher Entscheidungen von Marktteilnehmern. Kaufen also Deutsche mit Vorliebe bei Deutschen, nach deutschem Geschmack oder in deutschem Interesse? Was Peter Ghoshs Gegenvorschlag bedeuten soll, die rationalistische Determination der Bedürfnisse, ist freilich auch nicht auf Anhieb ersichtlich.

Die Weber-Studien des Oxforder Historikers, eine in bislang zwei Bänden gesammelte Folge umfangreicher Aufsätze und eine Monographie zur «Protestantischen Ethik», sind philologisch im Ansatz und in der Veranlassung: Nebenprodukte einer kommentierten Übersetzung der «Protestantischen Ethik», die Ghosh seit etlichen Jahren vorbereitet. Der Modus des Kommentars scheint in allen diesen Vorarbeiten durch. Ghosh wendet seine Aufmerksamkeit dem textlichen Befund zu. Das klingt trivial bei Beiträgen zur Forschung über einen Wissenschaftler, dessen Werk zu großen Teilen durch postume Editionsarbeit und deren Revision konstituiert worden ist. Aber auch im Zusammenhang einer Forschungsdiskussion, deren Voranschreiten über Jahrzehnte vom sukzessiven Erscheinen der Bände einer gigantischen kritischen Gesamtausgabe bestimmt wurde, ist der Aufwand, den Ghosh zur Erläuterung von Webers Schriften treibt, singulär.

Ein Historiker liest Max Weber: Unter diesen Titel im ungewöhnlichen Duktus der autobiographischen Selbstanzeige stellte Ghosh seinen ersten Aufsatzband.[3] Der englische Quereinsteiger, dessen Publikationsliste bis dahin hauptsächlich Spezialstudien mit dem idiosynkratischen Doppelschwerpunkt Edward Gibbon und Benjamin Disraeli auswies, gab damit gleichsam in den Zentren der Weberforschung in Düsseldorf, Heidelberg, Freiburg, München und New York seine Visitenkarte ab: Er bedankte sich im Voraus für kritische Aufnahme und kündigte an, dass man noch von ihm hören werde. Als hätten nicht lange vor Ghosh zumal deutsche Historiker Weber gelesen und das nicht scheinbar auch mit deutscher Gründlichkeit getan: Der provokative Gestus machte Werbung für ein Unternehmen, dessen Geschäftsplan einem Muster aus der Gründerzeit der Geisteswissenschaften folgt. Es geht darum, den historischen Weber wiederzugewinnen und seine Gestalt von den legendären Zügen zu befreien, die ihr in der Traditionspflege der Jünger zugewachsen sind. Das Interesse an einem Sitz Webers im Leben der diversen Disziplinen, die sich auf ihn als Gründervater oder Helfer in theoretischer Not berufen, begünstigt Missverständnisse – das ist die Ausgangshypothese von Ghoshs Revision der bisherigen Forschung.

Die Absicht der Richtigstellung erklärt, warum er beim Wortlaut ansetzt. Dieser Historiker liest Max Weber wie ein Philologe. Er hat sehr wohl dezidierte Ansichten über Max Webers Verhältnis zur Politik und beteiligt sich eifrig am Aufdröseln jener gelehrten Netzwerke, deren publizierte Erträge von den Publikationsreihen heutiger Verbundforschung dupliziert und multipliziert werden. Aber seine Losung lautet: Ad fontes. Ghosh nennt seine 2014 erschienene Weber-Monographie «an intellec-

tual biography along strictly historical lines».[4] Streng historisch könnte man übersetzen mit textimmanent. Die «Zwillingsgeschichten» des Untertitels postulieren einen Parallelismus von Leben und Werk. Aber das Ziel des Buches ist der Nachweis, dass die 1905 als «Die protestantische Ethik und der ‹Geist› des Kapitalismus» im «Archiv» gedruckten Aufsätze die wichtigsten Motive von Webers früher akademischer Karriere summieren und alle großen Themen seiner späteren Entwürfe vorwegnehmen. Der Intellektualismus der «intellectual biography» wird auf die Spitze getrieben: Die Textgeschichte absorbiert das Leben.

In der Arbeit der Ideenhistoriker verbindet sich das Programm der Historisierung eines Autors typischerweise mit der Suspendierung seines Klassikerstatus. Der ausschweifende Scharfsinn, den Ghosh in die Weber-Deutung investiert, lässt dagegen diesen Status intakt und will ihn neu beglaubigen. Die Kommentierung begnügt sich nicht mit Hinweisen zu schwierigen Stellen, die heutige Leser stolpern lassen, weil die lebensweltlichen Voraussetzungen versunken sind. Dass wir es bei Weber mit einem Klassiker zu tun haben, dem in seinem Genre wohl nur Karl Marx an die Seite zu stellen ist,[5] macht der schiere Umfang der Annotationen augenfällig, das Missverhältnis zwischen der Wörterzahl des Originaltexts und der Textmenge des von Ghosh bereitgestellten Interpretationsapparats.

Der Aufsatz über Weber und Sombart, in dem Ghosh nebenbei den Urtext des Briefes vom 4. Februar 1897 restituiert, hat das «Geleitwort» im neunzehnten Band des «Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» zum Gegenstand, das 1904 den Namenswechsel der als «Archiv für Soziale Gesetzgebung und Statistik» gegründeten Zeitschrift erläuterte. Ghosh will das Problem der Autorschaft des mit «Die Herausgeber» gezeichneten Paratextes lösen, stellt sich also eine klassische philologische Frage. Das Geleitwort nimmt sieben Seiten des Zeitschriftenbandes in Anspruch. Ghoshs kritische Abhandlung füllt im Layout von Harassowitz, einem Verlag für Liebhaber des Kleingedruckten, 59 Seiten. Es ist charakteristisch für Ghoshs Manier der Problemlösung, dass er die Autorenfrage doppelt beantwortet. Zunächst weist er gegen eine in der Forschung verbreitete Übung, das Geleitwort als programmatische Verlautbarung Webers zu interpretieren, die Autorschaft Sombart zu. In einem zweiten Schritt identifiziert er dann aber umfangreiche Einfügungen Webers, dreieinhalb der sechzehn Absätze plus drei Halbsätze.

Für die Zuweisung des Hauptanteils an Sombart führt Ghosh Umstände aus dem institutionellen Kontext des Textes ins Feld, Überlegungen zur Funktion dieser Mitteilung an die Leser, die im Moment des Eigentümerwechsels Kontinuität in Aussicht stellen sollte. Hingegen trennt Ghosh die Weizenkörner der Weber-Sätze von der Spreu der Sombart-Prosa mit einem Worterkennungsprogramm – keinem maschinellen, sondern einem intuitiven, wie es seit jeher zum Instrumentarium der Philologie gehört. Weber wird zugeschrieben, was sich nach Weber anhört: Fügungen mit Schlüsselwörtern wie «Wissenschaftlichkeit», «Methodenlehre» und «Kultur». Diese Methode kann man kaum lehren, nur lernen: Es liegt auf der Hand, dass ihre Vervollkommnung die Kenntnis von Webers Gesamtwerk verlangt. Ghoshs Interpretamente sind die Figuren in einem ungeheuer dicht gewebten Teppich der Referenzen. Die in Webers Werk wiederkehrenden Kennwörter sollen so unverwechselbar sein, dass Ghosh die Möglichkeit gar nicht erst in Erwägung zieht, Sombart habe sich bei der Abfassung der als Gemeinschaftsarbeit konzipierten Hausmitteilung des umbenannten «Archivs» stellenweise der Ausdrucksweise seines Mitherausgebers angepasst.

Nicht weniger signifikant sind die von Weber gemeinhin vermiedenen Wörter. Wie plausibel ist es, dass Weber den Endpunkt der von ihm vorausgesagten Annäherungsbewegung Sombarts als Nati-

onalismus bestimmt haben soll? Im letzten Kapitel der Monographie behauptet Ghosh, dass Weber sich nie als Nationalisten bezeichnet habe.[6] Der einzige von ihm selbst ausgestellte Identitätsnachweis sei die Formel vom klassenbewussten Bürger. Das bedeutet allerdings: Er hat sich der Welt auch nicht als Rationalist vorgestellt. In den Notizen für die Vorlesung über Allgemeine Nationalökonomie, die Weber erstmals im Sommersemester 1897 nach seinem Wechsel nach Heidelberg hielt, wenige Monate nach dem Brief an Sombart, hat Ghosh nur zwei Verwendungen des Wortes «rational» gefunden. Er interpretiert diese Statistik im Sinne eines bewussten Verzichts Webers auf die explizite Anknüpfung an die Tradition des Vernunftoptimismus der Aufklärung: Vermieden habe Weber den wissenschaftlich eingeführten Begriff des Rationalismus, der sich für die Darstellung der Wirtschaftstheorien des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts eigentlich geradezu aufgedrängt hätte.

Der Stein, den der Vorlesungsbaumeister verworfen hat, ist in der «Protestantischen Ethik» zum Eckstein geworden. Webers Aussage, dass «Rationalismus» als «historischer Begriff» eine «Welt von Gegensätzen in sich schließt», deutet Ghosh als Absage an den Monismus der Aufklärungstraditionspfleger. Die formale Bestimmung des Rationalismus als des Prinzips einer modernen Lebensordnung ohne Aussicht auf die Versöhnung aller Widersprüche sei Webers Lektion aus dem Scheitern des Kulturkampfs des Bismarckstaats gegen die katholische Kirche – einerseits. Andererseits behauptet Ghosh, mit der plötzlichen prominenten Verwendung des vorher ausgesparten Wortes habe Weber Flagge gezeigt – und seine Loyalität zum klassischen, vernunftrechtlichen Liberalismus kontinentaleuropäischer Observanz demonstriert, obwohl er an die Verheißungen des Vernunftrechts nicht mehr geglaubt habe.

Weber hisste die liberale Flagge? Im Zuge eines Vergleichs zwischen Weber und Karl Jaspers hebt Ghosh hervor, dass Weber als Wissenschaftler bildliche Redeweisen absichtlich unterlassen habe,[7] und da sein Ausleger Ghosh dieses Bilderverbot gewöhnlich ebenfalls beachtet, gibt die Vignette zu denken. Emblematisch chiffriert Ghosh hier eine Hauptthese seiner Untersuchungen über Webers «Protestantische Ethik»: Dass Weber mit Begriffen wie «Kultur», «Rationalismus» und «Lebensführung» das Fortwirken christlicher Weltordnungskonzepte in einem Zeitalter religiöser Unmusikalität bezeichnet, soll als Akt des Bekenntnisses zu dieser Überlieferungswelt, wenngleich nicht als Glaubensbekenntnis, aufzufassen sein. Die Verkennung theologischer Quellen als Reflex «säkularer Blindheit» ist der Vorwurf an die Gemeinschaft der Mitforscher, in den Ghosh die äußerste Schärfe legt. Über Religionsfragen werde in der akademischen Welt des frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts auf dem Niveau von Neandertalern diskutiert – eine ungewöhnlich grobschlächtige Verallgemeinerung aus dem erstaunlich reichen Vorrat zeitdiagnostischer obiter dicta in den Fußnoten dieses Überspezialisten.

Auch den Brief an Sombart in der von ihm restaurierten Fassung möchte Ghosh als «confessional document» klassifizieren: Bruchstück einer großen Konfession, die schon deshalb Fragment blieb, weil sie ohne Publikum erfolgte – habe Sombart der Bekenntnischarakter des Gelegenheitsschreibens doch verborgen bleiben müssen. «Rationalistisch determiniert»: Der Relativismus, die Anarchie der Werte, ist nicht das letzte Wort – der Geist des Kapitalismus bewirkt, dass die Bedürfnisse der Subjekte wenigstens insofern das System bilden, von dem Hegel gesprochen hat, als sie sich formalen Regelmäßigkeiten fügen.

Webers Konzept des Rationalismus soll sowohl die Abkehr vom klassischen Liberalismus verkünden als auch dessen Erbe reklamieren: An solchen Stellen mag den Leser Ghoshs der Gedanke heimsuchen, dass man die bewunderungswürdige Subtilität des Kommentars einer Grenznutzenanalyse unterziehen könnte. Aber die Spitzfindigkeit des

Glossators trägt dem reflektierten Umgang Webers mit der eigenen Sprache Rechnung. Die Marotte heutiger Tagungsredner, alle Begriffe mit in die Luft gezeichneten Anführungszeichen zu versehen, nahm Weber im Schriftbild vorweg. Mit dieser Verdinglichung des Gedankenmaterials kontrastiert eine Technik der Verflüssigung, die Ghosh in Anknüpfung an Otto Hintzes Beobachtung beschreibt, dass Weber Funktionsbegriffe gegenüber Substanzbegriffen bevorzugt habe. Rationalität, Rationalisierung, auch Rationalismus: Das sind Prägungen, die davon absehen, die Vernunft als etwas Gegebenes zu betrachten. Der Kommentator setzt dieses Geschäft der Umschreibung fort.

Warum geraten Ghoshs Paraphrasen so ausführlich, als wollten sie fortschreiten ins Unendliche? Ghosh nimmt bei Weber eine Scheu gegenüber der Verbalisierung gerade der Gedanken wahr, die ihm am teuersten waren. Er bringt Webers Bewunderung für die «reserve», die habituelle Zurückhaltung der Puritaner, mit dessen Bewusstsein der Vorläufigkeit spezialistischer Forschung zusammen und leitet im Problemaufriss seines Buchs über die «Protestantische Ethik» aus dieser Wahlverwandtschaft eine hermeneutische Maxime ab: «So it is that a deep and deliberate silence lies at the heart of our researches.» Der unpersönliche Gott der Calvinisten nahm nicht nur die unpersönliche Macht des Marktes vorweg, sondern auch die unpersönliche Rationalität der Wissenschaft. Als Scharnierstellen der Rekonstruktion von Webers Gedankengebäude, die Ghosh ins Werk setzt, erweisen sich Argumente aus dem Schweigen: Weber habe sich geweigert, Kapitalismus und Rationalismus gleichzusetzen, und damit im stahlharten Gehäuse der formalisierten Lebensführung ein charismatisches Hintertürchen geöffnet.

Der unpersönlichen Logik der Forschung zollte Weber laut Ghosh durch seine Verachtung für den Fetisch des «großen Buches» Tribut. «A Historian Reads Max Weber» war das erste Buch von Peter Ghosh; er veröffentlichte es mit 54 Jahren, 26 Jahre nach dem Antritt seines Fellowship am St. Anne's College. «Max Weber and the Protestant Ethic» ist ein großes Buch contre cœur, das dieselbe Frage aufwirft wie laut Ghosh die Untersuchungen Webers über die asiatischen Weltreligionen: Wer außer Spezialisten soll das lesen? Zumal die Spezialisten, lebende wie tote, fast ausnahmslos vor den Kopf gestoßen werden.[8] Der «ignorance» überführt: Reinhard Bendix; Propagator einer «bizarre idea»: Friedrich Tenbruck; als Historiker «a rank amateur»: Wilhelm Hennis. Als Berufshistoriker will Ghosh sich bewähren, indem er die Hinterlassenschaft Max Webers mit einer Hingabe kommentiert, die früher heiligen Schriften vorbehalten war. Indem er auf Webers Schweigen hört, bestätigt er die These der «Protestantischen Ethik», dass sich in der Berufsarbeit die Asketik mit der Mystik verbindet, die sich von allem Dingweltlichen abwendet, aber «indirekt der rationalen Lebensführung geradezu zugutekommen» kann.

1 MWG II/3: Briefe 1895–1902. Herausgegeben von Rita Aldenhoff-Hübinger in Zusammenarbeit mit Uta Hinz, 1. Halbband, Tübingen 2015, S. 288. Brieflich hat Rita Aldenhoff-Hübinger eine genauere Beschreibung des Textbefunds übermittelt: «Im Fall des Substantivs steht in der Abschrift: Rationalismus, wobei nur das R handschriftlich (getippter Buchstabe darunter unlesbar), der Rest des Wortes Typoskript ist, unmittelbar oberhalb des Buchstaben R steht, ebenfalls handschriftlich, ein N mit Fragezeichen. Wenige Zeilen darunter steht maschinenschriftlich: nationalistisch; unmittelbar über dem -n- ist diesmal handschriftlich ein -r- mit Fragezeichen vermerkt. Die Unsicherheiten liegen also schon in der Abschrift vor.»

2 Peter Ghosh: Max Weber, Werner Sombart and the «Archiv für Sozialwissenschaft» – the authorship of the «Geleitwort», in: ders.: Max Weber in Context. Essays in the History of German Ideas c. 1870–1930 (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Bd. 14), Wiesbaden 2016, S. 133–195, hier S. 155, FN 104.

3 Peter Ghosh: A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien, Bd. 1), Wiesbaden 2008.

4 Peter Ghosh: Max Weber and «The Protestant Ethic». Twin Histories, Oxford 2014.

5 Siehe jetzt Peter Ghosh: Constructing Marx in the history of ideas, in: Global Intellectual History 2 (2017), S. 124–168.

6 Das kann höchstens für Aussagen in der ersten Person Singular richtig sein. Auf Ghoshs Kritik an der Edition des Briefes vom 8. Februar 1897 angesprochen, weist Rita Aldenhoff-Hübinger darauf hin, dass Weber in der von Sombart in seinem Brief erwähnten Antrittsrede von «uns ökonomischen Nationalisten» (MWG I/4, S. 565) gesprochen hat.

7 Peter Ghosh: Prophets, psychologists and existentialists: Max Weber and the proponents of ‹vision› and ‹intuition›, in: ders.: Max Weber in Context, S. 345–402, hier S. 365.

8 Ein Gegenschlag: Hinnerk Bruhns: Une biographie intellectuelle de Max Weber? À propos de: Peter Ghosh – Max Weber and The Protestant Ethic, in: L'Année sociologique 66/2 (2016), S. 3–20.

Hedwig Richter / Thomas Stamm-Kuhlmann

Alte Hüte

Preußen, Reformen und Moderne

Auch Wissenschaft kann sich nicht den Fragen der Mode entziehen. Als neulich auf einer Tagung das Wort «Moderne» fiel, erklärte ein junger Herr (mit Bart, Undercut und dunklem Brillengestell): «‹Moderne›» (angewidertes Kräuseln der Gesichtszüge), «nein, das geht nicht mehr.» Keine Frage, ein unschlagbares Argument. Doch in Zeiten der Anti-Moden und Anti-Moderne stellt sich eine Frage: Muss nicht, wer der aktuellen historischen Schwarmintelligenz eine Nase drehen will, die alten Erzählungen präsentieren? Denn haben wir mittlerweile nicht alle genug Essays und Bücher gelesen, in denen wir davor gewarnt werden, den *grand récit* zu reproduzieren und teleologisch und deterministisch ein Masternarrativ des Eurozentrismus, des «Westens» oder der Moderne zu bedienen?

Antizyklisch liegt es also nahe, die Warnungen vor der grand narrative in den Wind zu schlagen und ein Thema wie die preußischen Reformen mit einem Blick auf ihr Modernisierungspotential zu untersuchen. Preußenforschung, zumal zum 19. Jahrhundert, scheint offensichtlich *passé:* große Männer, Nation, Modernisierung, Agrarwirtschaft – und überhaupt: die Deutschen. Preußen und Moderne sind in der Historiographie was die altväterliche Strickjacke einer metrosexuellen Figur ist: Die Extravaganz und subversive Kraft verstehen nur die Eingeweihten.

Die Reformzeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts steht für den Anbruch des Modernisierungsprozesses, und ihre Analyse verdeutlicht, welche Potenziale in der Anti-Mode der großen Erzählung stecken.[1] Wobei Modernisierung in diesem Zusammenhang konventionell für Rationalisierung steht. Damit verbunden sind (idealtypisch zugespitzt) ein Anstieg des Wohlstandes durch Industrialisierung und die Differenzierung der Gesellschaft in funktional spezifizierte Teilbereiche, so dass sich Politik, Wirtschaft, Wissenschaft oder Religion zunehmend unabhängig voneinander artikulieren können. Das ermöglicht schließlich die großen Versprechungen der Moderne: Gleichheit und Autonomie.

Allerdings ließ die modische Versenkung, in der die «Moderne» lange geschlummert hat, diese nicht unberührt, und sie kehrt in gewandelter Gestalt wieder – ganz wie die Hipster-Brillen den Gestellen der Großväter ähneln, aber nicht gleichen. Moderne wird mittlerweile facettenreicher gesehen, Aspekte der Geschlechterordnung, der Disziplinierung oder der diskursiven Konstruktion von bürokratischer Herrschaft gehören dazu. Kein Gedankengang über Moderne sollte schließlich auf die Metapher des «Januskopfes» verzichten. Auch die preußischen Reformen werden anders präsentiert. Die neuere Literatur bettet sie mit einer intensiven Forschung über die Rheinbundstaaten in einen gesamtdeutschen Zusammenhang ein, vereinzelt finden sich auch internationale Analysen. Zudem hat sich zeitlich der Rahmen erweitert, und nicht nur die Jahre von 1806 bis 1820 stehen im Fokus, sondern die langfristigen Entwicklungen von der Aufklärung bis zu den Umbrüchen von 1848/49. Doch immer noch sucht die historische Wissenschaft Antworten auf klassische Fragen: Was waren die strukturellen Bedingungen der Reformen (1)? Wer waren die Akteure (2)? Wie sahen ihre Ziele aus (3)? Und schließlich: Wie lassen sich die Wirkungen beschreiben (4)?

1. Steuern und Demokratisierung

In einer Volte gegen Karl Marx stellte Max Weber die These auf, neben sozialstrukturellen Faktoren nähmen Ideen entscheidenden Einfluss auf die grundlegenden Veränderungen. Dabei sangen beide, Marx und Weber, das Lied von der Moderne (wenngleich mit grimmigem Ton), und beide wollten die umstürzende Kraft der neuen Zeit erklären. Nun bietet für die alte Streitfrage nach dem Primat von Idee oder Sozialstruktur eine Analyse der preußischen Reformen Hilfestellungen. Zunächst liegt die fundamentale Bedeutung der Ökonomie auf der Hand. Hans-Peter Ullmann, der zuletzt sein

Argument für Bayern und Baden auf Preußen ausgeweitet hat, identifiziert als Ausgangspunkt der Reformen den drohenden Staatsbankrott.[2] Schon im späten 18. Jahrhundert hatte eine Finanzkrise nach der anderen die europäischen Staaten erschüttert, und spätestens seit der Französischen Revolution, die sich nicht zuletzt an der katastrophalen Haushaltspolitik Frankreichs entzündet hatte, erschien die Ordnung der Staatsfinanzen allen führenden Kräften als dringendste Aufgabe. Auf die elementare Rolle der wirtschaftlichen Entwicklungen für die Französische Revolution und damit für den Reformwillen haben auch Reinhart Koselleck oder jüngst Andreas Fahrmeir hingewiesen.[3]

Woher aber kamen die Finanzkrisen? Nicht allein die Kriege trieben den Bedarf und die Schulden in die Höhe, wie oft behauptet wird. Die Haushaltsdefizite eskalierten auch der wachsenden gesamtstaatlichen Aufgaben wegen, während sich das Staatsbudget mit den alten Einnahmequellen (wie Domänen und Regalien) und mit dem von vielerlei Privilegien durchlöcherten Steuersystem nicht entsprechend steigern ließ. Die Adligen schützten sich mit ständischen Rechten davor, ihren Anteil zur Staatsfinanzierung beizutragen. Die Reformer erkannten: Um höhere Einnahmen zu erzielen, mussten die Steuern in Zukunft stärker nach dem Gleichheits- und Leistungsprinzip erhoben werden. Es schlich sich also die Praxis der Gleichheit ins Herz des Staates, ohne dass es einer Gleichheitsrhetorik bedurft hätte. Für die demokratisierende Dynamik der Ökonomie sprechen mindestens vier weitere Gründe: erstens der bekannte Zusammenhang von Partizipationsrechten und dem Bedarf des Staates an Krediten, der mit dem Budgetrecht der Bürger in Repräsentationsorganen geregelt wurde und im angelsächsischen Raum unter dem Schlagwort «no taxation without representation» verhandelt wurde;[4] diese verfassungsmäßig garantierte Repräsentation war ein Herzensanliegen vieler Reformer. Zweitens wirkte der flexible Besitz (im Gegensatz etwa zum ererbten Bodenbesitz) egalisierend: Geburt und Herkommen zählten immer weniger gegenüber der veloziferischen Macht des Geldes. Drittens bot der Schutz des Eigentums den Bürgern Freiheiten, zu denen das mit zunehmendem Pathos beschworene Menschenrecht auf den Schutz des Körpers gehörte, das Leibeigenschaft und Sklaverei gänzlich diskreditierte. «Die Sicherheit des Eigentums und der Person», so erklärte ein Mitarbeiter Steins, «[sind] die alleinigen Zwecke des Staates.»[5] Die ökonomischen Entwicklungen also und der wachsende Wohlstand erwiesen sich als unabdingbar für die Würde des Menschen, aber auch für seine Fähigkeit, als politisches Subjekt zu agieren; denn – viertens – ohne Wohlstand ließ sich ein politisches Leben der Bürger nicht realisieren; Wohlstand schuf Raum für Politik, stellte Ressourcen für die Produktion und die Konsumption von Zeitungen bereit oder bot Geld für Schulen zur Alphabetisierung der Bevölkerung und damit für die kommenden Prozesse der Massendemokratisierung.

Wenig überzeugend wäre es freilich, die durchschlagende Bedeutung des aufklärerischen und liberalen Gedankenguts von Kant und Pestalozzi bis zum intensiv im deutschen Raum rezipierten Adam Smith für die Reformer abzustreiten.[6] Die augenscheinlich eher abwegige Idee von der Gleichheit der Menschen fand insbesondere unter den Eliten Anklang und wirkte wie ein Motor für die Veränderungen. Die Dynamik ergab sich auch aus der Überzeugung von der Machbarkeit der Dinge. Die Mehrheit der Reformer glaubte an den Fortschritt der Kultur und war davon überzeugt, in einer neuen Welt zu leben. Selbst den Begriff «Revolution» nutzte sie positiv – wenngleich sie die Gewalttätigkeit unbedingt meiden wollte. Barbara Vogel vor allem hat diese Haltung der Reformer herausgearbeitet und als Modernisierungstheorie *avant la lettre* charakterisiert. Besonders plastisch zeichnet sich das optimistische Ideengut aus der Perspektive der Gegner ab: sei es der romantische Ökonom Adam Müller oder der antiaufklärerische Marwitz, die

Fortschritt für ein Gespinst, Freiheit und Freizügigkeit für eine Gefahr hielten – gerade für den einfachen Bauern –, die Brüche vermeiden wollten und den Weltenlauf in einem «organischen» Kontinuum verorteten.[7] Antikapitalistische Gegenstimmen runden das Bild der Modernisierungskritiker ab. Leopold von Gerlach, der kluge Militär und konservative Vertraute Friedrich Wilhelms IV., sprach von den «unnatürlichen Eroberungen, die das privateste Eigenthum macht»; die Liberalen, lautete sein Vorwurf, setzten ihm keine Schranken mehr entgegen. Wie so oft in Krisenzeiten erwiesen sich die Befürchtungen der Konservativen als soziologisch hellsichtig: Die immer weiter ausgreifende Eigenlogik der Ökonomie war es letztlich, die dafür sorgte, dass revolutionäre Ideen wie die von Gleichheit oder der Autonomie Resonanz in der Wirklichkeit finden konnten.

Welche Rolle spielt in dieser Forschung eigentlich noch die Revolution? Offenbar bildet diese weder den Normalfall noch die Voraussetzung für Demokratisierung.[8] Die normative Aufladung von Revolution als der konsequenteren Modernisierung gegenüber einer nur «defensiven Modernisierung» in Preußen hat sich nicht als sinnvoll erwiesen. Gerade die vergleichende Analyse führte hier zu erhellenden Revisionen:[9] Die gesellschaftlichen Veränderungen der Französischen Revolution beispielsweise wirkten weniger tiefgreifend und andauernd, als lange angenommen wurde.[10] Und das Prinzip «Reformen von oben statt Revolution von unten» fand sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts fast überall in Europa. Die Revolutionsangst war schließlich kein deutsches Phänomen – und wer, wenn nicht Eliten, hätte die Initialzündung für die Reformen – «von oben» – vornehmen sollen?

2. Lob der Bürokratie

Auch bei der Frage nach den Akteuren erweisen sich Theoreme der Modernisierung als weiterführend.[11] Die sich differenzierende und komplexer werdende Gesellschaft ließ sich nicht mehr von einer Spitze her durchherrschen. Dass gerade in Preußen der König in der Versenkung verschwand und das Regierungsgeschäft zum Großteil gebildeten Bürokraten überließ, wurde von linken ebenso wie von rechten Vertretern eines preußischen Exzeptionalismus gern übersehen. Die Untersuchung der sich wandelnden Herrschaftspraktiken und -mechanismen unter Friedrich Wilhelm III. offenbart die weitgehende Entmachtung des Monarchen durch die Bürokratie: «Auf dem Throne, so will es uns fast scheinen, sitzt in diesen Jahren der Staatskanzler.»[12]

Die großen Männer verschwinden keineswegs von der historiographischen Bühne.[13] Die Forschungen zum Staatskanzler Hardenberg, die seit den 1980er Jahren massiv zugenommen haben, konnten in der Tat ein neues Licht auf die Reformen werfen. Bis dahin galt Stein als der entscheidende deutsche Charakterkopf der Ära, wozu die einflussreiche Stein-Biographie Gerhard Ritters von 1931 wesentlich beigetragen hatte, die in den folgenden Jahrzehnten in zahlreichen Auflagen erschien.[14] Demgegenüber wird Hardenbergs Rolle gerade als liberaler Modernisierer neu gewürdigt.[15] Die intensive Rezeption der inzwischen auch online zugänglichen Rigaer Denkschrift Hardenbergs hat wesentlich zu dieser Neueinschätzung beigetragen.[16] Im Zentrum der neuen Zeit sah Hardenberg «die natürliche Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger». Er hegte (viele Jahre vor Tocqueville) Ideen von einer unaufhaltsamen demokratischen Modernisierung: Der «große Weltplan einer weisen Vorhersehung» bezwecke, «das Schwache, Kraftlose, Veraltete überall zu zerstören» und «neue Kräfte zu weiteren Fortschritten zur Vollkommenheit zu beleben».

Insgesamt zeichneten sich die Reformer wesentlich durch ihre Bildung aus, sie kamen sowohl aus dem Bürgertum als auch aus dem Adel, und sie gehörten zur Bürokratie. Deren herausragenden Stellenwert hat bereits Reinhart Koselleck in seiner Studie von 1967 betont, die ihren Klassikerstatus

behauptet hat.[17] Die neuere Forschung bestätigt die essentielle Funktion der Bürokratie als eines Anwaltes der Modernisierung – durchaus im Interesse der Staatsbürger. Zuletzt hat Stefan Haas in seiner originellen Studie herausgearbeitet, wie die Verwaltung wesentlich zur Modernisierung beitrug. Die Reformen fasst Haas als Teil einer generellen, transnationalen Entwicklung auf. Er zeigt etwa anhand der preußischen Verwaltungsumbildungen die «Etablierung der modernen Form des Organisierens und Ordnens von Wirklichkeit». So gelang es einer «Kultur der Verwaltung», die Entscheidungsprozesse des administrativen Teilsystems zumindest partiell von Einflüssen anderer Funktionssysteme abzukoppeln.[18]

3. Klassenziele der Reform

Stefan Haas relativiert allerdings die Bedeutung der Handlungsmacht von Akteuren. Ausdrücklich stehen für ihn «nicht mehr die Intentionen der Machthabenden» im Zentrum. Unter Rekurs auf Luhmann erkennt er im Vollzug der Gesetze und der reformerischen Regelungen eine Eigenlogik, die Sinn und Wirklichkeit produzierte. Der Kommunikationsprozess der aufblühenden Bürokratie integrierte eine Vielzahl an Akteuren, und der Prozess der Reformimplementierung entfaltete sich als «kreativer Aneignungs- und Umschreibungsprozess».[19] So wie sich die Gleichheitsidee etwa im Steuerwesen unabhängig von den Reformintentionen durch die Logik der Steuerverwaltung behauptete, transformierte der Bürokratisierungsprozess die Bevölkerung in eine Gesellschaft, in der beispielsweise ein uniformierter Verwaltungsbeamter besondere Dignität genoss, was ihm wiederum mehr Unabhängigkeit ermöglichte.

Es lohnt sich gleichwohl, die Intentionen und Ziele der Akteure im Blick zu behalten, zumal sich die reformfreudigen Zeitgenossen darin weitgehend einig waren: Freiheit, allgemeiner Wohlstand, Gleichheit und individuelle Glückseligkeit. Die semantische Nähe zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung verweist auf die transnational-aufklärerische Fundierung der Reformen: Es waren säkulare Diskurse, in deren Zentrum der Mensch stand. Dass das Glück des Menschen vom Wohlstand abhing, daran konnte eine nüchterne Betrachtung keinen Zweifel lassen, und dass Wohlstand ohne einen gut funktionierenden Staat nicht zu haben war, erschien den Reformern – bei allen Differenzen – ebenfalls unstrittig.[20]

Lange Zeit stand im Zentrum der Reformgeschichte die preußische Verfassungsfrage. Sie erhielt in der jüngeren Forschung ihre Kontingenz und Offenheit zurück, während die dramatische Erzählung von der in Preußen hartnäckig verweigerten Verfassung relativiert wurde. In einer rechtswissenschaftlichen Dissertation zeichnet Christian Schmitz noch einmal die Intrigen und Manöver akribisch nach, die zu Lebzeiten Hardenbergs eine Verfassung verhindert haben. Zugleich ruft Schmitz in Erinnerung, dass Hardenbergs Verfassungsplan am 3. Mai 1819 nur noch um den Federstrich einer Unterschrift davon entfernt war, Wirklichkeit zu werden.[21] Doch jenseits von Ereignisgeschichte und staatsrechtlicher Auslegung steht fest: Für die Staatskonsolidierung und die notwendigen Kredite mussten die Regierungen überall das Vertrauen der Bürger gewinnen, und das ließ sich am besten mit ihrer Beteiligung bewerkstelligen. Infolgedessen erlebten Institutionen politischer Partizipation in diesen Jahren weltweit einen ersten Höhepunkt. Frank-Lothar Kroll taucht dabei die in der älteren Forschung gering geschätzten preußischen Provinzialstände-Vertretungen, die 1823/24 eingerichtet wurden, in ein helleres Licht, besaßen sie doch ähnliche Rechte wie die Volksvertretungen in süddeutschen Ländern.[22] Internationale Parallelen sind auch im Hinblick auf das Wahlrecht sichtbar geworden: Dank der preußischen Städteordnung besaßen zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Preußen nicht wesentlich weniger Männer das Wahlrecht als in den USA (rund 3 Prozent der preußischen Gesamtbevölkerung nach der

Städteordnung im Gegensatz zu etwa 4 Prozent in den USA bei den Präsidentschaftswahlen). Zugleich ging die Forderung nach einer Ausweitung des Wahlrechts von oben aus, sowohl in Preußen (durch die Reformer) als auch in den USA (meistens auf Drängen der Parteiführer), womit auch die notorisch niedrige Wahlbeteiligung in beiden Ländern in Zusammenhang steht. Politische Partizipation war zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein Elitenprojekt – keineswegs nur in Preußen.[23]

4. Vorwärts- und Rückwärtsentwicklungen

Nicht zuletzt weil der behandelte Zeitraum heute «nur als eine besonders verdichtete Phase in einer länger dauernden Ära von Reformen» gilt (Paul Nolte),[24] wird kaum noch pauschal von einem «Scheitern» der Reformen gesprochen. Der Prozess der Modernisierung, den die Reformen voranbrachten, war nicht gradlinig. Ohnehin würde kaum eine Verfechterin der Modernisierungstheorie eine deterministische Erzählung präsentieren (und selbst Parsons – zweifellos in die Kategorie *outdated* gehörend – wusste darum, dass es «Rückwärtsentwicklungen» gibt). Auch der vergleichende Zugriff trägt zu einer angemesseneren Neueinschätzung der Wirkungen bei. Andreas Fahrmeir nennt in seiner international angelegten Studie die Zeit von 1815 bis 1840 nicht «Restauration», wie in der älteren Forschung üblich, sondern «Reform».[25] Zwar blieb in Preußen der Absolutismus de jure bis 1848 bestehen (wie etwa auch in Dänemark), doch wurden diese frühmodernen Herrschaftsprinzipien zusehends ausgehöhlt. Das Gesetzgebungsverfahren wurde durch Befassung des Staatsrates formalisiert. Nirgends in Deutschland – vom Kurfürstentum Hessen abgesehen – diskutierte man ernsthaft eine Rückkehr zu absolutistischen Zeiten. Die preußischen Landbewohnerinnen und -bewohner (etwa 80 Prozent) lebten am Ende der Reformen zwar vielfach in prekären Verhältnissen, doch sie waren grundsätzlich frei, und viele nutzten ihre Rechte, zogen in die Städte oder wanderten in die USA aus, zahlreiche ergriffen eine neue Arbeit. Der Adel konnte zwar noch einige Privilegien bewahren, doch seine Stellung blieb erschüttert. Auch die Bildungsreformen ebneten den Weg zu einem System, das Preußen zu einem der Länder mit der höchsten Alphabetisierungsrate machte. Als entscheidend erwiesen sich neben der Etablierung rechtsstaatlicher und (damit eng zusammenhängend) verwaltungstechnischer Standards die ökonomischen Reformen, die einen Differenzierungsprozess bestärkten, der die Wirtschaft von nichtökonomischen Logiken (wie der ständischen oder der religiösen) befreite und ein massives Wirtschaftswachstum ermöglichte: Bis 1848 beispielsweise gelangten dank der Reformen ein Drittel der ostelbischen Rittergüter, mit denen sich eine starke rechtliche Stellung verband, in die Hand von Nichtadligen.[26]

Besonders erhellend sind die Militärreformen.[27] Hier wurde ein Schritt vom außen- zum innengelenkten Menschen vollzogen. Historikerinnen haben auf die Bedeutung der Kategorie Geschlecht hingewiesen – ein von Modernisierungstheorien eklatant unterschätztes Thema. Karen Hagemann konnte in ihrer jüngst erschienenen Studie zeigen, wie eng sich die allgemeine Wehrpflicht – ein wichtiges Reformprojekt – mit Vorstellungen von der Nation verband und wie beide zur Durchsetzung eines neuen Männlichkeitsideals beitrugen: des autonomen, waffenfähigen, ethnisch definierten Bürgers.[28] Die Öffnung des Offizierskorps auch für Nichtadlige signalisierte und beförderte egalitäre Männlichkeitsvorstellungen. Ute Frevert hatte zuvor schon in ihren Studien über das Militär auf die disziplinierenden und Männer-integrierenden Effekte der Militärreformen aufmerksam gemacht.[29] Neuere Untersuchungen verweisen – teilweise in Anlehnung an Christoph Kucklicks Neuinterpretation von Geschlechterrollen um 1800[30] – auf die zumindest diskursive Diskreditierung von Gewalt, die sich auch in der Abschaffung körperlicher Strafen beim Militär offenbarte. In zahlreichen weite-

ren Reformgesetzen zeigte sich der wachsende Respekt vor dem Körper des Individuums, sei es in der Bauernbefreiung oder der Reduzierung körperlicher Strafen insgesamt.[31] Während also die Forschergeneration revolutionsverliebter Männer der 1960er und 1970er Jahre (wie Barrington Moore) in ihren Interpretationen das Ausbleiben revolutionärer Gewaltexzesse als Manko interpretierte, wird heute eher die ablehnende (und typisch aufklärerische) Haltung der Reformer zur physischen Gewalt gewürdigt.

Tatsächlich drang der disziplinierende Zentralstaat tief in das Alltagsleben der Menschen ein, sei es in Form einheitlicher Steuern, der Schulpflicht oder der statistischen Erhebungen. Die neuere Forschung hat hier auf grundlegende, habituelle Veränderungen hingewiesen. Das moderne Berichtswesen etwa führte zu einer Kultur der Selbstbeobachtung und bestärkte die Selbstverantwortungsdiskurse.[32] Vorausgegangen war die unter anderem vom Pietismus beförderte Tendenz zur Selbstbeobachtung und Introspektion. Aktuelle Arbeiten betonen den Einfluss der aufblühenden Statistik; sie beschäftigen sich mit der neuen Verwaltungskultur der Tabellen und Formulare und zeigen deren Unverzichtbarkeit für den modernen Zentralstaat und dessen Identitätskonstruktion.[33]

5. Epilog

Warum also ist es lohnenswert, sich zum Hipster der *grands récits* zu machen und durch die dicke Brille der Altvorderen auf die Geschichte zu schauen? Vielleicht auch schlicht deswegen, weil wir damit eine Geschichte des Westens und seiner Werte erzählen, ein lohnendes Unterfangen, um unsere Zeit zu verstehen, in der so viele Menschen Zuflucht in diesen Ländern und bei diesen Werten suchen. Weil die Werte aus der nordatlantischen Welt stammten, könnten sie keine Gültigkeit beanspruchen – oder umgekehrt, weil die Werte globale Relevanz besäßen, lägen ihre Wurzeln nicht im Westen: Mit Logik und mit Empirie haben diese Argumente gegen Eurozentrismus und für Postkolonialismus wenig zu tun. Die Logik des Zeitgeistes wirkt überzeugender: Ist es unserer Zeit angemessen, diese empirisch fundierten Geschichten zu erzählen? In vielfacher Hinsicht gelang in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Umgestaltung der Gesellschaft, wenn auch in einem wechselvollen, nicht-linearen, ambivalenten Prozess, in dem Rationalisierung, Egalisierung, Differenzierung und Industrialisierung miteinander verschränkt waren. Moderne ist eben beides: Disziplinierung und Freiheit. Foucaults düsteres Narrativ der Moderne und Elias Erzählung von der Zivilisierung sind zwei Seiten einer Medaille.

Die Reformer spürten dem Zeitgeist ihrer Jahre nach – er war für sie ein Argument. In seiner Rigaer Denkschrift notiert Hardenberg: «Demokratische Grundsätze in einer monarchischen Regierung: dieses scheint mir die angemessene Form für den gegenwärtigen Zeitgeist.» Das Neue verband sich mit Altem, es wurzelte in der Gesellschaft. Und doch: «Die Gewalt dieser Grundsätze ist so groß, sie sind so allgemein anerkannt und verbreitet, dass der Staat, der sie nicht annimmt, entweder seinem Untergange oder der erzwungenen Annahme derselben entgegensehen muss.» Die Grundsätze waren Gleichheit und Wohlstand und Glückseligkeit, kombiniert mit Freiheit und einem Staat, der sie hegte und pflegte. Das war ein langwieriger Prozess. Und unserer Zeit wäre damit gedient, den Gang der Moderne in nichtwestlichen Regionen als eine Möglichkeit, aber nicht als Notwendigkeit zu verstehen – und wenn sich tatsächlich Modernisierung ereignet, so gilt es, sie als intrinsischen, innerhalb der Gesellschaften entstehenden, auch von gesellschaftlichen Eliten getragenen Prozess zu interpretieren, der sich nicht von außen und schon gar nicht mit Gewalt erpressen lässt.

1 Vgl. Detlef Pollack: Modernisierungstheorie – revised. Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften, in: Zeitschrift für Soziologie 45/4 (2016), S. 219–240.

2 Hans-Peter Ullmann: Der Kampf gegen den Staatsbankrott. Krise, Reform und Konsolidierung der öffentlichen Finanzen in den süddeutschen Staaten zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Jürgen Kloosterhuis/Wolfgang Neugebauer (Hg.): Krise, Reformen – und Finanzen. Preußen vor und nach der Katastrophe von 1806, Berlin 2008, S. 315-330; Hans-Peter Ullmann: Staatsschulden und Reformpolitik. Die Entstehung moderner öffentlicher Schulden in Bayern und Baden 1780-1820, 2 Bde., Göttingen 1986.

3 Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt/M. 1973 (1959), S. 50 f.; Andreas Fahrmeir: Revolutionen und Reformen. Europa 1789-1850, München 2010, S. 36–39.

4 Den Zusammenhang von Kreditverbürgung und Repräsentation hat für Preußen behandelt: Alexander von Witzleben: Staatsfinanznot und sozialer Wandel. Eine finanzsoziologische Analyse der preußischen Reformzeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts (Studien zur modernen Geschichte 32), Stuttgart 1985.

5 Zitiert nach Paul Nolte: Staatsbildung als Gesellschaftsreform. Politische Reformen in Preußen und den süddeutschen Staaten 1800–1820, Frankfurt/M. 1990, S. 59.

6 Zuletzt im Detail bei Ludger Herrmann: Die Herausforderung Preußens. Reformpublizistik und politische Öffentlichkeit in Napoleonischer Zeit (1789–1815), Frankfurt/M. 1998.

7 Barbara Vogel: Hardenberg und die Modernisierung der Wirtschaft, in: Thomas Stamm-Kuhlmann (Hg.): «Freier Gebrauch der Kräfte». Eine Bestandsaufnahme der Hardenberg-Forschung, München 2001, S. 107–123, hier S. 115 f.; David E. Barclay: Die Gegner der Reformpolitik Hardenbergs, in: ebd., S. 217–229.

8 Eine Tatsache, mit der sich auch DDR-Historiker wie Helmut Bleiber schwergetan hatten; vgl. zur DDR-Forschung Thomas Stamm-Kuhlmann: Die Rolle von Staat und Monarchie bei der Modernisierung von oben. Ein Literaturbericht mit ergänzenden Betrachtungen zur Person König Friedrich Wilhelms III., in: Bernd Sösemann (Hg.): Gemeingeist und Bürgersinn. Die preußischen Reformen, Berlin 1993, S. 261–278, hier S. 265–268.

9 Vgl. beispielhaft Paul Nolte: Gemeindebürgertum und Liberalismus in Baden 1800-1850. Tradition – Radikalismus – Republik, Göttingen 1994; ders.: Staatsbildung.

10 Vgl. dazu bereits den Überblick von Louis Bergeron: Die französische Gesellschaft von 1750–1820. Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Zeitschrift für Historische Forschung 4 (1977), S. 131–146.

11 Stamm-Kuhlmann: Staat und Monarchie, S. 260.

12 Stamm-Kuhlmann: Staat und Monarchie, S. 271–276, Zitat S. 273; vgl. ders.: König in Preußens großer Zeit. Friedrich Wilhelm III. Der Melancholiker auf dem Thron, Berlin 1992.

13 Lothar Gall: Hardenberg – Reformer und Staatsmann, Berlin 2016; Thomas Stamm-Kuhlmann: Stein und Hardenberg. Reformer auf getrennten Wegen, in: Heinz Duchhardt (Hg.): Stein. Die späten Jahre des preußischen Reformers 1815-1831, Göttingen 2007, S. 99–121. Zur Geschichte der großen Männer trägt auch die laufende, von Bernd Sösemann betreute Theodor von Schön-Ausgabe bei: Bernd Sösemann (Hg.): Theodor von Schön. Persönliche Schriften. Bd. 1: Die autobiographischen Fragmente, bearb. von Albrecht Hoppe, Köln 2006.

14 Gerhard Ritter: Freiherr vom Stein: Eine politische Biographie, 2 Bde., Stuttgart/Berlin 1931; Duchhardt hat dann mit seinem Stein-Porträt eine neue Grundlage gelegt und Steins Rolle stark relativiert, Heinz Duchhardt: Stein. Eine Biographie, Münster 2007; ders., Freiherr vom Stein. Preußens Reformer und seine Zeit, München 2010.

15 Barbara Vogel: Allgemeine Gewerbefreiheit. Die Reformpolitik des preußischen Staatskanzlers Hardenberg. 1810–1820, Göttingen 1983; zum nach wie vor aktuellen Stand der Hardenberg-Forschung Thomas Stamm-Kuhlmann (Hg.): «Freier Gebrauch der Kräfte». Eine Bestandsaufnahme der Hardenberg-Forschung, München 2001.

16 Georg Winter (Hg.): Reorganisation des Preussischen Staates unter Stein und Hardenberg. Erster Teil: Allgemeine Verwaltungs- und Behördenreform. Band 1: Vom Beginn des Kampfes gegen die Kabinettsregierung bis zum Wiedereintritt des Ministers vom Stein (Publikationen aus den Preussischen Staatsarchiven Band 93), Leipzig 1931, S. 302–363; online: URL http://www.staatskanzler-hardenberg.de/quellentexte_riga.html; die Schrift wurde zuerst durch Leopold von Ranke kritisch ediert.

17 Reinhart Koselleck: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848, Stuttgart 1967; Vorwort zur 2. Auflage von 1975.

18 Stefan Haas: Die Kultur der Verwaltung. Die Umsetzung der preußischen Reformen 1800-1848, Frankfurt/M. 2005, S. 12 u. 34 f.

19 Haas: Kultur der Verwaltung, S. 13.

20 Hans-Werner Hahn/Helmut Berding: Reformen, Restauration und Revolution. 1806-1848/49, Stuttgart 2010, S. 67.

21 Christian Schmitz: Die Vorschläge und Entwürfe zur Realisierung des preußischen Verfassungsversprechens 1806-1819. Eine rechtliche Bilanz zum Frühkonstitutionalismus der Stein-Hardenberg'schen Reformzeit, Göttingen 2010, S. 269.

22 Frank-Lothar Kroll: Das geistige Preußen. Zur Ideengeschichte eines Staates, Paderborn 2001, S. 48–51.

23 Hedwig Richter: Transnational Reform and Democracy, in: Journal of the Gilded Age and Progressive Era 15 (2016), S. 149–175; dies.: Wahlen und Statistik. Preußen und die USA im 19. Jahrhundert im Vergleich, in: Hedwig Richter/Hubertus Buchstein (Hg.): Kultur und Praxis der Wahlen. Eine Geschichte der modernen Demokratie, Wiesbaden 2017, S. 315–336.

24 Paul Nolte: Vom Paradigma zur Peripherie der historischen Forschung? Geschichten der Verfassungspolitik in der Reformzeit, in: Stamm-Kuhlmann (Hg.): «Freier Gebrauch der Kräfte», S. 197–216, hier S. 213.

25 Fahrmeir: Revolutionen und Reformen.

26 Shearer Davis Bowman: Master and Lords. Mid-19th-Century U.S. Planters and Prussian Junkers, Oxford 1993, S. 58.

27 Vgl. Heinz Stübig: Bildung, Militär und Gesellschaft in Deutschland. Studien zur Entwicklung im 19. Jahrhundert, Köln 1994.

28 Karen Hagemann: Revisiting Prussia's Wars Against Napoleon. History, Culture, and Memory, Cambridge 2015; dies./Gisela Mettele/Jane Rendall (Hg.): Gender, War, and Politics. The Wars of Revolution and Liberation – Transatlantic Comparisons (1775-1815), London 2010.

29 Ute Frevert: Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland, München 2001; vgl. auch Bernhard Schmitt: Armee und staatliche Integration. Preußen und die Habsburgermonarchie 1815-1866. Rekrutierungspolitik in den neuen Provinzen. Staatliches Handeln und Bevölkerung, Paderborn 2007; Uwe Tetzlaff: Vom (un)möglichen Zustand des Wehrpflichtrechts. Rechtsprobleme der Allgemeinen Wehrpflicht im deutschen Verfassungs- und Europarecht, Berlin 2009.

30 Christoph Kucklick: Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der negativen Andrologie, Frankfurt/M. 2008.

31 Hedwig Richter: Die «Natur der Dinge» im Wahllokal. Gründe für Exklusion und Inklusion der Frauen beim Wahlrecht in den USA und in Preußen 1800-1920, in: Gabriele Förster (Hg.): Gender im Fokus historischer Perspektiven. «Besonders tüchtig erscheint die holde Weiblichkeit», Frankfurt/M. 2016.

32 Haas: Kultur der Verwaltung, S. 438 f., 446 f. u.ö.

33 Vgl. Haas: Kultur der Verwaltung; Richter: Wahlen und Statistik; zur neuesten Statistik-Forschung: Kerstin Brückweh: Menschen zählen. Wissensproduktion durch britische Volkszählungen und Umfragen vom 19. Jahrhundert bis ins digitale Zeitalter, Berlin 2015.

Tim B. Müller

Bill

Mark Mazowers Familienroman

Mark Mazower: What You Did Not Tell. A Russian Past and the Journey Home. London: Allan Lane 2017. 382 S.

«Eine Kultur, die sich der Verlierer der Geschichte annimmt, erscheint mir ansprechender als die so leichte Identifikation mit ihren Gewinnern – nicht zuletzt, weil am Ende keiner wirklich gewinnt. Kaum einer wusste besser, dass der Kult des Erfolgs nur eine andere Form des Eskapismus ist, als die Bundisten der Generation von Max.» Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund, 1897 in Wilna gegründet, war einst eine der größten sozialistischen Organisationen in Osteuropa. Noch kannten sich im ausgehenden 19. Jahrhundert alle Gruppen im Untergrund des Zarenreichs, noch hielten sie zusammen gegenüber der Geheimpolizei, die anders als ihre stalinistischen Nachfolger die Familien in Ruhe ließ, aber die Aktivisten immer wieder nach Sibirien verbannte. Zwei Jahrzehnte später machte sich verdächtig, wer dem Bund angehört hatte und nicht zu den Bolschewiki übergelaufen war. Wer ein weiteres Jahrzehnt später nicht aus Sowjetrussland geflohen war, fiel bald dem Terror zum Opfer. Was sich in Polen und Litauen von der bundistischen Bewegung und ihrer Kultur erhalten hatte, wurde im Zweiten Weltkrieg vernichtet.

Max war der Großvater von Mark Mazower und ist nun eine der Hauptfiguren von *What You Did Not Tell,* Mazowers Erinnerung an seinen Vater Bill, eine Rekonstruktion der Geschichte, die diesen Helden der Bescheidenheit und Hilfsbereitschaft, der Liebe und Loyalität hervorgebracht hat. Auf unaufdringliche Weise erfährt der Leser dieser familiären Spurensuche nebenbei, wie einer der bedeutendsten Historiker unserer Zeit seinen besonderen Blick auf die Geschichte, seinen moral-historischen Zugang zu den Geschichten der Menschen ausgebildet hat. Kosellecks historisch-anthropologischer Satz von dem besonderen historiographischen Scharfsinn der Besiegten erfährt seine gelebte Bestätigung in Mazowers Familienroman, der auch, ohne ein Wort darüber zu verlieren, zur Tugendlehre des Historikers wird. Die Perspektivität aller Erkenntnis lernte der junge Mark Mazower schon im Familienkreis; zum Quellenkritiker wurde er, als ihm die gegensätzlichen Erinnerungen an Menschen, die alle so gut kannten, bewusst wurden.

Zugleich ist diese kleine Familiengeschichte eines der schönsten Bücher über 1917, die im hundertsten Gedenkjahr erschienen sind. Kein Monumentalwerk, das in seiner eigenen Struktur die sowjetische Monumentalität reproduziert, vielmehr ein intimes Gegenstück zu den großen, überwältigenden Epen und Enzyklopädien, Karl Schlögels Archäologie des sowjetischen Jahrhunderts etwa oder Gerd Koenens Ideengeschichte des Kommunismus, Stephen Kotkins definitive Stalin-Biographie oder Yuri Slezkines *House of Government*, die große Erzählung einer Revolution, die ihre Eliten frisst, als Nahaufnahme einer Wohngemeinschaft im Herzen der Macht.

What You Did Not Tell beginnt als eine präzise Erkundung, die aus Gesprächen mit dem Vater, aus der Durchsicht seiner Tagebücher und Briefe erwächst. Der Vater verkörperte ein *middle class* England, das selbst längst verschwunden ist, aber in den zwanziger Jahren offen war für Einwanderer aus Osteuropa und in den Vierzigern die sozialen Schranken aufzuheben schien – in jener kurzen Phase, in der die emigrierten Bundisten eine Erfüllung ihrer einstigen Hoffnungen, «die friedliche Umgestaltung des ältesten kapitalistischen Landes in ein sozialdemokratisches», zu erkennen glaubten. Der Sohn des Einwanderers Max studierte am Balliol College in Oxford, wurde Offizier im besetzten Deutschland, Manager in einem britischen Konzern. Aber er verließ nie die Bande, die ihn an eine zumeist nur angedeutete Geschichte knüpften. Die Katastrophe lauerte stets unter der Ober-

fläche, aber man wollte sich von ihr nicht beherrschen lassen, sondern ihr Alltag, Familie, Vertrauen entgegensetzen. Die letzten deutschen Raketenangriffe auf London, Nachrichten von den in Russland und im Holocaust ermordeten Angehörigen, das Kriegsende, der triumphale Wahlsieg der Labour Party, für die der junge Bill Mazower von Haus zu Haus gezogen war: Alles ereignete sich gleichzeitig, innerhalb weniger Monate. Weiterleben, nach vorne blicken, darauf kam es an.

Max Mazower, der Großvater des Historikers, war einer der wichtigsten Organisatoren des Bundes gewesen, der den Repressionen der Ochrana schließlich entkam und sich in England niederließ. Als Handelsreisender eines amerikanischen Schreibmaschinenherstellers kehrte er aber nach Russland zurück, bis er Anfang der zwanziger Jahre spürte, dass ihm im Sowjetreich bald Schlimmeres drohen würde als die Verbannungen nach Sibirien, die er unter dem Zaren durchgestanden hatte. In London, im Norden der Stadt, unter vielen osteuropäischen Einwanderern, das Grab von Karl Marx auf dem Friedhof von Highgate in der Nähe, wurde er zum Inbegriff eines englischen Gentleman, der nie ohne Krawatte und Anzug zu sehen war. Anders als er fremdelte seine Frau immer ein wenig mit der englischen Sprache und Welt. Aber sie hielt die Familie zusammen, ihr unermüdliches Briefeschreiben war die Verbindungslinie zu den weitverzweigten Verwandten, auch wenn jahrelang aus Russland keine oder nur selten Nachricht kam.

Die nachträgliche Teleologie, die rückwärtsgewandte Prophetie ist dem Historiker Mark Mazower fremd. In der Rückschau wird ihm vielmehr «die Zeit zur Serie des Was-wäre-gewesen-wenn, die Geschichte zum Slalomlauf, zum Kampf des Verstands mit dem, was auch immer hinter der nächsten Ecke auf ihn wartet». Er geht die Spazierwege des Vaters ab, wirft einen Blick auf die Häuser und Wohnungen der Familie und Freunde, notiert das Absterben der Buchhandlung, die für ihn selbst noch eine unermessliche Schatzkammer bedeutete, entwirft eine Geographie der familiären Erinnerung. Es ist, auch den weniger sympathischen Figuren gegenüber, ein zarter Ton, den dieses Buch anschlägt, das an eine Welt erinnert, an die jede Erinnerung verloren gegangen zu sein schien. Einige Fäden verlieren sich im Nichts, andere führen zu immer gewaltigeren Geschichten. Aus einer Affäre des Großvaters Max in den tumultuösen Zeiten der Revolution war Bills Halbbruder André hervorgegangen, der sich zum katholischen Konservativen, Franco-Anhänger, Antisemiten und Verschwörungstheoretiker entwickelte und nur in der Familie auftauchte, wenn er Geld brauchte. Der Bruder der revolutionären Geliebten, Nikolai Krylenko, der eine Hauptrolle beim roten Terror spielte, um diesem schließlich selbst zum Opfer zu fallen, hat hier seinen Auftritt, auch Walter Benjamin ist am Rande der Szene zu sehen, man kannte sich in Moskau. Ira, die Halbschwester Bills, von der Mutter aus einer früheren Ehe mit nach England gebracht, suchte den Glamour, machte Werbung, schrieb schwülstige Liebesromane über das Zarenreich, heiratete einen Mann mit Jaguar und reichen Freunden. Beide entfernten sich von der Welt der Familie.

Den bundistischen Ernst, die Solidarität, die Loyalität lebte Bill in England fort – eine integre Gegenfigur zu jenen Karrieristen, die in ihren unterschiedlichen Verkleidungen das große Unheil über die Menschen des 20. Jahrhunderts brachten. Kein Ehrgeiz, kein Ruhm, sondern mit Ehrlichkeit und Beständigkeit und Würde durch die Trümmerlandschaft schreiten, eine Familie gründen, ein Haus beziehen, einen Garten bestellen, und ganz hinten im Garten, mit Blick auf den Kirschbaum, eine kleine Hütte bauen mit Werkzeug und Werkbank, wo die vier Mazower-Jungs dem Vater zuschauen und zur Hand gehen konnten bei seinem Umgang mit den Dingen, der so behutsam war wie sein Umgang mit den Menschen. Es ist die Behutsamkeit, die Aufmerksamkeit, die Menschlichkeit, die sich im Werk seines Sohnes Mark Mazower spiegelt.

Die Autorinnen und Autoren

PATRICK BAHNERS
geb. 1967, ist verantwortlicher Redakteur für Geisteswissenschaften der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. 2017 ist erschienen *Helmut Kohl. Der Charakter der Macht.*

DANIEL BERNDT
geb. 1982, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Forschungsverbundes Marbach Weimar Wolfenbüttel. 2016 ist erschienen von ihm als Mitherausgeber *(Post)fotografisches Archivieren. Wandel Macht Geschichte.*

LEONHARD BURCKHARDT
geb. 1953, ist Professor für Alte Geschichte an der Universität Basel und Mitherausgeber der *Jacob Burckhardt Werke.*

JAN EIKE DUNKHASE
geb. 1973, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Literaturarchiv Marbach. 2015 ist erschienen *Absurde Geschichte. Reinhart Kosellecks historischer Existentialismus.*

CASPAR HIRSCHI
geb. 1975, ist Professor für Geschichte an der Universität St. Gallen. Im Herbst 2018 erscheint *Expertenskandale – Skandalexperten. Zur Genealogie eines Gegenwartsproblems.*

CHRISTIAN MEIER
geb. 1929, ist Professor Emeritus für Alte Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

TIM B. MÜLLER
geb. 1978, arbeitet als Historiker am Hamburger Institut für Sozialforschung. 2015 ist von ihm als Mitherausgeber erschienen *Normalität und Fragilität. Demokratie nach dem Ersten Weltkrieg.*

ROBERT E. NORTON
geb. 1960, ist Professor für Germanistik an der University of Notre Dame. Er schreibt an einem Buch über Ernst Troeltsch und das demokratische Denken in Deutschland im Ersten Weltkrieg.

ULRICH RAULFF
geb. 1950, ist Direktor des Deutschen Literaturarchivs Marbach. 2015 ist erschienen *Das letzte Jahrhundert der Pferde. Geschichte einer Trennung.*

STEFAN REBENICH
geb. 1961, ist ordentlicher Professor für Alte Geschichte und Rezeptionsgeschichte der Antike am Historischen Institut der Universität Bern. 2017 ist der von ihm herausgegebene Band *Monarchische Herrschaft im Altertum* in der Schriftenreihe des Historischen Kollegs erschienen.

HEDWIG RICHTER
geb. 1973, ist Historikerin am Hamburger Institut für Sozialforschung. 2017 ist erschienen *Moderne Wahlen. Eine Geschichte der Demokratie in Preußen und den USA im 19. Jahrhundert.*

MARTIN A. RUEHL
geb. 1970, ist Professor für deutsche Ideengeschichte an der Universität Cambridge. 2015 ist erschienen *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860-1930.*

THOMAS STAMM-KUHLMANN
geb. 1953, ist Professor für Allgemeine Geschichte der Neuesten Zeit an der Universität Greifswald. 2000 ist erschienen *Tagebücher und autobiographische Aufzeichnungen des preußischen Staatskanzlers Karl August von Hardenberg (Hg.).*

SIMON STRAUSS
geb. 1988, ist Redakteur im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Er wurde promoviert an der Humboldt Universität zu Berlin über «Konzeptionen antiker Gesellschaft bei Theodor Mommsen und Matthias Gelzer». 2017 erschien sein literarisches Debüt *Sieben Nächte.*