hte

Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft XIII/4 Winter 2019

Unverhoffte Begegnung

Herausgegeben von
Luca Giuliani & Stephan Schlak

Herausgeberinnen und Herausgeber:
Sandra Richter
(Deutsches Literaturarchiv Marbach)
Ulrike Lorenz
(Klassik Stiftung Weimar)
Peter Burschel
(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
Barbara Stollberg-Rilinger
(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, Martin Bauer, Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Jan Bürger, Carsten Dutt, Petra Gehring, Ulrike Gleixner, Jens Hacke, Christian Heitzmann, Markus Hilgert, Martin Hollender, Alexandra Kemmerer, Ingolf Kern, Reinhard Laube, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden, Stefan Rebenich, Hole Rößler, Astrit Schmidt-Burkhardt, Daniel Schönpflug, Andreas Urs Sommer, Carlos Spoerhase, Martial Staub, Thorsten Valk, Jörg Völlnagel

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: Umschlagabbildung: Autounfall in Tarentum, Pennsylvania, im Juli 1972. © akg-images / Universal Images Group / Underwood Archives

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

Bezugspreis:
Einzelheft: € 14,00 [D]; sFr 20,90; € 14,40 [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 der mit den Herausgeber-Institutionen und ihren Museen, Archiven, Bibliotheken und Instituten verbundenen Vereine gemäß der Liste auf www.z-i-g.de, für Mitglieder des Verbands der Historiker und Historikerinnen Deutschlands e.V. und 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: Kundenservice@beck.de

Gestaltung:
vsp-komm.de

Layout und Herstellung:
Simone Decker

Druck und Bindung:
Kösel, Krugzell
ISSN 1863-8937 • Postvertriebsnummer 74142
ISBN gedruckte Ausgabe 978-3-406-73546-2
ISBN e-book Ausgabe 978-3-406-73550-9

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 2019
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
Luca Giuliani & Stephan Schlak: Zum Thema 4

UNVERHOFFTE BEGEGNUNG
György Dragomán: Der Zeigefinger des Spitzels 5
Christian Meier: Der Vopo 9
Andreas Maercker: Begegnungen mit Harich 11
Leonhard Horowski: David Hume und dreieinhalb Könige . 15
Michael Krüger: Blumenberg, Picasso, Kertész 19
Hans Ulrich Gumbrecht: Geistes-Gegenwart 27
Carola Lentz: Afrikanische Anschlüsse 31
Theo Sommer: Begegnungen mit Henry 35
Gesine Bottomley: Berlin – Palästina 37
Wolfert von Rahden: Das Gesicht zwischen den Büchern ... 43
Wolfgang Schivelbusch: Felix Weils Aktentasche 45
José Emilio Burucúa: To Georgie 47
Uwe Justus Wenzel: Handle so 49
Sibylle Lewitscharoff: Vorsicht, Gott! 51
Sebastien Fanzun: An einem starken Baum ein kräftges Ende finden 54
Manuela Lenzen: Begegnung mit Robotern 57

ESSAY
Stefan-Ludwig Hoffmann: Die zerstörte Metropole. Berlin zwischen den Zeiten, 1943–1947 61

DENKBILD
Daniel Damler: Der Vorhang des Dr. Mabuse 79

ARCHIV
Philipp Felsch: The Italien Job – Jagd nach der Wahrheit. Nietzsche, Colli, Montinari 95

KONZEPT & KRITIK
Friedrich Wilhelm Graf: Aufklärung, alteuropäisch. Wie Jürgen Habermas der Religion begegnet 109
Andreas Urs Sommer: Wie kommt die Idee zum Philosophen? 126
Reinhard Laube: Meineckes Katastrophe 132
Jörg Später: «ich bin keiner von uns» 135
Karl Heinz Bohrer: Der erste Indianer war nicht unverhofft 138

Die Autorinnen und Autoren 143

Im nächsten Heft: Nur Gips. Mit Beiträgen von Hannelore Schlaffer, Charlotte Schreiter, Ellen Strittmatter, Veronika Tocha und einem Essay von Barbara Stollberg-Rilinger.

Zum Thema

«Nichts Neues unter der Sonne» – ist einer der Dauerbrenner der Ideengeschichte. Anstatt dem neuesten Ding nachzurennen, spürt die Ideengeschichte mit Hingabe den Metamorphosen des Alten nach. Alte Hüte werden neu aufgesetzt, Figuren durch die Zeit gereicht und unter den modischen Kostümierungen das Unterfutter freigelegt. Aber diese Routinen der historischen Abklärung werden immer wieder durchbrochen. Dann scheint plötzlich eine Uraufführung, ein ganz neues Stück auf dem Spielplan zu stehen: *Unverhoffte Begegnung.* Das Attribut «unverhofft» signalisiert, dass sich etwas ereignet, womit scheinbar keiner gerechnet hat – der Zufall für dieses Mal die Regie übernommen hat. Die Genese «großer Ideen» ist reich an solch' dramatisch ausgeschmückten Urszenen: Paulus' Damaskuserlebnis, Newtons Apfel der Erkenntnis oder der «mächtige pyramidal aufgethürmte Block unweit Surlei», der Silser Felsen, an dem Nietzsche von der spektakulären Idee der «Ewigen Wiederkunft des Gleichen» heimgesucht wurde. Nietzsche misstraute eigentlich dem Offenbarungsglauben der Inspiration, dem Götzendienst am Einfall, griff aber zur Melodie der Unverhofften Begegnung, als es galt, die eigene große Idee legendär zu lancieren. Die plötzliche Erleuchtung als «Ewige Wiederkunft» der Ideengeschichte.

Diesem langen Sommer der Ideeninszenierung wollten wir mit diesem Heft keine weitere Schleife hinzufügen. Was uns interessierte, waren nicht die «Sternstunden» der Ideengeschichte, archimedischen Wenden und «unverhofften» Heureka-Ausrufe des Geistes, sondern flüchtige Begegnungen und Momentaufnahmen am Rande der großen Bühne. Weniger *kairos* als Konstellationen und *snap shots*. Der Nobelpreisträger in spe, der noch im incognito eines Nietzsche-Übersetzers am Verleger vorbeischwimmt. Der verfemte Philosoph, der in der Spätzeit der DDR bei Kaffee und Kuchen vor einem Ein-Mann-Auditorium Vorlesungen hält. Das Planquadrat einer Buchwidmung, auf dem sich Jorge Luis Borges und James Joyce begegnen. Ein Gasthaus zu Fontainebleau am Ausgang des Alten Europa, das zur selben Stunde einen exilierten Prinzen und den schottischen Aufklärer beherbergt. Eine Republikflucht durch den Schrebergarten, «eine Kiste mit alter Bettwäsche» als tote Spur und so weiter und so weiter … Begegnungen aus dem autobiographischen Schatzkästlein stehen in dieser Ausgabe neben kleinen Universalgeschichten der Inspiration, Epiphanien neben Anschlüssen, theologische Gebote – «Vorsicht, Gott!» – neben literarischen «Unfällen» und anderen *crashs*. Bedeutendes neben Ephemerem, Abgründiges neben Skurrilem.

Dass die unverhoffte Begegnung mit dem Zufall ein «Motivationsrest» in der Geschichtsschreibung ist, hat Reinhart Koselleck im *annus mirabilis* 1968 im dritten Band *Grenzphänomene des Ästhetischen* der Forschergruppe Poetik und Hermeneutik geschrieben. In den ideologischen Jahrzehnten der Nachkriegszeit war der Zufall als Agent der Geschichte auf starke intellektuelle Fürsprecher angewiesen. Heute sind die strengen Zeiten eines Kausalitätsdenkens, in dem für die zufällige Begegnung und das «Unverhoffte» kein Platz schien, lange vorbei. Das «Grenzphänomen» ist ins Zentrum gerückt. Kaum eine Schrift in den historischen Geisteswissenschaften, die nicht im Methodenkapitel gleich der Kontingenz und dem Zufall opfert. «Unverhofft» kommt heute auch in den Geisteswissenschaften «oft». Aber so sehr in den Wissenschaften der Zufall als «Motivationsrest» auf breiter Linie anerkannt wird, so wenig geheuer ist uns als Zeitgenossen heute die «Verabsolutierung der Zufälligkeit» (Koselleck) in der politischen Sphäre. Die Lage scheint einmal wieder unberechenbar, wenig planbar und voraussehbar geworden zu sein. So viele Situationisten und Clowns sind an der Macht, dass das Spiel mit dem «Unverhofften» seinen surrealen Charme zu verlieren droht.

Luca Giuliani
Stephan Schlak

György Dragomán

Der Zeigefinger des Spitzels

Nein, vielen Dank, ich möchte mir nicht noch eine kommunistische Grenze ansehen, sage ich ein wenig unhöflich zu meinen Gastgebern, die natürlich nicht einordnen können, warum ich so gereizt bin, sie erzählen mir freundlich, dass die DMZ, die demilitarisierte Zone, die Nord- von Südkorea trenne, eine große Touristenattraktion sei, die so ziemlich jeder besuche, der nach Seoul komme. Das mag sein, sage ich noch gereizter und noch unhöflicher, ich werde sie trotzdem nicht besuchen, da ich in meinem Leben schon genug kommunistische Grenzen gesehen habe, höchstens dann, wenn sie zum Museum geworden ist. Diesen Satz verstehen meine Gastgeber offensichtlich überhaupt nicht, was meinen Sie mit «Museum»?, fragen sie verdutzt. So wie in Berlin, wo nur noch Teile der Mauer stehen, um an das Eingeschlossensein zu erinnern, das trotz allem ein Ende gefunden hat, sage ich, meine Gereiztheit ist fast schon in Wut umgeschlagen, und dieser Satz ist dann selbst meinen Gastgebern zu viel, ihr bis dahin nur kühles Lächeln gefriert, das wird es hier niemals geben, sagen sie.

Dann werde ich diese verdammte Grenze eben nie besuchen, sage ich, nur noch zu mir selbst, während mir einfällt, dass ich zwölf Jahre zuvor gerade eine andere Grenze, eine andere kommunistische, überquert habe, die ungarisch-jugoslawische, damals bereits ungarisch-slowenische, als im Radio die Nachricht von Kim Il-sungs Tod kam. Alle im Auto jubelten, wir hatten Kim Il-sung nicht besonders gemocht, er war ein guter Freund unseres Diktators Nicolae Ceauşescu, des Genies der Karpaten, gewesen, der gerade infolge seiner Besuche in Pjöngjang derart dem Personenkult verfiel, dass er Tausende von Kindern auf den Straßen und in diversen Stadien mit kleinen bunten Fahnen in den Händen tanzen ließ, damit sich daraus sein gigantisches Porträt zusammensetzte. Nun ist er auch dahin, ruft mein Vater begeistert, vielleicht bricht das Regime ja auch dort zusammen.

Es ist Juni 2006, das Regime in Nordkorea ist keineswegs zusammengebrochen, mein Vater ist seit einem Jahr tot, ich habe das Gefühl, mich allmählich dem Ende der Trauerzeit zu nähern, das ist meine erste richtige Auslandsreise als sogenannter junger

Schriftsteller, als den man mich, nach dem Erscheinen meines zweiten Romans *Der weiße König*, einer Resonanz einer kommunistischen Kindheit, nach Korea eingeladen hat. Ich bin in dem naiven Glauben, alles hinter mir zu wissen, alles, was aus mir diesbezüglich herauswollte, habe ich geschrieben, und nun werde ich, zumindest für eine gewisse Zeit, meine Vergangenheit ablegen können. Das stimmt natürlich nicht, auch wenn ich die Grenze nicht besuche, muss ich in Südkorea ständig an Nordkorea denken, Bilder aus nordkoreanischen Filmen, die ich in meiner Kindheit gesehen und längst vergessen geglaubt habe, steigen in mir auf, und mitten im Rauschen dieser exotischen High-Tech-Umgebung holt mich die Vergangenheit ein, ich denke darüber nach, wie wenig selbstverständlich es ist, in Freiheit zu leben, dass es genauso gut auch anders hätte kommen können, die Diktatur bei uns auch nach 1989/90 hätte fortbestehen können und dass sie genauso jederzeit zurückkehren kann, wie sie damals verschwunden ist.

Da das Festival lange dauert, beinah zwei Wochen, haben die Teilnehmer viel Zeit, einander kennenzulernen, wir bereisen das ganze Land, und irgendwann hat sich jeder mit jedem einmal unterhalten. Nach einem der Abendessen sitze ich neben S., ich habe keine Ahnung, wer er ist, an dem Festival nimmt er als Ehemann einer Schriftstellerin teil, er macht den Eindruck eines gebildeten, höflichen Menschen, vielleicht ein Arzt oder Anwalt, denke ich. Bis zu dem Abend haben wir nur ein paar flüchtige Worte gewechselt, über Literatur unterhalten wir uns zum ersten Mal, er verrät mir in zwei Sätzen, dass er auch Schriftsteller sei, bald werde ein neuer Band von ihm erscheinen, er fügt jedoch gleich hinzu, dass er sich keine großen Hoffnungen auf positive Besprechungen mache, da er sich in seiner Heimat einer großen Unbeliebtheit erfreue, weil er jahrelang als Spitzel tätig gewesen sei.

Im ersten Moment weiß ich gar nicht, was ich sagen soll, so sehr überrascht mich dieses plötzliche Geständnis, doch dann fügt sich das Bild zusammen, dann handelt Péter Nádas' bekannter Essay also von dir, frage ich, der Spitzel nickt, sein Gesicht verdüstert sich, doch dann erklärt er mir sofort, dass seine Führungsoffiziere nie die Kontrolle gehabt hätten, er habe sie so um den Finger wickeln können, wie er nur gewollt habe, was er gestisch unterstreicht, seine beiden Zeigefinger kreisen rhythmisch umeinander, spulen den unsichtbaren Faden langsam auf.

Ich sehe dieser einstudierten Geste zu, denke, das erzählt er bestimmt nicht zum ersten Mal, macht es bestimmt nicht zum ersten Mal, diese Bewegung zeugt von Übung, wie traurig und zugleich lustig es doch ist,

dass mich die Erinnerung an die Diktatur bis ans andere Ende der Welt verfolgt.

Ich muss an meinen Vater denken. Daran, wie wir das Verhalten bei Verhören geübt haben. Es war in der Zeit, nachdem die Hausdurchsuchungen wieder begonnen hatten, ich war damals zwölf, und mein Vater wollte mich auf die Anwerbungsversuche der Geheimpolizei vorbereiten, mit denen nach meinem fünfzehnten Geburtstag zu rechnen sei, da sie es ab dann dürften, was sie sich nicht entgehen lassen würden.

Das Ganze fing mit dem Besuch eines jungen Kellners aus der Nachbarschaft an. Wir kannten ihn nur vom Sehen, sein Besuch kam überraschend, er wollte mit meinem Vater sprechen. Ich öffnete ihm die Tür, ging zu meinem Vater, um ihm den Überraschungsgast anzukündigen, und dann durfte ich mir das Gespräch mit anhören. Der junge Mann musste damals ungefähr neunzehn Jahre alt gewesen sein. Nachdem sie sich in die Küche gesetzt hatten und er ein Glas Wasser bekommen hatte, erzählte er, dass man ihn anwerben wolle und er gekommen sei, um meinen Vater, von dem er gehört habe, dass er Erfahrungen mit so etwas habe, um Rat zu bitten. Es wurde keine lange Unterhaltung, mein Vater versuchte nicht, sich vorsichtig auszudrücken, er redete nicht um den heißen Brei herum, er sagte, er wisse, dass dieser Besuch auch eine Provokation, eine erste Aufgabe sein könne, und wenn das der Fall sei, sei es bereits zu spät, denn der junge Mann müsse verstehen, dass man Ja oder Nein sagen könne, wenn er jedoch einmal Ja gesagt habe, werde es beinah unmöglich, später Nein zu sagen. Ab da hätten sie ihn in der Hand und könnten mit ihm machen, was sie wollten. Er müsse sich darüber im Klaren sein, dass es hierbei um Macht gehe und es gut möglich sei, dass man ihm ganz harmlose Fragen stellen werde, von denen er denke, dass sie die Antwort auch kannten, doch gehe es zu Beginn nie darum, was er ihnen erzähle, sondern ob er ihnen überhaupt irgendetwas erzähle, ob er bereit sei, mit ihnen zusammenzuarbeiten. Wenn er noch nicht Ja gesagt habe und tatsächlich deshalb gekommen sei, weil er vorhabe, Nein zu sagen, dann müsse er verstehen, dass man Nein sagen könne, doch müsse man kategorisch Nein sagen, die Zusammenarbeit verweigern, dürfe selbst auf eine so harmlose und einfache Frage wie die nach der Farbe des Himmels nicht antworten. Die richtige Antwort auf diese sei nicht etwa *blau* oder *Das wissen Sie doch selbst*, sondern *Gehen Sie hinaus und schauen Sie nach, wenn Sie es wissen wollen*.

Der junge Kellner verabschiedete sich und stattete uns keine weiteren Besuche ab. Doch mein Vater sagte, nun sei ich alt genug, nun sei auch für mich die Zeit gekommen, der Mög-

lichkeit eines Anwerbungsversuchs ins Auge zu sehen. Von da an übten wir die Unterhaltungen vom Typ «Anwerbung». Schließlich verließen wir das Land, und das Regime brach zusammen, das, was er mir beigebracht hatte, musste ich nie in der Praxis anwenden, ich habe nie erfahren, ob all die Übungen gefruchtet hätten und ich tatsächlich in der Lage gewesen wäre, Nein zu sagen. Ich muss an das Gesicht meines Vaters denken, wie sein Mundwinkel zuckt, er nervös die Augenbrauen hochzieht, sich räuspert. Dann war ein Geräusch wie ein Klicken zu hören, es kam von seinem Gaumen, als wäre eine Maschine angeschaltet worden, und ich wusste, dass er wieder sagen würde, das System sei eine Maschine, konstruiert, um zu zermalmen, doch könne es nicht jeden zermalmen, und wenn ich genug Kraft haben würde, würde ich widerstehen können. Nach einer Weile wurden diese Gespräche langweilig, mechanisch, aber ich glaube, auch das lag in seiner Absicht, auch die mit einer solchen Situation verbundene Langeweile, das berechenbare, langsam entstehende Trauma der monotonen passiven Gewalt musste man erfahren.

Ich höre die vor Erschöpfung kratzige Stimme meines Vaters, weiß, dass man all das nicht richtig erzählen kann, und es hier in Seoul diesem Menschen zu erzählen, wäre erst recht sinnlos und vergebens. Ich betrachte seine Finger, die immer noch einander umkreisen, und sage nichts.

Aus dem Ungarischen von Timea Tankó

Christian Meier

Der Vopo

Es war ein schöner Sommerabend, 5. Juli 1950. Trotzdem hatte ich gegen 12 Uhr, als es kühler wurde, die Balkontür geschlossen. Wir wohnten im Hochparterre. Um halb eins fuhr ein Auto vor, was zu der Zeit kaum geschah. Es hatte ja fast keiner eins. Automatisch machte ich das Licht aus. «Scheiße, jetzt hat er's Licht ausgemacht», das war gleichsam die akustische Visitenkarte. Das Auto setzte zurück, um die Fensterfront zu beleuchten. Eine andere Lampe scheinen sie nicht gehabt zu haben. Und einer kletterte auf den Balkon und rüttelte an der Tür. Aber die war ja nun zu. Und Gewalt wollten sie offenbar nicht anwenden. Die Klingel an der Haustür funktionierte ohnehin nicht.

Das Haus stand in einer ununterbrochenen Reihe mit anderen. Man konnte es also nicht umstellen. Die Rückseite ging auf den alten Stadtwall, der zu einer Anlage umgestaltet worden war. Von den Stadttoren her hätte man einen Weg von je etwa 15 Minuten gehabt. Den war man nicht gegangen. Vielleicht wollte man mir eine Chance lassen. So etwas gab es.

Rasch zog ich mir einen Mantel an; es muß merkwürdig ausgeschaut haben, denn ich war in kurzen Hosen; stieg aus dem hinteren Fenster und machte mich auf den Weg. Den hatte ich zuvor schon studiert. Die Bahn war frei. So hatte ich mir das vorgestellt. Indes – was, wenn sie doch hereingekommen waren und Spürhunde hatten? In aller Eile versuchte ich davonzukommen, klingelte zwischendurch bei einer Freundin und verabredete ein Zeichen. Lief dann weiter, bis die erste Straßenbahn fuhr. Das Zeichen war günstig.

Die Freundin konnte meine Mutter benachrichtigen. Andere Freunde brachten nützliche Informationen: Die Bahnhofshalle wurde überwacht, die Bahnsteige offenbar nicht; irgendwer wußte das; wir waren auch ziemlich harmlos. Ich ging für die übernächste Nacht zu einem zuverlässigen Wirt, nahm einen Vorortzug zum Hauptbahnhof in Rostock, von dort einen anderen Zug, der auf großem Umweg nach Berlin fuhr. Die Frage war, ob er auf dem letzten Bahnhof in der DDR gefilzt würde. Das kannte ich: Es mußten alle aussteigen, in der Unterführung wurde alles kontrolliert, der Zug selbst (oder ein anderer) konnte auf einem anderen Bahnsteig (wieder) bestiegen werden. Man hatte mir eine Begleiterin zugesellt.

Auf dem vorletzten Bahnhof in der DDR ließ sich ein Volkspolizist ausmachen, der offenbar im Zug kontrol-

lieren sollte. Man konnte sehen, daß er kein Fahndungsbuch dabei hatte. Denn das Ding war schon ziemlich dick, man hätte es identifizieren können. Also die Fahrt bis zum letzten DDR-Bahnhof (Nauen) riskieren. Die Kontrolle war harmlos. Wir befanden uns in einem Großraumabteil; der Volkspolizist stand neben mir, aber sein Werk war ja nun getan.

Da hielt der Zug auf freier Strecke. Abergläubisch, wie ich war, fragte ich mich, ob das ein Zeichen wäre. Rechter Hand war eine Schrebergartenkolonie. Ich sagte dem Volkspolizisten, meine Eltern hätten dort einen Garten, ob er etwas dagegen habe, daß ich ausstiege. Was er verneinte. Eisenbahntüren waren damals noch leicht zu öffnen. Ich ging durch die Gärten nach Nauen, wo meine Begleiterin mich mit dem Gepäck erwartete. Soweit war alles gutgegangen.

Wir mußten nur noch in die S-Bahn Richtung Spandau einsteigen. Als wir uns aber zum Bahnsteig begeben wollten, stand dort an dessen Eingang auf einmal – mein Volkspolizist. Eine wahrhaft unverhoffte Begegnung. Der Schrecken fuhr mir in die Glieder. Aber er hat mich nicht aufgehalten. Hat mich vielleicht gar nicht gesehen oder nicht geschnallt, daß ich doch eigentlich im Schrebergarten bei meinen Eltern sein wollte. Die nächste S-Bahn-Station war in West-Berlin.

Andreas Maercker

Begegnungen mit Harich

Der Zufall hatte es gewollt, dass Ivan Illich im Ost-Berliner theologischen «Sprachenkonvikt» in der Bergstraße, meinem kurzzeitigen Studentenwohnheim, einen Vortrag zum *Dies Academicus* hielt und dann noch einige Zeit mit mir in Kontakt blieb, sodass ich ihn bitten konnte, mir Wolfgang Harichs Adresse zu besorgen. Aus den Westmedien hatte ich erfahren, dass «der Ost-Berliner Philosoph und Regimekritiker der 1950er-Jahre W. H.» kürzlich nach ein paar Jahren in Wien wieder nach Ost-Berlin zurückgekehrt war. Ich selbst war 22 Jahre, Medizinstudent und allgemein interessiert an Philosophie, wie so viele junge Menschen. Harich war 1982, als ich ihn kontaktierte, ein in der DDR verfemter Mann. Er unterlag als Universitätsprofessor einem Berufsverbot, sodass er zwangsweise philosophischer Privatgelehrter sein musste. Trotzdem war er in den Staat zurückgekehrt, der ihm öffentliches Wirken verwehrte. Das war wohl nur dialektisch zu verstehen.

Ich hatte Harich ganz naiv einen Brief geschrieben, ob er Interesse habe, sich mit einem Studenten zu treffen und mit ihm philosophische Texte zu lesen. Er ging darauf ein. Ich wohnte damals in einer Ein-Raum-Studentenbude. Anstatt mir per Post zu antworten, stand er eines Tages überraschend vor meiner Wohnungstür, um seinen eigenen Antwortbrief zu überbringen. Später erzählte er, dass er wissen wollte, ob es mich wirklich gäbe an der angegebenen Adresse oder ob das nur eine weitere perfide Aktion der Stasi sei. Nun war meine Wohnung damals kaum eingerichtet, hauptsächlich mit Gartenmöbeln. Ihn beruhigte das wohl halbwegs – aber nicht ganz, wie sich zeigen sollte.

Bald darauf fand mein erster Besuch bei Harich in der Berliner Friedenstraße mit Blick auf den Volkspark Friedrichshain statt. Er hatte uns beiden – und würde es regelmäßig auch alle weiteren Male so tun – eine große Menge von Kuchenstücken gekauft und aufgeschichtet und dazu Tee kredenzt. Dann ging es gleich los mit den Diskussionen.

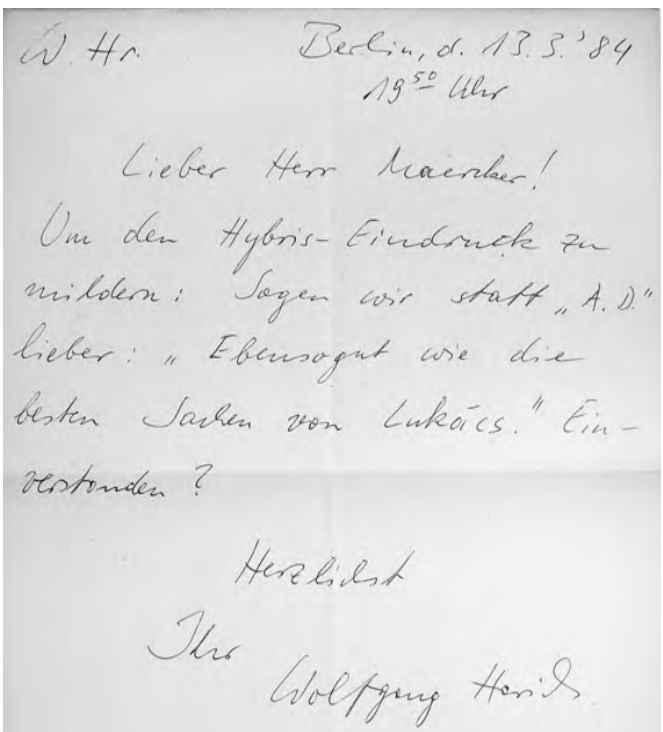
Die Lektüre, die wir besprachen, war eher assoziativ als systematisch zusammengestellt. Ich hätte gern die politische Philosophie in den Mittelpunkt gestellt, nachdem ich gerade Platon und wenig später Habermas gelesen hatte. Über Ersteren sprach Ha-

rich gern; mit Letzterem mochte er sich gar nicht beschäftigen – der war ihm politisch zu «lau». Georg Lukács las ich auf seinen Rat hin, auch den polemischen Wälzer über die *Zerstörung der Vernunft*, in der er reihenweise Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts zu Vorläufern des deutschen Nationalsozialismus degradierte. Harsche Verdikte – darauf verstand sich auch Harich. Zu seinen Hinweisen, an die ich gern zurückdenke, gehört Max Stirner, ein radikal eigensinniger Denker aus dem persönlichen Umfeld von Marx und Engels, dessen ingeniöse Texte (*Der Einzige und sein Eigentum*) damals meinen eigenen psychologischen Positionen auf die Sprünge halfen. Harich selbst hat sich mit der Möglichkeit marxistischer Ontologie beschäftigt und dazu seinen Lehrer Nicolai Hartmann intensiv beackert. Das interessierte mich weniger.

Ein paarmal versuchte ich im Laufe der Zeit, Harich auf seine eigene Verfolgungs- und Haftgeschichte anzusprechen. Mich interessierte die Biographie hinter seinen philosophischen Ideen. Er war, was ich aus den Westmedien wusste, als 30-jähriger Philosophieprofessor und Verlagslektor verhaftet und zu zehn Jahren Zuchthaus verurteilt worden. In einem Prozess, in dem man ihm zwischenzeitlich mit der Todesstrafe gedroht hatte. Nach acht Jahren überwiegend in Einzelhaft in Bautzen wurde er vorzeitig entlassen. Darüber erzählen wollte er nicht, sondern beließ es bei Andeutungen, wie fürchterlich das alles gewesen sei. Damals registrierte ich nur seine Vermeidung dieser Themen. Erst später konnte ich mir diese Weigerung, über den Horror zu reden, erklären. Ich glaube bis heute, dass Harichs Verfolgungsgeschichte und deren psychische Folgen noch nicht ausreichend berücksichtigt wurden. Wahrscheinlich hatte man ihm wie allen politischen Inhaftierten bei der Entlassung gedroht, niemals über die Hafterlebnisse zu sprechen, sonst werde «der lange Arm der Staatssicherheit ihn das böse spüren lassen».

Jetzt muss ich einschieben, dass Harich mehrfach äußerte, dass ich ja wohl ein Stasispitzel sei, der ihn überwachen solle. Er lachte dann jeweils kurz auf und meinte, seine Kucheneinkäufe für unsere Gespräche wären ja «nur Perlen vor die Säue». Es gab noch weitere paranoide Anwandlungen, beispielsweise wenn er von extra für ihn gedruckten Zeitungsseiten oder extra für ihn in die Zeitung eingeschobenen Artikeln sprach.

Überhaupt die Zeitungen: Ich habe noch seinen Furor in Erinnerung, wie er andere DDR-Intellektuelle beschimpfte und verdammte. Diesem und jener habe man wieder zu ihren Geburtstagen öffentlich gratuliert. Das stünde doch «verdammt noch mal» auch ihm zu – noch viel mehr als diesen Abtrünnigen oder Renega-



W. Hr. Berlin, d. 13.3.'84
19.50 Uhr

Lieber Herr Maercker!
Um den Hybris-Eindruck zu mildern: Sagen wir statt „A.D." lieber: „Ebensogut wie die besten Sachen von Lukács." Einverstanden?

Herzlichst
Ihr
Wolfgang Harich

Abb. 1
«Um den Hybris-Eindruck zu mildern…». Brief von Wolfgang Harich vom 13.3.84, 19.50 Uhr. Mit «A.D.» zielte Harich auf Friedrich Engels' «Anti-Dühring».

ten. Endlich solle die Staats- und Parteispitze ihn wahrnehmen und würdigen, dass er, Wolfgang Harich, die marxistische Philosophie hochhalte.

Das waren damals die Jahre, als es Lockerungen an seiner ihm verordneten Isolation gab, zum Beispiel durch Publikationsmöglichkeit in *Sinn und Form*. Man ließ Harich zwar nicht zu seinem Kernthema, der marxistischen Philosophie, publizieren, aber öffnete ihm für Polemiken zu Heiner Müller und Stefan Hermlin die Seiten. Dieses verunglückte Kämpfen um Anerkennung bei den Tätern und das gleichzeitige Herumtrampeln auf den «Renegaten» – mir kommt es so vor, als ob er in dieser Zeit an so etwas wie einem «Stockholm-Syndrom» litt.

Harich brauchte Resonanz, wollte Wirkung. Da saß ich nun bei ihm als unbeschriebenes Blatt – wenn er mich gerade nicht als Stasimitarbeiter ansah – und hatte den Eindruck, er nahm mit mir als kleinstmöglicher Einheit eines Publikums vorlieb, das ihm sonst verwehrt war.

Über Nietzsche muss hier noch geschrieben werden. Der spielte in unseren Gesprächen eine zunehmende Rolle. Auf den hatte er sich eingeschossen; und war auch dabei Lukács gefolgt. Nietzsches Irrationalismus sei einfach nur widerlich, und angeblichen Marxisten wie seinen italienischen Editoren Colli und Montinari müsse das «Handwerk gelegt werden». Es war dann wohl bereits 1984, als er verschiedene SED-Funktionsträger mit Briefen bombardierte und auch wieder zu *Sinn und Form* Zugang bekam, um seine Anti-Nietzsche-Pamphlete unterzubringen. Damit hat er sich für alle Oppositionellen in der DDR ins Abseits manövriert, denn die – mich eingeschlossen – fanden die aufkeimende Möglichkeit, über so jemand wie Nietzsche überhaupt öffentlich zu reden, einen schwer errungenen Etappensieg über die ideologischen Betonköpfe in der DDR.

Es könnte sein, dass Harich sich in seine Anti-Nietzsche-Kampagne nicht zuletzt deswegen verbiss, weil er endlich dafür die Anerkennung als «guter Marxist» von den immer noch herrschenden Partei-Ideologen haben wollte. Dies erschien ihm als der einzige Weg, sich als «aufrechter Kämpfer» für die Sache des Marxismus im DDR-Staat zu etablieren, einem Staat, der bald seinem Ende entgegengehen sollte.

Trotz aller ideologischer Abgründe war es für ein paar Jahre eine Freude seinen Geist blitzend und donnernd zu erleben.

Bildnachweis: Abb. 1: Archiv des Verfassers.

Leonhard Horowski

David Hume und dreieinhalb Könige

Die Uniform alleine erschreckte den Marquis de Pérussi gewiss nicht. Nachdem der Erste Fähnrich der Grauen Musketiergarde den britischen Rotröcken in drei Schlachten und acht Belagerungen siegreich gegenübergestanden hatte,[1] hätte der dicke scharlachrote Schotte, dem er an diesem 15. Dezember 1748 im *Cabaret de la poste* zu Fontainebleau über den Weg lief, ihm normalerweise wohl höchstens ein Lächeln abgerungen. Aber da hier nichts normal war, schrieb Pérussi sofort dem Kriegsminister, um ihn von der Ankunft eines britischen Offiziers und seines dicken Sekretärs zu unterrichten, deren Zimmer auch noch ausgerechnet direkt über dem des Prinzen liege.[2] Man brauchte in Versailles nicht lange, um sie als General St. Clair und Mr. Hume zu identifizieren und mit dem Schlimmsten zu rechnen.

Nur Stunden vor ihrer Ankunft nämlich hatte Pérussi im selben Gasthof den Prinzen Karl Eduard Stuart untergebracht, dem seit drei Jahren ein Mordauftrag der britischen Regierung galt. 1745 war der charismatische Exilant aufgebrochen, um seinem Haus den 1688 verlorenen Thron zurückzuerobern, und hatte auch wirklich mit einer Armee aus Clankriegern ohne Schuhe Edinburgh eingenommen, bevor die Rebellion im Massaker von Culloden verblutete. «Bonnie Prince Charlie» entkam nach Frankreich, wo man ihn zuerst feierte. Inzwischen jedoch packte man die Koffer für seine von London erzwungene Abschiebung;[3] tags drauf würde er zur Grenze aufbrechen, und so konnte niemand bezweifeln, dass die Agenten des perfiden Albion seinetwegen hier waren.

Nur St. Clair und Hume selbst ahnten davon nichts. Auf ihrer Rückreise von der unwichtigsten diplomatischen Mission des Jahrhunderts waren sie zufällig im *Cabaret de la poste* abgestiegen, wo sie Karl Eduard an der Schärpe des Hosenbandordens erkannten, ohne dass dem mehr als ein milde selbstgerechter Bericht nach London[4] gefolgt wäre: Wie sehr müsse doch solch tiefer Sturz die Stuart-Anhänger von ihrem Wahn heilen! Schon am 23. Dezember verabschiedete Pérussi Karl Eduard am Pont de Beauvoisin, wo man sonst die auswärtig verheirateten Prinzessinnen übergab; der Prinz überschritt die Grenze

nach Savoyen, packte Kleinod und Schärpe des Hosenbandordens in die Rocktasche und verschwand dann für den Rest seines Lebens in einem Niemandsland aus Selbsthass und Alkoholismus. Der scharlachrote Mr. Hume dagegen hatte sein Gehalt so erfolgreich angespart, dass es nun zur Privatgelehrtenexistenz reichte. Uns ist er als Philosoph bekannt; den Zeitgenossen aber galt er mindestens ebenso als Historiker, und das hatte viel mit der Familie des tragischen Prinzen zu tun.

Auf den Tag genau hundert Jahre vor der Begegnung Humes mit Karl Eduard hatte am 15. Dezember 1648 ein revolutionärer Offiziersrat beschlossen, dessen Urgroßvater Karl I. vor ein reguläres Gericht zu stellen. Das von da an unvermeidliche Todesurteil aber war nicht bloß Höhepunkt jener Umwälzung, zu deren Folgen letztlich noch Karl Eduards Tragödie gehörte. Karls Untergang bildete vielmehr den Kern jener ab 1754 publizierten *History of England*, mit der sich David Hume als Historiker etablierte. Humes Erkenntnis, dass man Karl auch dann zugestehen könne, formal im Recht gewesen zu sein, wenn man erstens seine Niederlage als Folge gesellschaftlicher Veränderungen ansehe und zweitens ihre liberale Langzeitwirkung begrüße,[5] wäre in ihrer intellektuellen Ehrlichkeit noch heute lobenswert. In Humes Jahrhundert aber, dem Geschichtsschreibung und Moralunterricht praktisch als Synonyme galten, wirkte sie schlicht unerhört: kein Wunder also, wenn er bald die erstaunlichsten Bewunderer fand.

So wenig es den Exil-Stuarts gelungen war, die Krone Karls I. zurückzuerobern, so sehr fanden seine Nachkommen sich dafür auf anderen Thronen. Durch Tochter, Enkelin und Urenkelin war Karl auch ein Ahne Ludwigs XV., dessen Erbsohn Ludwig (1729–1765) bereits Humes Geschichtswerk gelesen zu haben scheint.[6] Spektakulärer manifestierte sich diese Lektüre jedoch bei den Kindern dieses Dauphin, als der zum Botschaftssekretär ernannte Hume nach Frankreich zurückkehrte. Dass man ihn am 23. November 1763 in Versailles den Königsenkeln vorstellte, wäre für sich genommen noch normale diplomatische Etikette gewesen. Wie aber der neunjährige Herzog von Berry ihm für das Vergnügen beim Lesen seines Geschichtswerk dankte; wie dann der achtjährige Graf von Provence erklärte, dieselbe Lektüre ungeduldig zu erwarten; wie schließlich der sechsjährige Graf von Artois ein ähnliches Kompliment zu murmeln anfing, bevor er seinen Text vergaß, und somit einzig die vierjährige Prinzessin Clotilde Humes Buch unkommentiert ließ, weil sie eben überhaupt nichts sagte[7] – das verblüffte den Autor so sehr, dass er es sich nur als vom Dauphin inszenierte Hommage erklären konnte. Er täuschte sich.

Der kleine Berry nämlich hatte Humes *History* tatsächlich so begeistert gelesen,[8] dass er die Geschwister zum Kompliment dressierte; sie blieb ihm auch im Sinn, nachdem er als Ludwig XVI. den Thron bestieg. Während ab 1787 eine neue Revolution ausbrach, las er daher bis zuletzt (und im englischen Original!) Hume, um bewusst das Gegenteil dessen zu tun, was seinen Vorfahren Karl I. um Kopf und Krone gebracht hatte.[9] Es war Ludwigs Unglück, dass eben jene Nachgebigkeit, mit der er die Englische Revolution verhindert hätte, ihm in der Französischen den Tod brachte, weil nichts sich eins zu eins wiederholt; am 21. Januar 1793 enthauptete man ihn wie einst Karl I. Nun dauerte es 21 Jahre, bevor sein Bruder Provence als Ludwig XVIII. den Thron zurückerlangte und sofort eine liberale Verfassung erließ, die die Lehren des Exils ebenso berücksichtigte wie die der napoleonischen Diktatur. Und so hätte denn Frankreich vielleicht seine politischer Stabilität zurückgewonnen, wenn dem kinderlosen Verfassungsgeber nicht 1825 der jüngste Bruder Artois als Karl X. gefolgt wäre. Irrig angewandte Lektionen aus dem Geschichtsbuch zwar waren wahrlich keine Gefahr für diesen Herrscher, dessen Verhältnis zu Büchern sich seit dem Auftritt von 1763 so wenig geändert hatte, dass er freiwillig nie mehr als vier Seiten gelesen haben soll.[10] Umso stärker lernte er aber in eigener Anschauung, welchen Anteil das Nachgeben an der Katastrophe Ludwigs XVI. hatte. Als 1830 die Anhänger gemäßigter Reformen eine Parlamentsmehrheit gewannen, schlug er folglich jeden Kompromiss mit der ausdrücklichen Begründung aus, das erste Zurückweichen seines Bruders habe dessen Untergang nach sich gezogen.[11] Erst dadurch wurde aus handhabbarem Dissens eine Revolution, die das etablierte Herrscherhaus innerhalb dreier Tage vom Brett fegte: Was immer es dann *daraus* gelernt haben mag, musste nun niemanden mehr interessieren.

1 Gilbert Bodinier: Dictionnaire des officiers généraux de l'armée royale 1763–1792, IV, Paris 2017, S. 49f.

2 Paris, Archives du ministère des affaires étrangères, Mémoires et documents, Angleterre 80 ff., 149, 157, zit. nach L. L. Bongie: The Love of A Prince, Vancouver 1986, S. 267, sowie Korrektur des Datums ibid. S. 322, Anm. 92 u. Archives de la Bastille, hg. v. François Ravaisson, XV, Paris 1883, S. 463 n.1.

3 Zum Kontext Frank McLynn: Bonnie Prince Charlie, London 2003, v.a. S. 362–368.

4 London, National Archives, State Papers 92/58, zitiert nach Ernest Campbell Mossner: The Life of David Hume, Oxford 1970, S. 218.

5 Vgl. v.a. David Hume: The History of England, VIII, London 1803, S. 140–146, sowie die nützliche Zusammenfassung in L. L. Bongie: David Hume. Prophet of the Counter-revolution [sic], Oxford 1965, S.ix–xvii.

6 Bernard Hours: La vertu et le secret. Le dauphin, fils de Louis XV, Paris 2006, S. 244, S. 296.

7 The letters of David Hume, hg. v. J. Y. T. Greig, I, Oxford 1932 (ND 2011), S. 414–417; Mossner: The Life of David Hume, S. 442f. Das Alter der Kinder ist bei Hume irrig angegeben.

8 Pierrette Girault de Coursac: L'éducation d'un roi. Louis XVI, Paris 1972, S. 53f., S. 192.

9 Bongie: Prophet of the Counter-revolution, S. 120–123.

10 Charles-Augustin Sainte-Beuve: Causeries du lundi, II, Paris 1851, S. 515.

11 Übersetzt zitiert nach Jean Tulard: Les révolutions (Histoire de France IV), Paris 1985, S. 321.

Michael Krüger

Blumenberg, Picasso, Kertész

Es gehörte zu den exzentrischen Gepflogenheiten des in Altenberge lebenden Philosophen Hans Blumenberg, einige seiner Gesprächspartner immer dann anzurufen, wenn sie sich gerade für den Bettgang entschieden hatten. Für ihn war das allerdings normal, da er den Tag über schlief und erst am Abend zu seinen intellektuellen und literarischen Hochtouren aufbrechen konnte. Zu der Zeit, als das Telefon noch aus schwarzem Kunststoff geformt wurde und seinen Strom mittels einer sogenannten Schnur mit begrenzter Reichweite aus der Steckdose bezog, vor allem aber zu der Zeit, da Telefongespräche noch Geld kosteten, wurde ich manche Nacht kurz vor der Geisterstunde und schon im Begriff, aus den Hosen zu steigen, von einem Anruf Blumenbergs überrascht, der mir mit aufgeräumter Stimme die neuesten Entdeckungen seiner Abenteuerlektüren mitteilte. Da ich wenig von dem wusste, mit dem er sich gerade beschäftigte, besonders wenn es sich um Husserliana handelte, beschränkte sich mein Anteil an diesem Austausch auf gelegentliche Nachfragen, und erst gegen eins, wenn es mir unbemerkt gelungen war, mich völlig zu entkleiden und unter die Bettdecke zu schlüpfen, durfte ich mit meinen nicht besonders interessanten, ihn aber angeblich über alle Massen interessierenden Problemen zu Wort kommen. Wir hatten eine kleine Korrespondenz begonnen über meine Frage nach einem Manuskript zu dem Problem der ungeschriebenen Bücher für ein Heft der von mir redigierten Zeitschrift *Akzente,* das ich mit meinem Freund Henning Ritter herauszugeben gedachte. Eigentlich war das Heft als Ermunterung für Henning gedacht, endlich auch einmal ein Buch zu schreiben und nicht nur – bis zum 50. Lebensjahr – als Übersetzer oder Herausgeber der von Wolf Lepenies und ihm edierten Reihe Hanser Anthropologie aufzutreten, und wenn es nach mir gegangen wäre, hätte es ein kleines Buch über Rousseau sein sollen; nicht zuletzt deshalb, weil in einem solchen Buch der Name nicht unbedingt auftauchen musste, der damals fast allen geisteswissenschaftlichen Büchern das besondere Aroma gab. Wäre ich damals reich gewesen, ich hätte einen Preis für das Carl

Schmitt-freie Buch des Jahres ausgelobt, und als ich diese Idee gegenüber Hans Blumenberg am Telefon erwähnte und nicht die allergrößte Begeisterung von seiner Seite spürte, gab ich die Sache auf, ohne damals zu wissen, dass auch er eine Korrespondenz mit diesem Antisemiten pflegte. Was die ungeschriebenen Bücher betraf, so sagte er sofort mit Feuer und Flamme zu, wie er überhaupt sehr gerne an der winzigen Zeitschrift mitarbeitete, obwohl er doch bei der FAZ und der NZZ ein höheres Honorar erwarten durfte, was er mir auch gelegentlich unter die Nase rieb. Da es mir gelungen war, für ein Sonderheft zu einem seiner runden Geburtstage ein Foto von ihm zu erbetteln – was unter Blumenbergianern als *philosophical turn* gewertet wurde, zumal deshalb, weil es den Philosophen in Freizeitkleidung an einem Würstchengrill zeigt –, wollte ich noch einen Schritt weiter gehen und machte ihm den Vorschlag, ihn in Münster zu treffen. Hans Blumenberg war mir sehr dankbar für die Vermittlung einiger seiner Werke in fremde Sprachen und sagte zunächst sofort zu, und da ich Münster wegen des dort zweijährlich stattfindenden Lyrikfestivals sowieso aufsuchen wollte und überdies ein schon jahrelang geplantes Essen mit der in Münster lehrenden Komparatistin Lea Ritter-Santini aus Bologna und ihrem Mann, der nur Ritter genannt wurde und Professor für Zahnheilkunde und ein erstklassiger Koch war, auf meinem Zettel stand, schlug ich ihm mehrere mögliche Termine für ein Treffen vor: Montag ganztägig, Dienstag bis sechs «weil um acht meine Lesung stattfand (zu der ich ihn gerne einladen würde)», Mittwoch ganztägig, Donnerstag nur am Vormittag, weil ich gegen Mittag wieder auf den Zug musste. Wir einigten uns auf Montag gegen vier in einem Café, welches, wollte er mir noch durchgeben. Im Hotel fand ich eine Nachricht von ihm vor, dass es leider nicht ging, also Dienstag zum Mittagessen, was er leider absagen musste wegen einer dringend abzuschließenden Arbeit, aber vielleicht komme er zu meiner Lesung, zu der er natürlich nicht erschien, am Mittwoch hätten wir uns am Abend sehen können, wenn Ritter nicht ein hervorragendes Ossobuco auf dem Herd gehabt hätte, und am Donnerstag bin ich von Münster zurück nach München gefahren, ohne Herrn Blumenberg gesehen zu haben. Sie scheinen ja gelegentlich nach Münster zu kommen, rief er mir eines Nachts gut gelaunt am Telefon zu, dann können wir unser Treffen ja nachholen. In dieser Nacht haben wir lange übers Rauchen gesprochen, er bevorzugte die weißen Kent, wenn ich mich erinnere, während ich weiter trotzig an meiner Roth-Händle zog, und er machte mir das Geständnis, dass er die Mainzer Akademie wegen des dort herrschenden Rauchverbots nicht mehr besu-

chen wolle. Obwohl ich ihm also niemals begegnet bin, kommt mir sein aus seinem Nachlass herausgegebenes Buch *Beschreibung des Menschen* (in dem ein paar seiner besten Seiten stehen) wie ein Selbstporträt Blumenbergs vor.

Da ich nicht alles über Blumenberg gelesen habe, weiß ich nicht, ob ein weiteres Geständnis von ihm bekannt ist: Eines Nachts erzählte er mir, er wolle sich für die mangelnde Aufmerksamkeit seitens der Öffentlichkeit dadurch rächen, dass er jede vierte Seite seines zu neunzig Prozent fertigen Goethe-Buches vernichten würde. Ich schwieg, und dann hörte ich ein «Plop!» durchs Telefon, und aus Angst, dass er sich etwas angetan hatte, fragte ich nach, ob er noch dran sei, und bekam mit einem Kichern zu hören, er habe nur eine Flasche Bordeaux geöffnet.

*

Ende der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, als die Welt durch Unordnung in Ordnung gebracht werden sollte und man nicht mehr genau zwischen Ordnung und Unordnung zu unterscheiden wusste, machten wir Ferien in einem Haus in Cabris, nördlich von Cannes und in der Nähe von Grasse. Cabris war ein Dorf mit einem billigen und einem etwas besseren Restaurant, einer größeren Bäckerei und einer kleinen, die von zwei uralten lesbischen Engländerinnen geleitet wurde, die morgens ein kleines Blech mit Croissants und vier Ficelles herstellten und zusammen mit einem Schälchen selbstgepflückter Himbeeren ins Schaufenster stellten, außerdem gab es eine Metzgerei und einen Kaufmannsladen. Das Haus, am Hang gelegen, der zum Meer hin abfiel, gehörte dem Berliner Galeristen Rudolf Springer, damals einer der wenigen Galeristen in Berlin, die eine gewisse Aura hatten, die an die berühmte Aura der Vorkriegszeit erinnerte – er zeigte Masson und Hans Bellmer, Wols und Arp, später auch Lüpertz, Baselitz und Penck –; auf jeden Fall hatte Springer selber, der erst kürzlich gestorben ist, eine Menge Aura und war trotzdem großzügig, witzig und hilfsbereit, was man nicht von allen Galeristen sagen kann, die jedes Stück, das sie im Schaufenster zeigen, als Meisterwerk bezeichnen, obwohl es meistens doch nur ein Schmarren ist für Leute, die Angst haben vor einer leeren Wand, und außerdem stand er, was uns besonders gefiel, während des Krieges der französischen Resistance nahe und konnte darüber ohne die übliche Angeberei erzählen. Rudolf Springer hatte eine Reihe von ansehnlichen Töchtern, von denen eine sich in den deutschen, in den Vereinigten Staaten lehrenden Schriftsteller und Professor für Literaturwissenschaft Reinhard Lettau aus Karlsruhe verliebt hatte (oder umgekehrt), der in Harvard bei dem unver-

gessenen Bernhard Blume mit einer bislang ungedruckten Doktorarbeit über literarische Utopien promoviert worden war und später in San Diego lehrte und in La Jolla lebte. Als Lettau und die Tochter von Springer schon nicht mehr zusammenlebten, der Vater Springer aber nicht von seiner Liebe zu Lettau lassen wollte, erhielten wir die Erlaubnis, in Rudolf Springers Haus in Cabris die Ferien zu verbringen, zusammen mit Herbert und Inge Marcuse, die ebenfalls aus San Diego angereist waren, wo Herbert Marcuse seit 1964 eine Professur für Philosophie versah und es dort und in der Welt zu einigem Ansehen gebracht hatte, wenn auch nicht bei allen. Morgens gingen Lettau – der, nebenbei gesagt, einer der besten Schriftsteller seiner an Schriftstellern reichen Generation war und in diesem Jahr neunzig Jahre alt geworden wäre – und ich zu den lesbischen englischen Bäckerinnen und kauften deren Laden leer, so dass diese das Geschäft um 8 Uhr 15 wegen Mangels an Ware wieder schlossen; dann kauften wir die Zeitungen *Nice-Matin* und *Herald Tribune* und gingen zurück, um mit den Marcuses zu frühstücken. Da Lettau die *Tribune* von vorne bis hinten las wie der Priester sein Brevier, blieben für uns drei nur die kümmerlichen Seiten von *Nice-Matin*, in denen von Politik und Gesellschaft nur unterm Strich die Rede war, dafür viel von lokalen Schweinereien, die Marcuse zu längeren Exkursen über die unbedingte Notwendigkeit von Korruption veranlassten, da sonst die Zeitungen ja nichts zu berichten hätten und jeder Grund für die überfällige Revolution dahinschmölze, mit andern Worten, wir lasen den *Matin* nur mit einem halben Auge, was, wie wir am Nachmittag von einem Gast, Lucien Goldmann – dessen Bücher über die Soziologie des Romans und Lukács und Heidegger Pflichtlektüre waren, dessen Hauptwerk allerdings, wie Marcuse schwärmte, eine Studie über Pascal und Racine war –, erfahren mussten, ein schweres Versäumnis war. Denn in der Rubrik «Frisch eingetroffen» wurden neben anderen Berühmtheiten aus der Film- und Modewelt auch die Marcuses erwähnt, während Lettau, der mit zwei Büchern in Frankreich lieferbar war, zu seinem großen Kummer nicht eigens begrüßt wurde, es hieß lediglich: Marcuses und einige Freunde… Goldmann, der wunderbare Soziologe und große Genießer, streute noch Salz in die Wunde mit der Behauptung, dass in Frankreich nur der als herausragend eingestuft wird, der in der Rubrik «Frisch eingetroffen» des *Matin* erwähnt wird, alle anderen müssten im Schatten verbleiben. Der *Matin* wurde lustlos bis zehn durchgeblättert, danach erläuterte Lettau dem Goldmann die richtige Zubereitung, vor allem aber die bestmögliche Lagerung des Bienenstichs, den Goldmann, 1913 in

Bukarest geboren, als Speise natürlich kannte, allerdings mit Creme, was zu Salven von Hohngelächter seitens Marcuses führte, der ein großer Bewunderer von Lettaus thüringischem Bienenstich ohne Creme gehörte. Die sich anschließende Diskussion über die Verbreitung der Creme nicht nur in der Küche, sondern auch in schriftstellerischen Erzeugnissen Frankreichs, kann ich hier aus Platzgründen nicht wiedergeben, und auch weil Goldmann uns erklären wollte, wie man die Ameisenströme, die zu Lettaus Entsetzen durch die Küche gingen, wieder aus der Küche hinauslenken konnte, und mitten in dieser von strategischen Überlegungen bestimmten Diskussion, die Lettau zum Vergnügen von Marcuse als eine wissenschaftliche bezeichnete, kam der Postbote mit einem Telegramm. Wahrscheinlich das erste Telegramm in Cabris seit Kriegsende, sagte Goldmann, gottlob auf Deutsch. Es kam von Picasso, der natürlich wie wir den *Nice Matin* gelesen hatte und, wie es sich für einen gebildeten Spanier gehört, die Marcuses an der Côte d'Azur begrüßen wollte und um einen Besuch in seinem Atelier bat. Das saß. Herbert allein oder nur mit Inge, das konnte er uns nicht zumuten, mit Lettau als Sekretär und mit mir als Fahrer, das wäre immerhin denkbar gewesen. Aber zu unserem großen Kummer erfand Herbert immer neue Gründe, Picasso nicht zu besuchen, er wolle den großen Maler nicht stören, er kenne seine Malerei zu wenig, sein Französisch reiche nicht aus usw., und alle Bemühungen unsererseits, diese einmalige Gelegenheit in glühenden Farben auszumalen, führten immer in den Nebel. Lucien Goldmann fuhr weiter, und der Historiker Arno Mayer aus Princeton traf ein, wieder ein sprachbegabter Mensch, der alle «zivilisierten» Sprachen, wie Lettau sich ausdrückte, fehlerfrei beherrschte. Auch er war für einen Besuch bei Picasso, nicht zuletzt mit dem schlagenden Argument, dass Picasso auch etwas von uns lernen könne – und wolle! Also verging wieder ein kostbarer Tag mit der Diskussion der Frage, was ein achtzigjähriger spanischer Maler, der schon allerhand erlebt hatte, von unserer Delegation – denn inzwischen waren wir zu einer amerikanisch-deutschen-Delegation geworden – lernen könne. Kurzum, wir fuhren nicht zu Picasso und unterhielten uns stattdessen über ein Buchprojekt Marcuses gegen eine bestimmte marxistische Ästhetik, lasen den *Nice Matin* und die *Tribune* und versuchten die Ameisen aus der Küche zu lenken. Goldmann starb 1970, Inge Marcuse und Picasso starben 1973, Herbert Marcuse 1979 und Lettau 1996. Arno Mayer, Jahrgang 1926, lebt noch, er kann die Wahrheit über Picasso bezeugen.

*

In den frühen achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erreichte mich in Rom – wo ich als Gast der deutschen Akademie Villa Massimo einige Winter an der Piazza Bologna verbrachte und das unverhoffte Glück hatte, gelegentlich mit Italo Calvino, Natalia Ginzburg, Giorgio Manganelli und Giorgio Agamben ein Abendessen einnehmen zu dürfen, – ein Anruf des deutschen Schriftstellers Tankred Dorst, ob ich bereit sei, mit ihm und zwei anderen Autoren eine sogenannte Haushälfte in Ambach am Starnberger See zu beziehen, die uns der Musiker Michael Bierbichler, ein Bruder des zwei Häuser weiter nördlich lebenden Schauspielers Sepp Bierbichler und seiner Schwester Annamirl, für einen günstigen Mietpreis angeboten hatte. Ich sagte zu. Zunächst wohnte ich zusammen mit den Dorsts auf einem Stockwerk und teilte mit ihnen ein Badezimmer samt Toilette, später, nach dem Tod der Übersetzerin Charlotte Franke, übernahm ich deren Wohnung unter dem Dach. Zu unserer Haushälfte (eines ehemaligen Bauernhofes) gehörte ein Seegrundstück, das wir mit zwei Schritten erreichen konnten. Als ich einmal dem klugen Schriftsteller Wolfgang Hildesheimer, der am selben Tag wie ich Geburtstag hatte, nämlich am 9. Dezember, den er gerne nicht in seinem zu dieser Jahreszeit sehr dunklen Wohnort Poschiavo verbrachte, erzählte, dass ich in einem Seegrundstück in Ambach lebe, staunte er nicht schlecht, weil er in eben diesem Ambach einige Jahre zuvor, nach der Rückkehr aus der Emigration in Palästina und einer Arbeit als Übersetzer beim Nürnberger Prozess, mit dem wunderbaren Musiker und Musikschriftsteller Wolf Rosenberg gelebt habe. Während Hildesheimer, der eigentlich Maler werden wollte und tatsächlich immer auch Maler gewesen ist, in Ambach ganz unverhofft die Berufung zum Schriftsteller traf, entschied Rosenberg sich dafür, über Musik und Musikästhetik schreiben zu wollen, was er auch bis zu seinem Tod getan hat. Einmal überraschte er mich in den frühen siebziger Jahren mit der sonderbaren Frage, ob ich die Ästhetik von Lukács gelesen hätte und vorbeikommen könne, weil er bis zum nächsten Morgen eine Stundensendung über den heute in Vergessenheit geratenen ungarischen Philosophen schreiben müsse, sich aber nicht dazu zwingen könne, dessen Ästhetik genauer in Augenschein zu nehmen. Ich ging zu ihm rüber, die Sendung wurde fertig. Und zwar nicht, weil ich die Ästhetik von Lukács gelesen hätte (die mir damals und wahrscheinlich auch heute noch herzlich egal war), sondern weil ich Wolf dazu ermunterte, die Ästhetik von Lukács, die ja zu jener Zeit von allen außer von uns beiden gelesen worden war und deren Inhalt gleichsam zum Allgemeinwissen gehörte – Thomas Mann: ja, Franz

Kafka: nein –, gewissermaßen durch indirekte Zitate neu zu erfinden. Wenig später habe ich Lukács in seiner Wohnung an der Donau in Budapest besucht, um die Erlaubnis zum Nachdruck eines frühen Artikels zum Film einzuholen, und wurde Zeuge, wie er vor meinen Augen eine kalte Zigarre, die er während des Redens im Mund behielt, mehr oder weniger aufaß, jedenfalls war sie, als ich mich von ihm verabschiedete, weg. Ich kannte dieses Bedürfnis, eine Zigarre nicht zu rauchen, sondern zu essen, von meinem Großvater, der die Qualität der in der sowjetischen Besatzungszone hergestellten sogenannten Stumpen so erbärmlich fand, dass er diese auch in nicht angezündetem Zustand erbärmlich stinkenden Ersatzzigarren zu meiner Freude und zum Leidwesen meiner Großmutter aufaß. Das nur nebenbei, aber wir bleiben bei Ungarn.

Das Seegrundstück in Ambach erfreute sich im Sommer naturgemäß bei allen Münchner Freunden großer Beliebtheit. Sie kamen an den Wochenenden schon in der Frühe und legten ihre Handtücher aus, um ausreichend Platz für sich und ihre Familien, nicht selten auch für Freunde und Freunde von Freunden zu belegen, was nicht selten dazu führte, dass für uns nur noch ein lächerlich kleiner Raum zur Verfügung stand. Sehr gute Freunde kamen unter der Woche. Einmal besuchte uns der ungarische Übersetzer von Tankred, Imre, und da Tankred unpässlich war, wurde ich gebeten, den überaus freundlichen Herrn ins Wasser zu begleiten. Er konnte nicht besonders gut schwimmen, also lenkte ich ihn am Ufer entlang in Richtung des Grundstücks der dort lebenden Nonnen, die es ihrerseits stets vorzogen, in Ufernähe zu bleiben, nachdem sie sich in einem in den See gebauten Badehäuschen umgezogen hatten und durch dessen Boden hindurch ins Wasser gestiegen waren, ein geradezu mystischer Vorgang, den nicht nur Imre mit Staunen kommentierte. Während wir so am Ufer dahinschwammen, unterhielten wir uns über Nietzsche, den Imre gerade ins Ungarische zu übersetzen hatte, was ihm, der ein so wunderbar ungarisch eingefärbtes Deutsch sprach, einige Mühe kostete. Ich sehe heute noch den bis zur Lippe im Wasser stehenden Imre vor mir, wie er, halb ins Wasser, halb in die Luft sprechend, Teile von *Jenseits von Gut und Böse* zitierte wie ein Schauspieler, während seine ungewöhnlich langen Haare wie die von Ophelia auf dem Wasser schwammen. Wieder an Land, versprach ich, ihm die dreibändige Ausgabe von Schlechta, die bei Hanser erschienen war, für den ich arbeitete, samt dem Registerband zuzuschicken, wie ich ihn, den ich mittlerweile ins Herz geschlossen hatte, aufforderte, sich Bücher aus meinem Regal auszuwählen, wenn sie ihm

dienlich wären. Er schenkte mir zum Abschied sein Buch *Sorstalanság*, in das er schrieb: «Für Michael Krüger, mit den schönsten Erinnerungen an den Abend bei Starnbergersee. München 1983. Kertész Imre.»

Ich Idiot habe das Buch nicht an einen meiner ungarischen Freunde weitergegeben, Ivan Nagel oder Laszlo Glozer, und durfte erst, als das erste Buch von Imre Kertész bei Rowohlt erschien, erfahren, dass Imre nicht nur der Übersetzer von Friedrich Nietzsche und Tankred Dorst war. Der *Roman eines Schicksallosen*, der mit den unerhörten, verstörenden Worten endet: «Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müsste ich ihnen erzählen, das nächste Mal, wenn sie mich fragen. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht selbst vergesse» – aber ich hatte eben nicht gefragt. Ein Jahr nach diesem Badeerlebnis mit Imre fuhr ich nach Budapest, um das Erscheinen meines Gedichtbandes *versei* zu feiern, der 1984 im Verlag Europa erschienen war, ein schmaler, unerhört schöner Band, den der große Dichter und Übersetzer Tandori Dezsö übersetzt und mit einem Nachwort versehen hatte. Kosten: 8 Forint. Dezsö lebte in einer Art Laube am Stadtrand von Budapest, schrieb und übersetzte Gedichte, eine Art Heiliger der ungarischen Literatur, der trotz der allergrößten Armut nur das übersetzte, was ihm gefiel. Ein wunderbarer Mensch! Er lebte nicht, wie bei Schriftstellern üblich, mit einer Frau oder einer Katze zusammen, sondern mit einer Gruppe von Sperlingen, die auf heiterste Weise durch sein mit Büchern zugestelltes Zimmer flogen und eine Sprache sprachen, die Deszö bis ins kleinste Detail verstand – und umgekehrt. Jahre später, die Spatzen waren wahrscheinlich längst tot, wurde er ein Spezialist für Pferderennen; es ist nicht bekannt, dass er damit reich geworden ist; und reich wurde er sicher auch nicht mit seinen Übersetzungen von Kant über Adorno bis hin zu Thomas Bernhard.

Bei dieser Gelegenheit traf ich Imre Kertész wieder, und bei dem wunderbaren Gespräch kam zur Sprache, dass es einige Jahre zuvor möglicherweise zu einer unverhofften Begegnung gekommen war, auch wenn keiner von uns beiden sich hätte daran erinnern können. Ich bin im Dezember 1943 in Wittgendorf Kreis Zeitz in Sachsen-Anhalt auf die Welt gekommen, war also noch nicht einmal ein Jahr alt, als man den jungen Imre in ein Außenlager von Buchenwald in der Nähe von Zeitz verbrachte. Mit der ihm eigenen Heiterkeit, die einen zuweilen sprachlos machen konnte, rief er in dem Café, in dem wir spät abends mit dem Vater der ungarischen Moderne, Miklos Meszöly, zusammensaßen, mit großer Geste aus: «Ja, ich kann mich gut an Dich erinnern, wie du da in der Wiege gelegen bist!»

Hans Ulrich Gumbrecht

Geistes-Gegenwart

Zwei Koselleck-Epiphanien

Dass die fünf Jahre vorher gegründete «Reformuniversität» Konstanz ein charismatischer Ort des Geistes sei, nicht weniger als «Klein-Harvard am Bodensee», nahm er, ohne Harvard zu kennen, seit dem Tag seiner Ankunft im Mai 1971 für bare Münze, zumal es die behend vollzogene Promotion und die Mitarbeiterstelle, auf die man ihn hob, ja erlaubten, eine so hohe Einschätzung auch auf sich selbst zu beziehen. Die in ihrer Zahl kaum das Ensemble der versammelten Studenten unterbietenden Professoren belegten den Gebrauch ihrer Titel mit einem streng-liberalen Verbot und sprachen in der Aura «progressiv» genannter Autorität, welche höchstens Spielräume der Auslegung, aber nie die Möglichkeit zum Nachfragen offen ließ. Den Namen Koselleck hörte er zum ersten Mal von seinem Doktorvater als Verweis auf den «derzeit führenden deutschen Historiker» und hatte dann gleich damit zu tun, das heraufbeschworene Bild von Geschichtswissenschaftlern auf der Zielgeraden eines 400-Meter-Laufs zu löschen. *Kritik und Krise*, hörte er, müsse als «kapitales Werk» gelten, und dem Kosellecksчen Projekt einer «neuen Begriffsgeschichte» gehöre die Zukunft. Das waren allerdings – ohne Rückfragerecht – allzu vage Anhaltspunkte für einen, der seine Doktorarbeit über mittelalterliche Epen und Romane geschrieben hatte. Dass der führende deutsche Historiker in dem beständig erwähnten Buch den Aufklärern ausgerechnet «Hypokrisie» vorwarf, wollte ihm so wenig weiterhelfen wie die frappierend banal erscheinende Konvergenz zwischen «Begriffsgeschichte» und jener «historischen Semantik», von der er einmal im Grundkurs Linguistik gehört hatte.

Bald erwirkte ihm sein durchaus bewunderter Doktorvater und Vorgesetzter die «ehrenvolle Einladung» (sagte er), mit auf ein Kolloquium an der Universität Bielefeld zu kommen, jener anderen Reformhochschule, die damals einschließlich des führenden deutschen Historikers im Wasserschloß Rheda-Wiedenbrück auf den Einzug in eigene Gebäude wartete. Koselleck stellte er sich per Analogie zu den Konstanzer Autoritäten vor,

das hieß forciert informell, tief, auf Innovationen konzentriert und unnahbar freundlich (wie kaum ein Jahr später die Zeltdach-Architektur der Olympischen Spiele in München). Beim zweistündigen Umsteige-Aufenthalt in Würzburg leistete er sich einen Fauxpas. Was sich mit diesen über hundert Minuten anfangen ließe, fragte der Doktorvater, im Stil des Maître aus Diderots *Jacques le Fataliste*. In der Bahnhofshalle biete ein Pornokino beständigen Einlass, hörte er sich sagen, und wusste gleich, dass er ein stümperhaftes Missverständnis der Konstanzer Professoren-Fortschrittlichkeit entblößt hatte. Nein, kam die entschlossen-brüchige Antwort, solche Filme müssten Bilder provozieren, die man nur schwer verdrängen kann.

Stockend verlief also das Gespräch auf der Weiterreise, zwischen seiner Furcht vor noch einem Fehler und der Mitarbeiterpflicht, die Konversation am prekären Laufen zu halten. Wie sollte er sich da erst in den Augen des führenden Historikers bewähren (denn darum ging es doch wohl)? Zu seiner Überraschung entdeckte er den erst einmal gar nicht im belebten Seminarraum mit den üblichen Kaffees und Hörnchen am nächsten Morgen auf dem Rhedaer Wasserschloss. Keine progressive Professoren-Aura Konstanzer Stils weit und breit. Dann sah er, wie sein sonst so ökonomischer Doktorvater einem eher kleingewachsenen End-Vierziger mit flüchtigem Haar, breiter Stirn und einem ebenso eigenartig breiten Mund die Hand unnötig lange und beinahe vertraulich schüttelte.

Dass dies Reinhart Koselleck war, stellte sich heraus, als er fünf bis sieben Minuten nach dem üblichen akademischen Viertel die erste Stzung eröffnete. Um die Frage, ob Begriffsgeschichte die «Realgeschichte» verfehle und verfehlen müsse, sollte es, wenn er sich heute noch recht erinnert, gehen. Oder war es das Verhältnis zwischen Begriffsgeschichte und dem «Projekt der Moderne»? Es sei ihm kaum Zeit zur Vorbereitung geblieben, bemerkte Koselleck anscheinend ohne akademische Koketterie oder Verlegenheit und nahm Fahrt auf. Beim Zuhören vergaß er gleich, dass der führende Historiker sprach. Denn unwiderstehlich musste er die eigene Konzentration wachhalten, um zu folgen, wie jeder nächste aus dem vorausgehenden Gedanken aufstieg und wie ein Argument entstand, dessen Richtung sich nicht als eine «Position» vorwegnehmen ließ. Dies war die Gegenwart des Geistes, sagte er sich später, aber erst einmal wurde er nur immer wacher und fühlte sich fast auf gleicher Höhe mit der Energie dieser Baritonstimme. Nach einer halben Stunde schönster Anspannung kam die übliche Kaffeepause vor der Diskussion, und er versuchte, der agilen Sequenz von Kosellecks Gedanken und Konzepten eine Form zu ge-

ben, um zu verstehen, was er gehört und miterlebt hatte.

Dass er gleich eine Frage stellen musste, die erste, brachte Furchen mit Fragezeichen auf die Stirn der anderen führenden Historiker, ohne ihn zu beunruhigen. Ob es darum gegangen sei, zu behaupten, dass Geschichte eine Struktur sei (alles waren «Strukturen» damals), die selbst geschichtlicher Veränderung unterliege (ein neuer Gedanke damals)? Koselleck nickte, geduldig und eher erfreut. Und bedeutet das, fragte er weiter, dass auch «progressive» und «konservative» Positionen im Verhältnis zum Geschichtsverlauf selbst historisch, also relativ und nicht absolut gesetzt sind? Der wirklich führende Historiker nahm die Frage auf wie einen Pass in den freien Raum und dachte weiter der nächsten Frage entlang, nämlich welche Konsequenzen entstünden, wenn man politische Positionen vom Prozess der Geschichte ausnehmen wolle. Wie er sich nach vorne beugte und die Schultern enger machte, wurde das Ereignis seinen Denkens sichtbar, zwei Stunden lang, ohne dass er irgendeinen Einwand übel nahm – oder ihn nicht mit der hellsten Wachheit zu einem neuen, nächsten Gedanken machte.

Auf dem Weg zum schwerfällig westfälischen Abendessen und in Erinnerung an den Würzburger Zwischenfall schätzte er ein, er habe sich doch nicht bewährt – mit einer (schlimm genug) ersten Frage, auf die (schlimmer noch) nach Kosellecks eigener Reaktion keiner der Historiker zurückgekommen war. Wollen Sie sich an unseren Tisch setzten, fragte Koselleck, ohne akademisch-väterlich zu klingen, bestellte eine Flasche Rotwein (und immer noch eine, den ganzen Abend), dachte weiter, immer entschlossener auch die politischen Positionen historisierend, einschließlich des «Projekts der Moderne», und war zugleich immer mehr aufgelegt, sich auch an seine Jahre als Student in Heidelberg zu erinnern, an Karl Löwith und Hans-Georg Gadamer vor allem, während er von Carl Schmitt an jenem Abend nicht sprach. Seine Zunge blieb im gleichen Rhythmus, und keiner verließ das Lokal später als Koselleck. Am nächsten Morgen brachte er ein Exemplar von *Kritik und Krise* (erste Auflage) mit, in das er die konventionellste aller Widmungen geschrieben hatte: «Zur Erinnerung an die Tagung in Rheda-Wiedenbrück (Datum).» Außerdem fragte er ihn, ohne weiteren Kommentar, ob er den Artikel über «Moderne» in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* schreiben wolle – und ließ ihn dann freundlich stehen, um mit anderen Kollegen zu reden.

Den Artikel schrieb er, noch bevor ihm klar wurde, wie schief das gehen konnte (und nicht ohne erfahren zu haben, dass sein Doktorvater erste Wahl gewesen war, aber dankend ab-

gelehnt hatte). Über viele Jahre kam er nicht zu der Frage, was er gelernt hatte von Kosellecks Geistes-Gegenwart in Rheda-Wiedenbrück. Wahrscheinlich dass der gegenwärtige Geist keinen Spielraum für Hiercharchien, Strategien oder Konjunktive hat – und sich allein im Indikativ seiner eigenen Präsenz ereignet. Eine irreversible Ermutigung war das.

*

Zum letzten Mal habe ich Reinhart Koselleck im Mai 2000 in Wolfenbüttel gesehen, sechs Jahre vor seinem Tod und gerade siebenundsiebzig. Ich durfte eine Rede auf meinen Freund Karl Heinz Bohrer halten, den Lessing-Preisträger jenes Jahres. Die paar gemeinsamen Stunden festlicher Langeweile gaben Kosellecks Geistesgegenwart keine Chance, sich zu zeigen, und Sympathie, falls sie existierte, braucht ja nicht unbedingt Worte. Doch das Protokoll des Lessing-Preises hatte einen unverhofften Nachschlag für uns. Früh am Morgen vor dem Rückflug ging ich auf den Wolfenbüttler Markt, um weißen Spargel zu kaufen, wie er in Kalifornien nicht zu haben ist, – und stieß auf Koselleck, der sehr mager aussah und noch mehr nach vorne gebeugt. Was machen Sie denn hier, fragte er mich, und ich gab meine Antwort ohne die Pflicht-Inspiration einer geistreichen Volte, um dann zurückzufragen: Aber sagen Sie, Reinhart (er hatte mir erlaubt, ihn beim Vornamen zu nennen, was ich sehr gerne tat), sagen Sie Reinhart, die Frage ist doch eher, was Sie hier auf dem Markt suchen, denn Sie können Spargel auch in Bielefeld kaufen. Ohne Zögern sagte die alte Baritonstimme: aber diese jungen Frauen in den Marktständen!

Carola Lentz

Afrikanische Anschlüsse

1987 hatte ich gerade promoviert und reiste zum ersten Mal nach Ghana. Schon am Flughafen in Düsseldorf gab es eine Begegnung, die in eine langjährige Freundschaft münden sollte. Im Bus zum Rollfeld kam ich mit einem in Deutschland lebenden Arzt aus Nordghana ins Gespräch. Er begrüßte mein Vorhaben, nicht nur den Süden, sondern auch den Norden des Landes kennenzulernen. Und er war nicht im Mindesten erstaunt, als mich drei Wochen später – ohne dass wir unsere Namen und Adressen ausgetauscht hätten – ein Priester, mit dem ich in den Nordwesten des Landes fuhr, zu einem kurzen Besuch in seinem Haus in Tamale mitnahm. Dass ich zu den Dagara kommen würde – der Bevölkerungsgruppe, der er angehörte, und bei der ich bis heute forsche –, sei ihm schon in Düsseldorf klar gewesen. Mir schien das ein sonderbarer Zufall: Immerhin gab es auch 1987 schon über 13 Millionen Ghanaer und einige Zehntausend ghanaische Migranten in Deutschland; dass ich nun ausgerechnet diesen einen Arzt wiedertreffen und dann in seiner Heimatregion forschen würde, war eher unwahrscheinlich…

Doch in jenem Sommer 1987 setzte sich die Reihe solcher in Schicksal umgedeuteter unverhoffter Begegnungen fort. Von Tamale aus reiste ich nach Hamile, an der Grenze zu Burkina Faso. Dort sollte ich eine Woche in dem Gehöft der Herkunftsfamilie von Dr. Sebastian Bemile verbringen, einem in Heidelberg promovierten Dagara-Linguisten, dessen Kontakt mir ein deutscher Kollege vermittelt hatte. Meine Gastgeber in Hamile waren Sebastians Vater Anselmy Bemile und dessen Frau, ein auf dem Bauernhof lebender Sohn und zahlreiche weitere Verwandte. Gemeinsam mit seinen Eltern und seinen Brüdern hatte sich Anselmy als junger Mann in den 1930er-Jahren zum Christentum bekehrt und wurde dann von den in Nordwestghana missionierenden Weißen Vätern zum Katecheten ausgebildet. Er schied nach einigen Jahren im Streit mit einem Missionar aus dem Dienst als Katechet aus und arbeitete eine Zeit lang in Accra als Wachmann und Diener bei britischen Soldaten. Anfang der 1950er-Jahre kehrte er ins heimatliche Dorf zurück. Er ließ sich in das erste Kommunalparlament wählen und wurde dessen

stellvertretender Sprecher, konzentrierte sich aber schließlich ganz auf die Landwirtschaft, um die Ausbildung seiner zahlreichen Kinder zu finanzieren. Anselmy war in seinem Leben weit herumgekommen. Er kannte die Welt der Kirche, aber auch die der Kolonialherren und der ghanaischen Politik. Und er war stolz auf seine eigene Kultur, aber auch neugierig auf seinen Gast aus Deutschland.

Jeden Abend, nachdem die leergegessenen Schüsseln mit dem täglichen Hirsebrei und der Gemüsesauce in die Küche geräumt und die Abendgebete gesprochen waren, forderte mich Anselmy auf, meinen Stuhl neben seinen zu stellen. Dann holte er einen Schuljungen zum Übersetzen heran und erteilte mir eine Lektion über die Kultur der Dagara und seine eigene Familiengeschichte. Er sprach über seinen Vater, einen des Lesens und Schreibens unkundigen Bauern, der aber sehr weitsichtig gewesen sei. Er erzählte über seinen Weg in die katholische Kirche und über die große Bedeutung der Schulbildung, die er allen seinen neun Kindern habe angedeihen lassen. Und er fragte mich aus, nach den Sitten und Gebräuchen in Deutschland, besonders bezüglich der Regeln betreffs Ehe und Scheidung, die er als ziemlich unzivilisiert verwarf. Dabei erkundigte er sich auch nach meiner Familie und bedauerte den frühen Tod meines Vaters.

Am Ende der Woche erklärte Anselmy mir, er hätte mich beobachtet und beschlossen, dass er in Afrika nun an meines Vaters statt treten sollte. Dass ich in seine Familie gehören würde, sei schon von den Ahnen her vorgezeichnet. Es könne doch kein Zufall sein, dass mein Taufname Carola identisch sei mit dem Taufnamen seines Vater: Carolus oder, wie es lokal ausgesprochen wurde, Caralo. Der Dagara-Name seines Vaters sei Yob, vollständig eigentlich Yob-bom, wörtlich: die «Umherziehen-Sache». Sein Großvater habe Yobangzie geheißen, «Hinausgehen und die Welt kennenlernen», und als Yobangzie von einer seiner langen Wanderungen in sein Dorf zurückgekommen sei, habe er einen Sohn mitgebracht, eben Yob – die Frucht des Umherschweifens. Diese Namen seien Programm, meinte Anselmy. Die Familiengeschichte habe die Überzeugung seines Großvaters und Vaters, Reisen und Neues Entdecken könnten Gutes bewirken, immer wieder bestätigt. Dass nun sein weitgereister Sohn Sebastian mich in die Familie geführt habe, sei ein weiterer Beleg dafür. Letztlich sei es dieser Urgroßvater, der mich in die Familie geholt habe. Später entdeckten wir noch eine eigenartige Übereinstimmung: Ich bin an einem 21. April geboren, dem Tag des Heiligen Anselm, also seines Namenspatrons – ein Tag, den Anselmy bis zu seinem Tod im Jahr 1999 immer freudig mit seinen Freunden und Verwandten feierte.

Als Ethnologin habe ich gelernt, mit solchen unverhofften Begegnungen und Familienähnlichkeits-Erzählungen in der fremden Gesellschaft einigermaßen gelassen umzugehen. Ich hörte Anselmy nicht nur belustigt zu, sondern ließ mich auch ein Stück weit von seiner Ahnenreihe einfangen. In der heimatlichen Gesellschaft dagegen fiel mir das viel schwerer. Meine deutsche Mutter erklärte mir zum Beispiel, als ich mit meiner Dissertationsforschung in Ecuador begann: Das stünde ganz in der Tradition ihres Vaters, der als Oberassistent an der Technischen Hochschule Berlin in den 1930er-Jahren über außereuropäische Kulturen lehrte. Und noch weit mehr: Ich würde zweifelsfrei in die Fußstapfen meines Ur-Urahnen Nikolaus Federmann treten, ein Agent und Söldner der Augsburger Welser, der Entdeckungsreisen in Venezuela und Kolumbien unternommen hatte. Bevor ich zum ersten Mal nach Ghana aufbrach, eröffnete meine Mutter mir dann auch noch ein Familiengeheimnis, das mein bisheriges Koordinatensystem einigermaßen erschütterte: Neben einem sozialen hatte ich noch einen biologischen Vater und weitere Geschwister. Von diesem biologischen Vater erzählte meine Mutter erstaunlich wenig, aber viel und mit großem Stolz von seinen Eltern, also meinen Großeltern, einem Münchner Maler und einer Archäologin. Und sie wies auf die unübersehbaren physiognomischen und sogar charakterlichen Ähnlichkeiten hin, die ich mit diesen Vorfahren teilen würde.

Aber anders als bei der Feldforschung wehrte ich diese unverhofften Begegnungen und behaupteten Ähnlichkeiten mit unbekannten Vorfahren jahrzehntelang ab. Mein Blick auf Familie war geprägt durch die 68er- oder genauer: 78er-Generation, wenn wir der Klassifikation von Aleida Assmann und anderen folgen wollen – einer Generation jedenfalls, für die die Herkunftsfamilie oft eher als Belastung denn als Bereicherung und Unterstützung galt. Wir wollten den eigenen Lebensweg autonom erfinden, nicht ein Familienerbe antreten, zumal nie auszuschließen war, dass man beim Blick in die Familiengeschichte Vorfahren entdeckte, auf deren Verhalten während des Nationalsozialismus man nicht stolz sein konnte.

Erst viele Jahre später, quasi aus gesicherter eigener Position heraus – beruflich fast am Ende meiner Laufbahn, biographisch nun selbst «Familienälteste», nachdem alle Mitglieder der Elterngeneration gestorben waren –, wurde und wird mein Blick auch auf meine deutsche Familiengeschichte gelassener und freier. Dabei hat mir nicht zuletzt der «Umweg» über Afrika einen neuen Zugang zum Thema Familie eröffnet. Und am liebsten würde ich jetzt ein Treffen der Ahnen

arrangieren: Die Großväter, der afrikanische und die beiden deutschen, aber auch mein Dagara-Urgroßvater und der schwäbische Kolumbien-Entdecker hätten sich bestimmt viel zu erzählen. Darüber, dass man hinausgehen muss, um die Welt zu entdecken und von den Exkursionen dann Bereicherndes mitzubringen, wären sie sich ganz sicher einig.

Theo Sommer

Begegnungen mit Henry

Im Spätherbst 1958 kam Henry Kissinger auf Einladung der Bundesregierung nach Deutschland. Er sprach in München, in seiner Geburtsstadt Fürth, in Bonn und Hamburg. Es braute sich gerade eine Berlin-Krise zusammen, Nikita Chruschtschow wollte Westberlin zur freien Stadt erklären und die Westmächte aus der Stadt vertreiben. Vor diesem Hintergrund sollte Kissinger im Amerikahaus der Hansestadt über sein Buch *Nuclear Weapons and Foreign Policy* sprechen, über das ich als junger Redakteur der *ZEIT* eine Rezension geschrieben hatte.

«Deutsch macht Ihnen ja keine Schwierigkeiten», sagte der Direktor des Amerikahauses leichthin zu ihm. Der damals 35-jährige Kissinger schreckte entsetzt zurück: «Um Gottes Willen, ich habe über das Thema Atomwaffen auf Englisch gedacht und auf Englisch geschrieben. Ich habe nicht die geringste Ahnung, was *second strike capability* oder *nuclear stalemate* auf Deutsch heißt» – Zweitschlagsfähigkeit also und atomares Patt. «Ich werde Englisch reden.»

Einen Augenblick lang herrschte Verlegenheit. Dann fasste ich mir ein Herz. Kissinger hatte meine Rezension gelesen, und wir hatten einander kurz begrüßt. Ich bot ihm an, seine Ausführungen absatzweise zu übersetzen; das Vokabular war mir ja geläufig. Er stimmte erleichtert zu. Dann begann er seine Rede – auf Deutsch. Mit fränkischem Zungenschlag erklärte er den Zuhörern: «Mit meinem Deutsch ist es wie mit meinem Gepäck: Es kommt erst morgen…»

Im Sommer 1960 lud Henry mich ein, an dem von ihm 1951 mitgegründeten und seitdem betreuten achtwöchigen International Seminar in Cambridge teilzunehmen: Unter den jährlich etwa vierzig Ausländern – rund 600 in den Jahren 1951 bis zum Schlussjahr 1968 – waren einige spätere Ministerpräsidenten, so Valéry Giscard d'Estaing (1954), der spätere Ministerpräsident Japans, Yasuhiro Nakasone (1953), der Türke Bülent Ecevit (1958), der Belgier Leo Tindemans (1962), der Malaysier Mahathir bin Mohamad (1968 – heute mit über 90 wieder im Amt!). In meinen acht Harvard-Wochen während des Wahlkampfsommers 1960 traten John F. Kennedy und Richard Nixon als Präsi-

dentschaftskandidaten gegeneinander an. Viele der Professoren, die im Seminar zu uns sprachen, darunter der Dekan McGeorge Bundy, saßen auf gepackten Koffern, den Blick fest auf Washington gerichtet – auch Henry Kissinger.

Ein Jahr später erhielt ich eines Tages ein Telegramm von seiner Sekretärin: «Dr. Kissinger is coming to Hamburg, and he is just dying to see *that* street.» Pflichtschuldigst nahm ich ihn also mit durch die Herbertstraße, das Rotlicht-Zentrum auf St. Pauli. Er staunte nicht schlecht, als wir an den unbekleidet in den großen Schaufenstern sitzenden Freudenmädchen vorbeigingen, ihre einladenden Zurufe im Ohr. Wir missachteten sie freilich, was mit immer frecheren und unanständigeren Kommentaren quittiert wurde.

Am nächsten Tag fiel mir auf, dass Henrys Fingernägel abgekaut waren bis auf den Mond. Erst später entdeckte ich, dass dies ihr Normalzustand war.

Jahre danach fragte ich eines Tages Zbigniew Brzezinski – Kissingers ewigen akademischen und politischen Rivalen und Widersacher, der unter Präsident Carter den Posten des Nationalen Sicherheitsberaters versah, den Henry unter Nixon innegehabt hatte –, ob man den sprichwörtlichen Atomknopf eigentlich einem Mann anvertrauen könne, der seine Fingernägel bis auf den Mond abkaut. Ich schämte mich dieser boshaften Frage, sobald sie mir über die Lippen gegangen war. Doch Brzezinskis Antwort war großartig: «Henry does not bite his nails to the quick. He has them bitten» – «Henry kaut seine Nägel nicht ab. Er lässt kauen.»

Selbst als er Minister war, ließ Henry Kissinger sich regelmäßig die Fußballergebnisse aus Fürth und Erlangen durchgeben. Wenn er irgend konnte, las er auch die *ZEIT*, deren ständiger Bezieher er war. Und wann immer ich nach Washington kam oder nach New York, machte er einen Termin frei zum Gespräch.

Einmal bat er mich zum Frühstück in den siebten Stock, die Minister-Etage des State Department. Ich hatte gerade in einem Leitartikel das von ihm veranlasste Bombardement Kambodschas scharf kritisiert. Er kam auf mich zu, gab mir die Hand und sagte: «I don't know why I am seeing you. I must be a masochist.» – «Ich weiß gar nicht, warum ich Dich sehen will, ich muss wohl ein Masochist sein.»

Ich hätte durchaus dasselbe sagen können. Aber unsere Freundschaft, die vor über sechzig Jahren im Hamburger Amerikahaus begann, hat diese Kontroverse und noch viele andere bis heute überlebt.

Gesine Bottomley

Berlin – Palästina

Julius Grünthal an seinen Sohn Josef Tal, 1934–1939

Josef Tal war 1982 der erste «Composer in Residence» im Wissenschaftskolleg zu Berlin. Pola, Bildhauerin und Textilkünstlerin, seit 1940 mit ihm verheiratet, begleitete ihn in den ersten Monaten des «Studienjahres». Berlin war Josef Tal sehr vertraut. Er ist in Pinne bei Posen 1910 geboren, in Berlin aufgewachsen als Sohn des Rabbiners Julius Grünthal. Julius Grünthal hat an der Philosophischen Fakultät der Breslauer Universität promoviert mit Schwerpunkt auf die Philologie früher semitischer Sprachen. Er konnte fließend Hebräisch, Aramäisch und Latein. Über seine Kindheit und Jugend erzählt Josef Tal in seiner Autobiographie *Der Sohn des Rabbiners: Ein Weg von Berlin nach Jerusalem* (Berlin 1985). Der Vater war Leiter eines Waisenhauses in der Roscherstraße 5 in Berlin-Charlottenburg. Josef und seine fünf Jahre ältere Schwester Grete lebten in zwölf Zimmern zusammen mit zwanzig Waisen oder Halbwaisen, einer Erzieherin und drei Dienstmädchen.

Am Wissenschaftskolleg schreibt Josef Tal an seiner Oper *Der Turm*. Nebenbei arbeitet er an seiner Autobiographie. Mit seinen Mit-Fellows spricht er über seine Kompositionen instrumentaler Musik und über elektronische Musik. In den sechziger Jahren hatte er in Jerusalem das *Centre for Eletronic Music* an der Hebrew University gegründet. An einem Abend im Advent erzählt er von seiner Jugend in Berlin. Josef berichtet von dem ersten Konzert, das er in der Philharmonie hört. Dies verwirrt und beeindruckt ihn so sehr, dass er das Konzerthaus in der Pause verlässt und den langen Weg zu Fuß nach Hause geht. Er spricht von dem Widerstand seiner Eltern gegen seinen Wunsch, Musik zum Lebensinhalt zu machen. Er erzählt lange, spricht ohne Manuskript und lässt die Zuhörer zurück mit dem Bild seiner Eltern 1934 auf einer Bank im Anhalter Bahnhof – dem Zug nachschauend, der ihren Sohn aus Deutschland nach Palästina bringt. Mit Josef reisen seine erste Frau Rosi (geborene Löwenthal), eine Tänzerin, und der gemeinsame Sohn Rainer-Re'uwen, geboren im Juli 1932. Seit 1930 lebte die junge Familie in Neukölln.

Im Laufe des Fellowjahres 1982/83 lernte ich einiges über elektronische Musik und über die Musik von Josef

Tal. Auch in den folgenden Jahren erzählte er gerne von seiner Arbeit, seinen Kompositionen und den Aufführungen seiner Werke. Bis zum Jahr seines Todes 2008 kam er regelmäßig nach Berlin zu den Sitzungen der Akademie der Künste, deren Mitglied er seit 1969 war. Durch Josef Tal lernte ich Israel kennen. Ich besuchte Pola und ihn in Jerusalem. 1995 flog ich nach Tel Aviv zur Uraufführung seiner letzten Oper *Josef*. Bei der Deutschlandpremiere in Rostock war ich dabei. Josef und sein Sohn Etan kamen dafür aus Israel angereist.

Schon in Berlin bin ich Etan begegnet. Er begleitete in späteren Jahren seinen Vater auf Reisen, als dieser nach und nach sein Augenlicht verlor. Ganz besondere Treffen waren es, wenn Nadav, Etans Sohn, der an der Musikhochschule Lübeck Klavier studierte, dabei war. Josef befasste sich eher mit der Gegenwart und der Zukunft als mit der Vergangenheit. Im Jahr 2000 veröffentlichte er beim Israel Music Institute seine Theorie zu *Musica Nova im Dritten Millenium*. Da war er 90 Jahre alt. In der Widmung, die er für mich in das Heft schrieb, bezeichnete er den Inhalt «als approbiertes Schlafmittel»!

Mein Leben wurde bereichert durch die Begegnungen mit den Tals aus drei Generationen – einer von ihnen fast hundert Jahre alt, der nächste ungefähr so alt wie ich und der Dritte ein Enkel des fast Hundertjährigen.

Josef starb 2008 mit 98 Jahren. Zwei Jahre später feierten wir seinen 100. Geburtstag auf einem Gut in Polen. Etan kam aus Israel und Nadav aus Lübeck. Für die Gäste spielte Nadav Musik von Josef, das Konzert Nr. 6 für Klavier und Elektronik. In seiner zweiten Autobiographie *Tonspur: Auf der Suche nach dem Klang des Lebens* (Berlin 2005) schreibt Josef: «Ich bin ein lebender Teil einer historischen Kette.» Bisher kannte ich drei Männer dieser Kette: Josef, Etan und Nadav Tal.

Begegnung mit Briefen

Dann aber landete 2015 ein Stapel Briefe auf meinem Tisch, geschrieben von Julius Grünthal in Berlin an seinen Sohn Josef Grünthal in Palästina in den Jahren 1934 bis 1939. Etan hat diese Briefe im Nachlass seines Vaters gefunden. Sein Vater hat nie mit ihm über diese Briefe gesprochen. Julius Grünthal schrieb in der alten deutschen Kurrentschrift. Etan fragte, ob ich jemanden vermitteln könnte, der diese Briefe transkribieren würde. Diese Briefe waren so persönlich, dass ich sie, wenn möglich, nicht aus der Hand geben wollte. Über siebzig Seiten mussten transkribiert werden. Es begannen für mich Monate, in denen ich Julius in diesen für ihn persönlich zuerst «nur» schwierigen, dann grausamen Jahren zwischen 1934 und 1939 auf vielen Briefseiten begegnete.

Diese Familienbriefe waren an eine mir seit Jahrzehnten vertraute Person

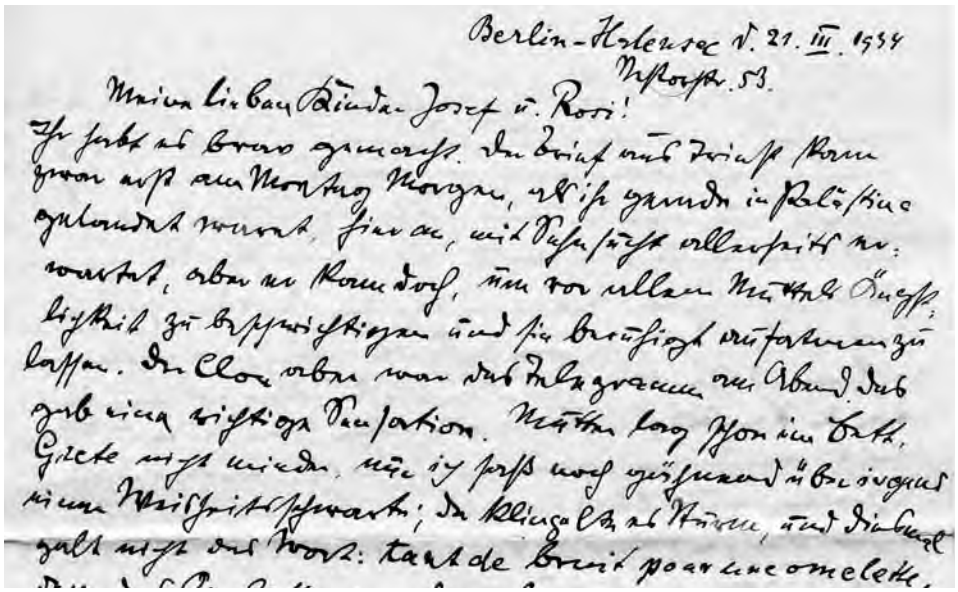


Abb. 1
Brief (Ausschnitt) von Julius Grünthal an Josef und Rosi Tal, 21. März 1934, Berlin-Halensee.

gerichtet, wurden vom Vater an den Sohn geschrieben. Daher gestattete ich mir, Dr. Julius Grünthal von Anfang an nur Julius zu nennen, in einer Reihe mit Josef, Etan und Nadav. Josef, Etan und Pola hatten am 9. August 1951 den Namen Grünthal abgelegt und hießen von da an Tal.

Der erste Brief vom 21. März 1934 kommt aus der Nestorstr. 53 in Berlin-Halensee. Er ist die Antwort auf das Telegramm, das die Ankunft von Josef, Rosi und Rainer in Haifa übermittelte.

Berlin-Halensee d. 21. III.1934
Nestorstr. 53.
Meine lieben Kinder Josef und Rosi!
Ihr habt es brav gemacht. Der Brief aus Triest kam zwar erst Montag Morgen, als ihr gerade in Palästina gelandet waret, hier an, mit Sehnsucht allerseits erwartet, aber er kam doch, um vor allem Muttels Ängstlichkeit zu beschwichtigen und sie beruhigt aufatmen zu lassen. Der Clou aber war das Telegramm am Abend. Das gab eine richtige Sensation. Mutter lag schon im Bett, Grete nicht minder, nur ich saß noch gähnend über irgendeiner Weisheitsschwarte; da klingelte es Sturm, und diesmal galt nicht das Wort: «tant de bruit pour une omelette», denn das Omelette war dein Schalom-Telegramm aus Haifa, mein lieber Junge, das von dem holden Kleeblatt, Vater, Mutter und Grete, Buchstabe für

Buchstabe durchstudiert wurde. Muttel wollte sich das Telegramm über Nacht zwischen Hemd und Busen legen, was ich aber nicht gestattete wegen Alpdrücken.

Weiter unten im Brief nennt er seinen Sohn «mein liebes Josefkindlein» fast so, als wolle er seinen Sohn im fernen «Asien» zart umarmen. Obwohl Josef mit seiner Familie emigrierte, um überhaupt eine Zukunft zu haben, hegt der Vater später in diesem Brief vor allem die Hoffnung, dass Josef «jetzt in persönlichster Verbindung mit dem Judenlande und jüdisch-nationalem Leben auch die Gefühlswerte des Judentums an Ort und Stelle leichter und williger in dich aufnehmen wirst als früher in Deutschland». Julius hofft, bei einem Besuch in dem Land «euch alle dich, mein Söhnchen, und deine Frau und dein Kind als volljüdische Menschen an[zu]treffen, nicht nur begeistert für die Kunst der Musik und des Photos, sondern auch für hebräische Sprache und jüdische Kulturwerte». Und am Schluss des Briefes gibt er ihnen noch den Rat: «Macht Euch beliebt bei Gott und den Menschen.»

In seiner Autobiographie *Tonspur* schreibt Josef, dass der berühmte Geiger Bronislav Hubermann für die Gründung eines jüdischen philharmonischen Orchesters einen Harfenisten suchte. «Als ich als Harfenist in Erwägung gezogen wurde, blieb das Angebot theoretisch, da es keine Harfe gab.» Josef muss sich dann an seinen Vater gewandt haben, wie ich aus den Briefen erfuhr, um seine noch in Berlin befindliche Harfe nach Palästina schicken zu lassen, um die Stelle als Harfenist ausfüllen zu können.

Der Transport der Harfe von Berlin nach Palästina sollte eigentlich nur 10 Tage dauern. Allerdings ging mit den Spediteuren Silberstein und Knauer und einem Kistenmacher so einiges durcheinander.

Nach mehreren Wochen konnte Julius dann im Brief vom 19. Oktober 1936 berichten : «Die Harfe schwimmt nun wirklich.»

Und einige Wochen später, am 27. Dezember 1936, schreibt Julius:

«Die Nachricht von der glücklichen Ankunft der Harfe hat mich aufatmen lassen… Auch die Saitenpäckchen, denen ich noch einige Süßigkeiten für den Gaumen hinzufügte, müssen jeden Tag bei dir eintreffen. Übrigens schickte ich seinerzeit zusammen mit den Harfensaiten auch einige Tafeln Schokolade, die du mir aber nicht bestätigt hast. Ich will doch nicht annehmen, dass die englischen Zollbeamten sie aufgegessen haben.»

Ohne explizit über politische Ereignisse in Deutschland in den dreißiger Jahren zu schreiben oder sie gar zu kommentieren, vermitteln die Briefe von Julius eindrücklich, wie sein Leben sich verändert. Ständiger Wohnungswechsel, allein von 1934 bis

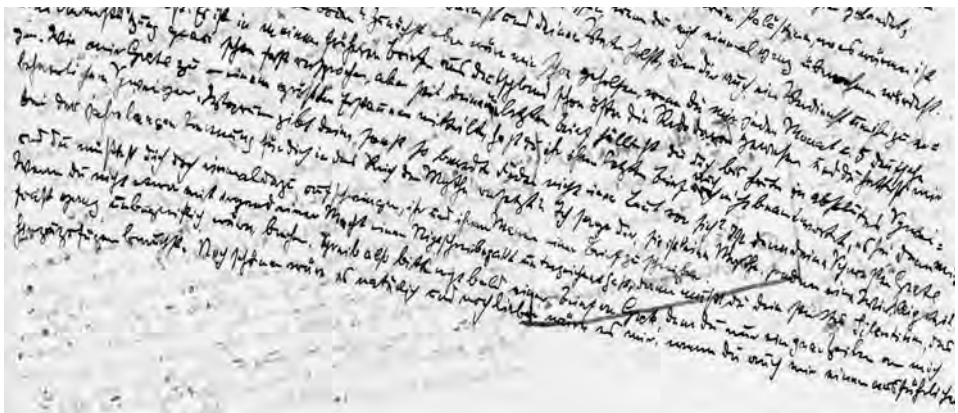


Abb. 2
Brief (Ausschnitt) von Julius Grünthal an Josef Tal, 7. September 1939, Eindhoven.

1939 gibt es drei verschiedene Adressen in Charlottenburg. Er muss sich von vielen persönlichen, vertrauten Dingen trennen, da die Wohnungen immer kleiner, beengter werden. Mit dem Tod seiner Frau Ottilie 1936 beginnt die Vereinsamung von Julius, wozu noch das Schicksal von Freunden, Bekannten und Familienangehörigen beiträgt. Er verliert seine berufliche Existenz. Dies führt zu einer prekären Lage nicht nur für ihn, sondern auch für die Familie seiner Tochter Grete in Holland. Nicht selten äußert er Josef gegenüber den Wunsch nach materieller Unterstützung.

Es ist kein Brief von Josef an seinen Vater erhalten. Er hat aber Briefe geschrieben, denn in jedem seiner Briefe reagiert der Vater auf Josefs Berichte, nimmt Anteil an den Nachrichten über die Familienmitglieder oder an Josefs musikalischen Erfolgen. Auch Briefe von Julius sind sicherlich verloren gegangen. Etan hat insgesamt 18 Briefe für die Jahre 1934–1939, sechs davon allein für das Jahr 1939, diese sechs sind in lateinischer Schrift geschrieben. In seinem letzten Brief aus Berlin vom 20. März 1939, dem letzten «von den Gefilden Germaniens», erzählt Julius von den Menschen, die auswandern müssen, und von seinen eigenen Zukunftsplänen:

«Alle Tage drängen sich Hunderte von Menschen, Alte, Junge, Kinder, Frauen und Männer vor den Abfertigungsstellen bei jüdischen und staatlichen Auswanderungsbehörden, Menschen, die bereits alle ein Ziel haben und nur um die nötigen Papiere nachsuchen. Es steigt einem ein bitteres Weh in der Seele auf, wenn man diese fliehenden Menschen sieht, die nur hinauswollen, gleichgültig wohin, und da-

bei an den raschen Zerfall unseres blühenden Gemeindelebens denken muss. … So werde ich denn auch in wenigen Wochen wandern, und ich werde mich mit dieser Notwendigkeit abfinden müssen… Ich bin ein alter, müder, wenn ich zur Grenze komme, aller Mittel entblößter Mann mit verdunkelten Augen, vor denen ein ewiger Nebel wallt, und weiss, dass ich meiner Umgebung nur eine Last sein kann. Das sind keine schönen Gefühle, die mich auf die Wanderung begleiten…Und bei all dem nähre ich in meiner von jugendlichen Phantastereien erfüllten alten Brust die Hoffnung auf den Tag, wo du, mein Sohn Josef, die schon so oft projektierte, aber bisher noch nicht verwirklichte Reise nach Europa antreten wirst mit dem Zielpunkt: Holland. Das wird dann, wenn ich diesen glücklichen Tag noch erlebe und meine Augen noch soviel Kraft zurückbehalten, um dich zu sehen und zu erkennen, ein freudiges Wiedersehen geben, – und meine Hoffnung geht noch weiter, nämlich, dass du mich dann gleich mitnimmst nach Palästina…»

Nicht selten fordert Julius häufigere Briefe ein, wie in dem letzten existierenden Brief von ihm an Josef vom 7. September 1939:

«Mein lieber Josef!

Ich habe deinen Brief, auf den du mich reichlich lange hast warten lassen, vor einigen Wochen empfangen und muss von vornherein sagen, dass ich dich um dein, dir von dir selbst gegebenes Privileg, deinem Vater nur alle 7–8 Monate mal zu schreiben, nicht beneide.»

Dieser Brief ist gleichzeitig der Geburtstagsbrief für Josef, der mit dem Absatz endet:

«Nun, mein lieber guter Junge, machs gut, wir wollen hoffen, uns einmal in Berlin wiederzusehen. Dann sitzen wir wieder zusammen auf dem Leder, essen Mazze u. Marror [Meerrettich] und erzählen uns unsere Schicksale, die ganze Nacht, bis es Zeit ist, aufzuhören, weil die Morgenröte schon aufgegangen ist. Lass dich umarmen u. küssen von deinem Vater.

N.B. Sieh einmal ab von deinem Privileg und schreib mir bald möglichst wieder ein paar Zeilen.»

Diesen letzten Brief hat Julius in Eindhoven, Holland, geschrieben wohin er zu seiner Tochter, deren Mann und seinem Enkel, dem «Goldjungen» Heini, emigrierte. Aus den späteren Jahren in Eindhoven sind keine Briefe erhalten. 1943 wurde Julius mit 67 Jahren nach Sobibor deportiert und dort ermordet. Nadav Tal, der Urenkel von Julius Grünthal lebt heute mit seiner Familie in Deutschland.

Wolfert von Rahden

Das Gesicht zwischen den Büchern

August 1984 – Ich befand mich am Schlusstag einer Konferenz in Princeton im Gespräch mit dem Sprachwissenschaftler T. Craig Christy und dem Historiker Tony Grafton. Beide legten mir nahe, vor meinem Abflug in New York auf jeden Fall das Antiquariat Rosenberg in Manhattan aufzusuchen – ein Geheimtipp für Bibliophile, zu denen wir drei uns natürlich zählten. Die Buchhandlung sei überaus gut sortiert, gerade was deutschsprachige Literatur anginge, ich solle mich überraschen lassen, da man auch ausgesprochene Raritäten dort finden könne.

Kaum in New York angekommen, begab ich mich zur angegebenen Adresse 1481 Broadway, Ecke 60th Street, und fuhr mit dem Lift in den 11. Stock. Die Fahrstuhlfahrt führte mich durch eine unsichtbare Schranke in eine andere Welt. Ich betrat gleichsam eine Zeitkapsel, als sich die Tür zum Antiquariat öffnete, und der Kontrast zum urbanen Treiben drunten hätte kaum schärfer ausfallen können. Hier oben eine Insel der Ideen, versunken im Archiv der gedruckten Artefakte, dort unten der Verkehr auf dem Broadway. Heilfroh, der Hitze und den Abgasen entronnen zu sein, bemerkte ich nunmehr einen ganz eigenen Geruch, vertraut auch aus Archiven: ein Duft, imprägniert vom Staub des Typographeums, vermischt mit einem Hauch von Buchbinderleim und leicht verfremdet durch eine Nuance Reinigungsmittelchemie.

Dem verblüfften Betrachter öffnete sich das Tor zu einer Wunderkammer vielfältigster Druckerzeugnisse, auf zwei Räume verteilt, in Regalen bis unter die Decke eingestellt, auf dem Boden gestapelt, auf Tischen und Stühlen platziert, vor allem deutschsprachige Ausgaben, überwiegend antiquarisch, aber auch druckfrisch: Der Besucher wurde hineingezogen in den Sograum eines unerwarteten Büchereichtums.

Die Inhaberin Mary S. Rosenberg, eine rüstige alte Dame, überging mein Erstaunen souverän und fragte stattdessen freundlich nach meinen Bücherwünschen. Welch wichtige Rolle sie als Ansprechpartnerin, Buchhändlerin und Verlegerin für viele Emigranten über Jahrzehnte gespielt hatte, erfuhr eine breitere Öffentlichkeit erst später – sie stand einst in Verbindung mit zahlreichen Literaten und Wissen-

schaftlern, unter ihnen Heinrich und Thomas Mann, Franz Werfel, Alfred Döblin, Lion Feuchtwanger und Albert Einstein, die wie sie selbst aus Deutschland ins Exil geflohen waren.

Die Feinheiten der komplexen Ordnung der Buchaufstellung zu ergründen, konnte man durchaus als sportliche intellektuelle Herausforderung annehmen. Oder auch nicht. Und sich stattdessen auf eigene Faust und gut Glück auf Schatzsuche begeben. Da ich nichts Bestimmtes im Sinn hatte, sondern nur im Bücherfundus stöbern wollte, ließ mich Rosenberg in Ruhe gewähren. Ich wähnte mich als einzigen Kunden, hatte also Muße, wie es schien, mich ungestört den Beständen zu widmen und in die Bibliothekswelt einzutauchen. Eine Reihe vielversprechender Werke, die ich auf jeden Fall erwerben wollte, waren bereits beiseitegelegt, als ich gedankenversunken eher zufällig ein Buch aus dem Regal zur Hand nahm, um es näher zu inspizieren. Es trug den Titel *Heinrich Heine als politischer Dichter* (1982), und just als ich das las, erschien in der Lücke im Regal mir gegenüber auf Augenhöhe ein halb verdecktes Gesicht. Mein unvermitteltes Aufschrecken wurde gemildert durch eine sonore Stimme, die auf Deutsch in unverkennbar wienerischem Tonfall sagte: «Ein gutes Buch haben's da herausgegriffen – ich muss es wissen, denn ich habe es geschrieben.»

Der Anonymus, der sich unvermutet als Autor geoutet hatte, wechselte auf meine Regalseite herüber und entfaltete sogleich beredt die Hauptthesen seines Buches. So entspann sich rasch ein lebhaftes Gespräch zu Heine im Besonderen und über die Geschichte des Republikanismus im Allgemeineren.

Das war meine erste Begegnung mit Walter Grab, dem israelischen Literaturhistoriker und gebürtigen Wiener, der zu jener Zeit in Tel Aviv lehrte. In seiner Autobiografie *Meine vier Leben* (1999) bezeichnete er die Tatsache, ein «Emigrant» zu sein, als eines seiner «vier Leben» – eine Erfahrung, die er mit Heine teilte. Diese Lebensbeschreibung zeigt im Spiegel eines Einzelschicksals die Wirrnisse und mörderischen Einschläge des vorigen Jahrhunderts. Zwischen den Regalen ereignete sich so eine unverhoffte Begegnung mit einem Werk, dessen Verfasser und Heine als unsichtbarem Dritten. Der Kairos hatte ein Selbdritt zwischen einem Buch, dem Autor und mir als vorbestimmtem Leser arrangiert und damit für mich eine ganz persönliche Widmung zu diesem Buch geschrieben.

Sechs Wochen später kamen im Postsack die restlichen Bücher, die ich bei Rosenberg erworben hatte und die per Schiff den Weg über den Ozean fanden, nur den Heine trug ich im Flugzeug bei mir.

Wolfgang
Schivelbusch

Felix Weils Aktentasche

In meinem Buch über die Frankfurter Intellektuellen in der Weimarer Republik (*Intellektuellendämmerung,* 1982) kommt auch das Institut für Sozialforschung vor. Ich verzichtete auf seine damals bereits weitgehend erforschte Gründungsgeschichte und erzählte stattdessen die Geschichte seiner Schließung 1933 durch das NS-Regime und der Liquidation seiner Bibliothek.

Eine Nebenspur führte mich dann aber doch zurück in die 20er-Jahre – zu Felix Weil, der die Gründung finanziell ermöglicht hatte. Er war inzwischen verstorben. Aber sein Sohn Frank lebte in Washington D. C. Da ich damals, Anfang der 80er-Jahre, in Manhattan lebte, rief ich ihn an und fragte, ob er sich vielleicht im Besitz von Dokumenten seines Vaters befinde, die mit der Geschichte des Instituts zu tun hatten. Er bejahte.

Ich besuchte ihn also in Washington. Auf dem Teetisch in seinem *livingroom* stand eine cognacfarbene Aktentasche. Der Form und dem Material nach offenkundig nicht aus den 20er-, sondern den 50er- oder 60er-Jahren. Der Inhalt: ein mehrere Hundert Seiten langes Schreibmaschinen-Konvolut. Kein Originaltyposkript, sondern ein, wie man damals sagte: Kohlepapier-Durchschlag. Seine Autobiographie. Zum Teil ausformuliert. Zum Teil Rohtext. Da mich nur die Passagen zu den 20er-Jahren interessierten, fragte ich Weil, ob er mir zum Zweck des Kopierens die entsprechenden Teile anvertrauen wolle. Er meinte, es sei doch einfacher, wenn ich die ganze Tasche mitnähme und anschließend zurückbrächte. Dann zeigte er mir den Weg zu einem nahegelegenen Copy-Shop.

Ich kopierte, brachte die Tasche zurück und bedankte mich. Damals wusste ich nicht, was ich später erfuhr: der Inhalt war das nicht vollendete Typoskript der Memoiren, die Felix Weil für die Veröffentlichung im S. Fischer Verlag geschrieben hatte. Dem Sohn war das offenbar nicht bekannt gewesen.

Die Aktentasche des Mäzens des Instituts für Sozialforschung in der Hand zu haben: Ich gestehe, dass sich das anfühlte wie die Berührung einer Reliquie. Später übergab ich die Kopien, die ich gemacht hatte, dem Stadtarchiv Frankfurt. Und noch später

hörte ich, dass diese Aktentasche und ihr Inhalt noch eine kleine Odyssee durchmachten, bis ihre Spur sich verlor.

Einige Jahre danach kam es zu einer Begegnung mit einem anderen Akteur in der Geschichte des Frankfurter Instituts. Der Mann, der 1933 die Bibliothek liquidierte, hieß Richard Oehler. Er war Bibliothekar, Neffe Friedrich Nietzsches, Vertrauter der Nietzsche-Schwester Elisabeth, und Mitglied und Propagandist der NSDAP. Einige Jahre nach meinem Frankfurt-Buch begegnete ich ihm erneut in einem meiner Forschungsprojekte. Diesmal als «Staatskommissar für die Wiederherstellung der Bibliothek von Löwen». Die Bibliothek war 1914 von den Deutschen zerstört worden. Ein Artikel im Versailler Vertrag verpflichtete das Deutsche Reich zur Wiederherstellung. Das war eine Episode vom Rand der Weltgeschichte, der nachzugehen mich reizte.

Wie wenige Jahre zuvor in Sachen des Nachlasses von Felix Weil machte ich mich auf die Suche nach dem Nachlass Richard Oehlers. Wie sie ausging, ist nachzulesen in einer Anmerkung meines Buchs über die Bibliothek von Löwen:

«Zu den merkwürdigsten Erfahrungen des Vf.s gehörte der Ausgang seines Versuches, Einsicht in den Nachlass Oehlers zu nehmen, der sich nach Angaben von dessen Sohn Hans-Jochen Oehler, Bibliothekar in Essen, in Form einer Kiste in dessen Besitz befinden sollte. Nachdem das Vorhandensein mehrmals in Briefen und Telefonaten bestätigt und die Einladung zur Einsichtnahme ausgesprochen worden war, reiste der Vf. eigens zu diesem Zweck von Berlin nach Essen – um an dem vereinbarten Morgen die Mitteilung entgegenzunehmen, in besagter Kiste befinde sich lediglich alte Bettwäsche.» (W.S.: Die Bibliothek von Löwen. München 1988, S. 222)

José Emilio Burucúa

To Georgie

In seiner Geschichte «Der Tod und der Kompass», enthalten im «Kunststücke» betitelten Teil seines 1944 veröffentlichten Erzählbands *Fiktionen*, erzählt Borges die Geschichte des Rachefeldzugs eines Kriminellen, Red Scharlach, gegen den Ermittler Erik Lönnrot, der für die Inhaftierung und den Tod eines Bruders des Banditen verantwortlich ist. Die – nicht von Scharlach begangene – Ermordung eines Rabbiners, der sich zum Dritten Talmudischen Kongress in Buenos Aires aufhielt (da der Text beiläufig ein «trübes, lehmiges Flüßchen»[1] im Süden der Stadt erwähnt, wissen wir, dass sich die Ereignisse in Buenos Aires abspielen und nicht in Paris, wie man aufgrund der Fülle französischer Ortsnamen in der Geschichte glauben könnte), eröffnet ihm zufällig die Gelegenheit, Lönnrot in eine Falle zu locken. Scharlach macht sich die talmudischen Studien des Mordopfers zunutze, legt Spuren und ersinnt ein Labyrinth weiterer Morde, eines realen und eines fingierten, deren zeitliche und räumliche Parallelen den Kriminalbeamten zu einer numerologischen und topographischen Spekulation verleiten. Lönnrot kombiniert, dass ein vierter Mord, der die rhombische Figur eines Tetragrammatons auf dem Stadtplan vervollständigen soll, in der Villa Triste-le-Roy im Süden von Buenos Aires stattfinden wird. Dort erwartet ihn Scharlach, um ihn zu töten. Von den Banditen gefesselt, wendet sich Lönnrot an seinen Mörder in spe:

«In Ihrem Labyrinth sind drei Linien zuviel», sagte er schließlich. «Ich weiß von einem griechischen Labyrinth, das aus einer einzigen geraden Linie besteht. Auf dieser Linie haben sich schon so viele Philosophen verirrt, daß ein bloßer *detective* sich wohl verirren darf. Scharlach, wenn Sie in einer anderen Wiedergeburt wieder Jagd auf mich machen, dann fingieren – oder begehen – Sie bitte ein Verbrechen in A, dann ein zweites in B, acht Kilometer von A entfernt; daraufhin ein drittes in C, vier Kilometer von A und B entfernt, auf halbem Weg zwischen beiden. Erwarten Sie mich in D, zwei Kilometer von A und C entfernt, wiederum auf halbem Weg. Und töten Sie mich in D, so wie Sie mich jetzt in Triste-le-Roy töten werden.»

«Für das nächste Mal, daß ich sie töte», antwortete Scharlach, «verspreche ich Ihnen dieses Labyrinth, das aus einer einzigen geraden Linie besteht, und das unsichtbar, unaufhörlich ist.»

Er trat einige Schritte zurück. Dann, sehr sorgfältig, feuerte er.[2]

In der Konfrontation zwischen dem Mörder und dem Polizisten zählt die Krönung des Spiels aufeinander abgestimmter Zeichen viel mehr als sein Ausgang oder seine moralische Wirkung. Wenn sie sich in einer anderen Wiedergeburt, in einem anderen Leben oder einer parallelen Dimension wieder begegnen, wird Lönnrot Scharlach abermals nicht verhaften, wird dieser den Ermittler abermals töten. Held und Antiheld kennen und akzeptieren ihr wahrscheinliches Schicksal im Voraus: Lönnrot meidet das Treffen an dem vierten Punkt nicht, an dem Scharlach ihn erwartet und ermordet.

Der Familienname Lönnrot entspricht dem des Verfassers der *Kalevala*, jenes finnischen Nationalepos, das gewissermaßen ein Kunststück nahe an der Fälschung ist: Ohne freilich seine Vorgehensweise zu vertuschen, komponierte Elias Lönnrot sein Versepos auf der Grundlage einer Aneinanderreihung von Versatzstücken der mittelalterlichen finnischen Kultur, die er an die Sprache und die Vorliebe des 19. Jahrhunderts für nationale Mythologien anzupassen wusste. 1995 war ich mit der Neuorganisation der Bibliothek des Philosophischen Instituts an der Universität Buenos Aires betraut. Besonders hatte es mir die Sammlung alter Bücher und Rariora angetan, die sie beherbergte. Ich verbrachte ganze Tage abgeschieden im Magazin, das Erstausgaben argentinischer, lateinamerikanischer und zeitgenössischer europäischer Klassiker enthielt. Eines schönen Tages kam Pablo Gianera, ein junger Anglistikstudent, auf mich zu und sagte: «Schauen Sie mal, was ich bekommen habe, als ich Joyces *Finnegans Wake* bestellte.» Es handelte sich um ein Exemplar der New Yorker Erstausgabe von 1939. In ihr standen eine Widmung, «To Georgie», und auf demselben Deckblatt verschiedene Seitenzahlen mit Wortfunden, geschrieben in einer winzigen sauberen Handschrift. Georgie war niemand anderes als Jorge Luis Borges, der in dem Buch unter anderem auf den Namen Lönnrot gestoßen war und ihn abgeschrieben hatte, um ihn später seinem Kriminalbeamten zu verleihen. Borges, der Professor an der Fakultät für Philosophie und Literatur war, hatte sein Exemplar von *Finnegans Wake* unserer Bibliothek vermacht. Per Brief bedankte ich mich bei dem jungen Mann für seinen exklusiven Fund. Ich stellte das Exemplar unverzüglich in die Sammlung ein.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

1 Jorge Luis Borges: Fiktionen. Erzählungen 1939–1944, übers. von Karl August Horst, Wolfgang Luchting und Gisbert Haefs, Frankfurt/M. 1993, S. 117–130, hier S. 124.

2 Ebd., S. 129f.

Uwe Justus Wenzel

Handle so

Der Geist weht, wo er will. Unverhofft flog mir einst ein Satz zu, stach mir ins Auge und nistete sich im Kopf ein – stets auf Abruf wartend. Der Satz ist ein Imperativ: «Handle so, dass es keine Verwendung für ein Zentrum gibt.» Erst, als er bereits eine Art Ohrwurm geworden war, ein okkasionell sich zu Wort meldender Ohrwurm, hörte ich seine englische Originalversion; sie findet sich in Gertrude Steins 1914 erschienenem Buch *Tender Buttons* und eröffnet den dritten und letzten Teil der als «hermetisch» geltenden Prosagedichte: «Act so that there is no use in a center.» Diese Aufforderung, mit der die Autorin sich mir sozusagen vorstellte, war für mich unwidersprechlich. Noch bevor ich sie und den textlichen Zusammenhang, aus dem sie gerissen war, zu verstehen hätte versuchen können, hatte ich verstanden. Die Aufforderung war eine Ermunterung, sie schien mir evident und unwiderstehlich subversiv, auf bezwingende Weise befreiend – und dies ohne dass ich wusste, dass Steins experimentelles Schreiben sich im Zusammenspiel mit der «kubistischen Revolution» in der Malerei, der «Zerschlagung» der Zentralperspektive, entwickelt hat.

Der zugeflogene Imperativ nahm sofort, als wäre er auf ihn programmiert, mit einem anderen Imperativ Kontakt auf, der lange vor ihm schon in das unergründliche Repertoire repetierbarer Wendungen eingegangen war; und er wechselwirkte mit ihm auf überraschende und mir bis heute nicht ganz begreifliche Weise. Der ältere Ohrwurm, auch er gehört zu den invasiven Arten, hatte mir jedoch Unbehagen bereitet. Kants kategorischer Imperativ, von dem ich spreche, ist nicht auf Anhieb verständlich, und er hatte alles andere als verlockend anarchisch geklungen: «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.» *(Kritik der praktischen Vernunft,* A 54) In meinem Unbehagen hatte sich die – wie gute Kantianer wissen: unberechtigte – Befürchtung gemeldet, womöglich stets nur tun zu dürfen, was alle anderen auch tun. Nun aber schwang, ohne dass ich mir darauf auch schon einen Reim machen konnte, in jedem Kantischen «Handle so» der verheissungsvoll subversive Unterton von Steins Stimme mit.

Wenn ich mich frage, wie das zusammenpassen soll, ein offenbar antizentristischer Impuls und eine allge-

meine Gesetzgebung, so könnte ich mir fürs Erste antworten: Es gibt doch einwandfreie allgemeine Gesetze – beispielsweise Verfassungsgesetze –, die Föderalismus vorschreiben, also Dezentrierung … Aber wieso sollte die unverhoffte Begegnung von Kants und von Steins Stimme im Echoraum eines darob grübelnden Kopfes sich in Widerspruchsfreiheit neutralisieren lassen? Denkerfahrungen werden nicht eindringlicher, wenn die Spannung aus dem Denken weicht. Bereits der äußerste Fluchtpunkt des Gedankens, den Steins Imperativ für sich genommen zu denken aufgibt, ist nicht ohne; er könnte in einer paradoxen Variante formuliert werden, als Imperativ, der seine Selbsterübrigung fordert: «Handle so, dass es keine Verwendung für ein ‹handle so!› gibt!» Leiht der subversive Imperativ also der paradoxen Intervention einer – sagen wir – therapeutischen Vernunft Stimme?

Kant vergleicht «das moralische Gesetz in uns» einmal mit einer «verschleierten Göttin», deren Stimme wir zwar vernähmen und deren Gebot wir «auch gar wohl» verstünden. Beim «Anhören» aber seien wir «in Zweifel, ob sie [die Stimme] von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme» *(Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie,* A 423). – Auch der Herkunftsort des Geistes, der weht, wo er will, entzieht sich unserer Kenntnis, ebenso wie sein Bestimmungsort: «… du hörst sein Sausen», sagt Jesus im Johannesevangelium über den wehenden Geist zu Nikodemus, «weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht» (Joh. 3, 8). Ich weiß zwar, dass der Geist des «Handle so» von Kant kommt und dass er zu einer verschleierten Göttin namens Gertrude Stein hingeht (oder ist es gar umgekehrt?), aber ich bin «gar wohl» in Zweifel, was sein Sausen – letztlich – sagt. Vielleicht sind es Geisterstimmen, deren Echo sich im Kopf eines sonst gesetzestreuen Kantianers gefangen hat; vielleicht war es nur der Traum eines Geisterhörers, der, von der Verschleierung einer vermeintlichen Göttin verlockt, sich verhört hat, der sich mit seiner Hoffnung auf einen selbstsubversiven Imperativ – verhofft hat.

Sibylle Lewitscharoff

Vorsicht, Gott!

Von der Einschärfung des zweiten Gebotes, man dürfe den Namen des Herrn nicht missbrauchen, ist so gut wie nichts mehr übrig geblieben. Damit geht von christlicher Seite eine radikale Verniedlichung und Verwerfung des Religiösen einher. Die äußerst verwickelte Umgehung des Gottesnamens, ob man diesen überhaupt im Munde führen dürfe und wie man Ihn stattdessen mit beiherspielenden Namen umzirken kann, hat im jüdischen Teil der Bibel eine komplexe Geschichte erfahren. Dabei ging es hauptsächlich darum, den Gott der Bibel von den heidnischen Gottheiten abzugrenzen, die in den Ländern ringsum, insbesondere in Ägypten, herrschten. Der jüdische Gott war überaus mächtig. Er herrschte allein, ohne Nebengottheiten, deshalb war es nötig, IHN in eine andere Form der Unnahbarkeit zu katapultieren. Von den Menschenwichten sollte Er nicht mehr in Form von magischen Ritualen eingefangen und für deren egoistische Zwecke missbraucht werden können.

Ein enormer zivilisatorischer Fortschritt liegt darin begründet, weil dadurch eine ganz andere Verbindlichkeit in Form eines frühen Gesellschaftsvertrages hergestellt wurde, befohlen und beglaubigt von ganz oben. Der Gott der Juden ist ein Vertragsstifter par excellence. Natürlich ein mächtiger, der zunächst keinen Widerspruch duldet. Ein Vertrag mit allerhand Kautelen wurde in den fitzelgenauen Unterabteilungen der Zehn Gebote erlassen, worin als wesentlicher Bestandteil enthalten ist, *wie* dem Hüter des Vertrages überhaupt begegnet werden kann – naturgemäß sehr, sehr vorsichtig. Dazu passt gut, wie Gott in dezenter Verhüllung an Moses vorüberzieht. Würde der Mensch Gott in seinem Glanz erschauen, fiele er auf der Stelle tot um.

Auch der griechische Gott Zeus erscheint dem Menschen fast nie in seiner eigentlichen Gestalt, denn der Effekt wäre zu groß, wie man am Beispiel der Semele erfährt, die Zeus darum bat, ihn ohne Verkleidung sehen zu dürfen. Die Bitte wurde gewährt, ein gewaltiger Blitz traf sie, der auch noch den Palast von Kadmos niederbrennt. Aber Zeus ist ohnehin ein ganz anderer Fall. Seine Verwandlungskünste dienen hauptsächlich erotischen Camouflagezwecken.

Gemessen an der Ferne und Erhabenheit des einzigen und einzigartigen Gottes der Juden und der gebotenen Scheu vor IHM, wirken die griechischen Götter wie neckische, spielversessene Kinder, die die Menschen in einem unaufhörlichen Reigen locken, täuschen, ärgern, erheben, mit ihnen Kinder zeugen, sie fallenlassen und vernichten.

Mit dem Auftritt des einzigen Gottes der Juden geht ein einprägsames Abbildverbot einher. Durch Bildzauberei lässt sich dieser Gott nicht einfangen oder gar bändigen. Hokuspokus ist IHM zuwider, die magischen Rituale, die rund um das Mittelmeer praktiziert wurden, um die antiken Götter auf menschliche Maße herabzustimmen, verfangen bei IHM nicht. Was dort nicht alles auf den Altären geschlachtet und verbrannt wurde, um sie gnädig zu stimmen – bisweilen sogar Menschen! Fast all diese Praktiken bis auf die rituelle Schlachtung von Opfertieren sind dem einzigen Gott ein Gräuel. Menschenopfer sind IHM ohnehin zuwider, wie uns die Geschichte von Abraham und Isaak eindringlich lehrt.

Der Gott des jüdischen Teils der Bibel ist stark genug, den antiken Götterhimmel leer zu fegen. Er ist leicht zu erzürnen, grausam fährt Er drein, wenn man sich Seinen Befehlen widersetzt. Aber, und das ist vielleicht das Wichtigste an der Begegnung zwischen Mensch und JAHWE – mit IHM kann auch verhandelt werden. Allerdings sind dazu nicht irgendwelche Leute berufen, sondern nur besonders fromme und besonders mutige Einzelgänger, die oft genug in einem prekären Verhältnis zu der Gesellschaft stehen, der sie angehören. Sie sind wichtige Fürsprecher, die Gott immer daran erinnern, dass Er den Menschen geschaffen hat, und IHN an das Versprechen erinnern, welches Er Noah gegeben hat, die Menschen nicht samt und sonders auszulöschen. Die Fürsprecher erinnern aber auch daran, dass die Nachfahren von Adam und Eva verzagt und unbeholfen sind, leicht zu verleitende Wesen eben, die mit der Grandiosität des in den verborgenen Weiten des Himmels thronenden Gottes nicht zurechtkommen und an Seiner zunehmenden Abwesenheit verzweifeln. Gott geht vor den Menschen ja nicht unentwegt als Feuersäule einher, wie im Moses-Kapitel beim Auszug aus Ägypten geschehen.

Etappenweise erfährt JAHWE in den jüdischen Geschichten eine Milderung Seines aufbrausenden und zornbebenden Charakters. Beherzte Gottesmänner treten auf den Plan, um IHN von der Wucht Seiner Rachsucht abzuhalten, mit der Er immer wieder im Begriff ist, nicht nur auf Abtrünnige niederzufahren, sondern gleich die gesamte Menschheit mit Stumpf und Stiel auszurotten. Die intensive Kommunikation zwischen Gott und

Mensch, die sich bisweilen ereignet, ist spektakulär. Man denke nur an die ausufernde Replik Gottes, die an den frommen und verzweifelten Hiob in seinem Aschenhaufen gerichtet ist. Sie ist die einzige tumulthafte, sich hoch ins Schöpfungsgefild bauschende Gottesrede, die in der gesamten Bibel vorkommt, getragen von poetisch anmutenden Aufschwüngen. Um ein Haar wäre die Aufnahme der Geschichte des Hiob in die kanonischen Teile der Bibel deshalb auch verhindert worden. Sie «griechelt» zwar nicht im Stile von Homer oder Hesiod, wirkt aber doch etwas sonderbar, gerade so als wäre der Zorn in IHN gefahren und Er müsse sich nun selbst vor dem geplagten Hiob und damit vor aller Welt lautstark beweisen.

Das Eingreifen der Propheten zwingt Gott dazu, sich den Menschen begreiflicher zu machen, auch die mutige Rede des Hiob fordert Gott heraus. Diese sich in Verzweiflung von unten nach oben schwingenden Reden und die darauf folgenden Antworten von oben nach unten machen den unnahbaren Gott den Menschen begreiflicher. Dabei ist keine Bestechung im Spiel, denn es geht ums Ganze. In den unverhältnismäßigen Zwiegesprächen gelingt es, den unduldsamen Gott, der von Seinen herrlichsten Sachwaltern auf Erden immer wieder enttäuscht wird, davon zu überzeugen, dass es Reue gibt und der schwankende Charakter des Menschen auch wieder zum Besseren ausschlagen kann.

Es ist im Übrigen zu betonen, dass dieser Gott kein Gott für die Machthaber, die Reichen und Mächtigen ist, die ihre Landsleute drangsalieren. Er ist zuvörderst ein Gott der sozialen Gerechtigkeit, nimmt die armen Leute, die im diesseitigen Leben wenig zu bestellen haben, in Seine besondere Hut. Und das ist durchaus etwas Besonderes. Denn die antiken Sklavenhaltergesellschaften, die rings um das Mittelmeer die Landstriche bevölkerten, scherten sich kaum um rechtlose Menschen, die nur dazu da waren, harte Arbeit zu verrichten oder in Kriegen verheizt zu werden. Auf den Asphodeloswiesen der griechischen Unterwelt trifft man fast nur adlige Krieger und hochmögende Frauen, das gemeine Volk hat da im Grunde nichts zu suchen. Jedenfalls ist es in aller Regel nicht der Mühe wert, von solchen Leuten überhaupt zu berichten. Ausnahmen sind die eine oder andere Amme, der eine oder andere Schafhirt.

Der Auftritt Jesu im Neuen Testament wird zusätzlich betonen, dass arme Menschen den besonderen Schutz Gottes genießen. Bekanntlich umgab sich Jesus mit Fischern und Zöllnern, unbedeutenden Leuten eben, denen er als Trost einen beseligenden Aufenthalt im Himmelreich versprach.

Sebastien Fanzun

An einem starken Baum ein kräftges Ende finden

Über Literarische Unfälle

Wo Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930) mit der Kollision eines Lastwagens und eines Fußgängers beginnt, endet F. Scott Fitzgeralds *The Great Gatsby* (1925) mit dem Zusammenstoß eines Personenwagens mit einer Fußgängerin. Als würde Musils Text diese auf den ersten Blick wilde – unverhoffte – Zusammenstellung mit einem amerikanischen Gegenpart selbst bekräftigen wollen, unternimmt *Der Mann ohne Eigenschaften* einen transatlantischen Brückenschlag, gekleidet in die nur auf den ersten Blick kühle Sprache der Empirie: «Nach den amerikanischen Statistiken», so bemerkt ein informierter Zeuge des LKW-Unfalls, «werden dort jährlich durch Autos 190 000 Personen getötet und 450 000 verletzt.» Bezeichnend, was hier bezeichnet: Denn diese Opferzahlen stimmen nicht für den US-amerikanischen Straßenverkehr, wohl aber, wie Inka Mülder-Bach herausgestellt hat, für die österreichischen Gefallenen und Verwundeten im Ersten Weltkrieg. Ein «semantischer Unfall», wie Mülder-Bach es überhaupt für das Anfangskapitel diagnostiziert? Dann wäre zu fragen, was der Verwechslung ihre Motivation, der Verschiebung ihr Gesetz, dem Unfall seine Ordnung verleiht: «[D]as Innere des Fuhrwerks, das der Blick erhaschte, sah so sauber und regelmäßig wie ein Krankensaal aus. Man ging fast mit dem berechtigten Eindruck davon, dass sich ein gesetzliches und ordnungsgemäßes Ereignis vollzogen habe.» Wenn das Verhältnis von (Verkehrs-)Unfall und Ordnung dieses berühmte Anfangskapitel prägt, so bewegt sich Musil damit mitten in einem Thema, das die zeitgenössische Literatur immer wieder beschäftigt hat.

«Das Automobil ist der Anarchist unter den Gefährten», schreibt die feministische und sozialdemokratische Journalistin Marie Holzer 1912, «die Versinnbildlichung des Gedankens, der keine Wege braucht, keine Rad-

abweiser, keine Bahnschranken, Leuchtkörper, Wächterhäuser, Stationen, Fahrpläne, er bahnt sich einen Weg mitten durch das alltägliche Getriebe, über Marktplätze, Straßen, zwischen Spaziergängern und an Leiterwagen vorbei, immer vorbei seinem weiten Ziele entgegen». «Ohne Vorwärtsbewegung» sei die weibliche Existenz bisher gewesen, nun, mit der Erfindung des Automobils, ergebe sich die Möglichkeit, die Lenkung des Schicksals selbst in die Hände zu nehmen. Holzer feiert das Automobil als Materialwerdung eines Freiheitswillens und als technologischen Wegbereiter einer selbstbestimmten (weiblichen) Existenz. Für Holzer wird das Automobil zum Vehikel der Emanzipation, der Befreiung. Die Fahrt ist eine ins – auch gesellschaftlich – Offene. Das Auto transportiert eine Instabilität, lockert das politische Gefüge, ist potenziell gar «Überwinder der Zeiteinteilung» und eröffnet gerade in seiner Unberechenbarkeit den sozial Benachteiligten neue Handlungsräume, neue *Erfahrungen*. Damit schreibt sich Marie Holzer in eine in den 1910er-Jahren immer virulenter werdende Tendenz ein, die das Automobil als ein Instrument einer positiv codierten Kontingenz versteht. Bei Expressionisten wie Ernst Blass oder Alfred Lichtenstein wird die Autofahrt zum primären Transportmittel eines Ausbruchs aus der (klein-)bürgerlichen Enge, das Automobil zur Figur für den sich wild befreienden Gedanken, innerhalb dessen aber der Autounfall zum Kulminationspunkt jener ekstatischen Destabilisierung, die das stehende, noch nicht verunfallte Fahrzeug bereits verheißt. «Ach, wer doch ewig Auto fahren könnte –», heißt es in Lichtensteins Gedicht *Schwärmerei*, und weiter: «Wir bohren uns durch hochgestielte Wälder, / Wir überholen Flächen, die sich endlos schienen. / Wir überfahren den Wind und überfallen die Dörfer, die flinken [...] Bis wir einmal an einem heitern Abend / An einem starken Baum ein kräftges Ende finden.» Der Unfall ist hier geradezu das *telos* des Automobils, der sinnhafte Schlußpunkt einer Entwicklung, die von Beginn an mit Wildheit, Destabilisierung aller Ordnung und mitunter Gewalt eng verschränkt gewesen war.

Es gibt Texte, die vom Autounfall auf andere Weise handeln, die ihn nicht als Ereignis verstehen, da etwas wie von außen ins Gewohnte und Geordnete einbricht und dieses damit destabilisiert, sich mitunter ein Jenseits der als unterdrückend empfundenen gesellschaftlichen Struktur, ein Jenseits der Offenheit und der Kontingenz manifestiert. Im Gegenteil nutzen diese Texte den Autounfall gerade dazu, aufzuzeigen, wie selbst das augenscheinlich Beliebige und Zufällige noch vorstrukturiert ist, dass der Absolutheitsanspruch des Bestehenden seinen Griff selbst da nicht lockert,

wo alles nach Kontingenz aussieht. Als Beispiel dafür mag der bereits erwähnte *Great Gatsby* gelten. Gegen Ende des Romans wird eine Person von einem Auto tödlich erfasst. Die Überfahrene ist die mittellose Liebhaberin eines Millionärs, überfahren wird sie von dessen Ehefrau, der verzweifelte Mann der Überfahrenen wird aber durch den Millionär falsch informiert und erschießt aus Rache den titelgebenden Protagonisten Jay Gatsby, dem aber bloß das Auto gehört. Das Chaos, das die Kollision auslöst, der temporäre Ausnahmezustand, der durch den Unfall entsteht, führt hier nicht zur emanzipatorischen Neukalibrierung der Unterdrückungsverhältnisse oder zu einem Ausbruch aus den herrschenden Gesellschaftsregeln; stattdessen spult sich einfach weiter ab, was schon davor die bestimmende Dynamik war, aus dem nur oberflächlich regellosen Ereignis ziehen die hegemonial Bevorteilten – das Millionärspaar Daisy und Tom Buchanan – bloß weiteren Profit, indem sie den Unfall dazu nutzen, sich aus jeder Verantwortung zu ziehen. Eine ähnliche Gemengelage eröffnet William Faulkner in einer Kurzgeschichte mit dem Titel *Elly* von 1934. Eine junge Frau – Elly – versucht, den sie beengenden Verhältnissen der amerikanischen Südstaaten zu entfliehen, indem sie einen Autounfall provoziert, der ihre Großmutter töten soll. Der Autounfall geschieht, ihre Großmutter kommt ums Leben, allerdings auch der Mann, den Elly hatte heiraten wollen. Die Erzählung endet mit der verletzten Elly im Straßengraben, die dem unbeirrt vor sich hin strömenden Verkehr zuhört und darin nichts anderes erkennt als die lückenlos ablaufende Gewohnheit, deren politische Struktur für sie keinen Platz übrig hat und die selbst durch Unfälle nicht zu durchbrechen ist. Der Straßenverkehr einschließlich des Unfalls ist hier Chiffre einer Ordnung, die kein Außen kennt und keine Befreiung.

Musils Anfangskapitel – jene «Darstellung des Weltzustandes im 20. Jahrhundert» (Wolfdietrich Rasch) – bleibt zwischen diesen beiden Tendenzen in der Schwebe. Struktur und Unfall, System und Kontingenz sind vielschichtig verwoben; Katastrophen zwischen Verkehrsunglück und Weltkrieg gleiten so organisiert ineinander, Opferzahlen fluktuieren so glatt verfugt, dass ein strenger Begriff des «Unfalls» so schwer haltbar wird wie jener der «Normalität». Man transportiert das Unfallopfer ab und läßt die Schaulustigen zurück mit dem «unberechtigte[n] Gefühl, etwas Besonderes erlebt zu haben».

Manuela Lenzen

Begegnung mit Robotern

Da ist er ja! Die Ausstellungsmacher hatten ihn auf allen Plakaten angekündigt, jetzt steht Roboter Pepper, wie immer ganz in Weiß, inmitten von Menschen, die auf ihn einreden, mit den Händen vor seinen leuchtenden Augen herumwedeln oder versuchen, seine Hand zu schütteln. Pepper schaut mal nach rechts, mal nach links, mal bleibt sein Blick an einem Gesicht hängen: «Hallo, ich bin Pepper, kann ich Ihnen helfen?», wiederholt er ein ums andere Mal. Es sei zu laut, zu durcheinander, entschuldigt ihn sein Betreuer. Bald verlieren die Neugierigen das Interesse, Pepper bleibt allein zurück.

Die längste Zeit standen sie festgeschraubt hinter Absperrgittern oder Leuchtschranken an den Fertigungsstraßen der Industrie. Doch immer mehr Roboter werden inzwischen dafür gebaut, dem Menschen zu begegnen: im Museum, im Einkaufszentrum, im Hotel, auf dem Flughafen, auf der Straße, im Garten. Mehr oder weniger geschickt halten sie Informationen bereit, erledigen das Einchecken oder das Rasenmähen, braten Burger oder spielen, wie Peter und Petra, die im Paderborner Heinz Nixdorf MuseumsForum herumkurven, mit Kindern verstecken.

Viele Menschen, so scheint es, sind von diesen «sozialen Robotern» hin- und hergerissen. Taucht ein Exemplar in der Öffentlichkeit auf, wird es meist schnell von Neugierigen umringt, die darum konkurrieren, seine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Manche Forscher sorgen sich gar wegen des Leichtsinns, mit dem Menschen auch großen, schweren Robotern gegenübertreten, offenbar darauf vertrauend, dass mit ihnen schon alles seine Richtigkeit haben werde. In Fragebögen über Roboter hingegen werden oft Bedenken und Ängste geäußert. Nun ist es nicht verwunderlich, wenn wir uns mit einer neuen Technologie erst einmal ein wenig schwertun, doch die Begegnung mit Robotern scheint besonders geeignet zu sein, uns zu verwirren.

Da ist zum einen der Anthropomorphismus: unsere Neigung, allem, was sich bewegt, was spricht oder mit den Augen rollt, eine ganze Psychologie von Wünschen, Absichten und Überzeugungen zuzuschreiben. Der Philosoph Daniel Dennett nannte dies den intentionalen Zugang zur Welt; es

macht die Welt übersichtlicher, komplexes Verhalten mithilfe innerer Zustände zu erklären, wie wir sie auch zur Erklärung unseres eigenen Tuns benutzen. Verhaltensforscher wissen, wie schwer es ist und wie viel Übung es erfordert, sich schon in der Beschreibung des Verhaltens einfacher Lebewesen von dieser Sichtweise freizumachen. Soziale Roboter werden hingegen oft so entworfen, dass sie diese Reaktion gerade hervorrufen. Dem Liebreiz eines niedlichen Kerlchens mit großen Augen und rundem Kopf, das den Kopf anmutig zur Seite neigt, kann sich kaum jemand entziehen.

Der Anthropomorphismus führt zum einen dazu, dass wir in den Maschinen eine Art Lebewesen sehen. Natürlich wissen wir, dass wir es mit Maschinen zu tun haben. Aber die sozialen Signale, die sie geben, aktivieren bei uns, ob wir wollen oder nicht, eher die Verhaltensweisen, mit denen wir sonst auf Menschen oder Tiere reagieren.

Zudem verführt uns dieser unbewusste Kategorienfehler dazu, anzunehmen, Eigenschaften, die bei Menschen zusammen vorkommen, müssten auch bei Maschinen zusammen auftreten: Wer Schach spielt wie ein Großmeister, muss doch mächtig intelligent sein. Mit einem Roboter, der fröhlich nach unserem Befinden fragt, wird man sich doch nett unterhalten können. Doch genau dies ist bei den Programmen, die öffentlichkeitswirksam Schach- oder Go-Meister besiegen, und bei den Robotern, wie es sie bislang gibt, nicht der Fall. Sie alle sind extrem spezialisiert und wenig flexibel. Das Programm AlphaZero mag nach vier Stunden besser Schach spielen als der Weltmeister, dennoch kann es Äpfel nicht von Birnen unterscheiden. Und Versuche, sich mit einem der «sozialen» Roboter gepflegt zu unterhalten, sind bislang zum Scheitern verurteilt.

Zudem betrachten wir die Roboter unserer Tage unweigerlich durch die Brille all der Geschichten, die wir gelesen, und der Filme, die wir über sie gesehen haben. Viele dieser Geschichten, von den sagenhaften Robotern der Antike über die mittelalterliche Golem-Legende bis zur Science-Fiction unsere Tage, haben das gleiche Grundmuster: Ein Mensch erschafft ein künstliches Wesen, dieses entzieht sich seiner Kontrolle und richtet Unheil an. Viele dieser Geschichten statten die Roboter zudem mit Charaktermerkmalen aus, die wir von den weniger erfreulichen Vertretern unserer Spezies kennen.

Auch der so eingängige Begriff «Künstliche Intelligenz» hilft nicht unbedingt, einen realistischen Blick auf die neuen Maschinen zu gewinnen. Der Mathematiker John McCarthy und seine Mitstreiter verwandten den Begriff zum ersten Mal 1955 in einem Antrag zur Förderung ei-

ner Tagung, den sie bei der Rockefeller Foundation einreichten. Als «Dartmouth-Konferenz» markiert diese Tagung heute den Beginn der KI-Forschung. Von Beginn an war der Begriff umstritten, weil er die Maschinen zu nah an den Menschen heranrückt, weil er suggeriert, dass dort Intelligenz am Werk sei, die, wenn auch künstlich, so doch der menschlichen ähnlich sein müsse, denn eine andere kennen wir nicht. Trotz dieser Kritik hat der Terminus sich gehalten und verstärkt unsere Neigung, in den sprechenden, übersetzenden oder Bilder erkennenden Systemen ebenso wie in Robotern menschenähnliche Intelligenz zu entdecken. Er verdeckt, dass diese Systeme ganz anders funktionieren als der Mensch, dass sie ihre Aufgaben auf ganz andere Art lösen, dass ihnen Hintergrundwissen und gesunder Menschenverstand fehlen, dass sie in einem engen vorgegebenen Rahmen arbeiten, den sie nicht als solchen erkennen und den sie auch nicht verlassen können.

Schließlich bilden Roboter keine natürliche Art wie Kartoffeln, Primeln oder Hunde. Maschinen, die ganz unterschiedlich aussehen, können ganz ähnlich, solche, die gleich aussehen, ganz unterschiedlich funktionieren. Man kann ihnen nicht einmal ansehen, ob man es mit einem Individuum oder einem Teil eines Netzwerks zu tun hat, mit wem sie in Verbindung stehen und mit wem sie ihre Daten teilen.

Diese Aspekte führen dazu, dass wir die Produkte der KI-Forschung, seien es Roboter, Avatare oder Programme, falsch einschätzen; in der Regel überschätzen wir sie und rücken sie zu nah an den Menschen heran. Oft können wir uns buchstäblich nicht vorstellen, welche Fehler sie machen oder auf welch seltsame Antworten sie kommen könnten, einfach, weil wir uns nicht vorstellen können, wie die Welt ohne das Hintergrundwissen aussähe, das wir unbewusst und automatisch in die Interpretation jeder Situation einbringen.

Die mehr oder weniger klugen Roboter verlocken uns, von uns auf das Gegenüber zu schließen, wie wir es bei Menschen tun. Wir ergänzen fehlendes Wissen aus dem, was wir über den Menschen wissen, und legen damit ein falsches Modell zugrunde. Doch unsere Schuhe sind für die Roboter unserer Tage zu groß. Bei der Begegnung mit einem Roboter steht deshalb häufig erst einmal eine Enttäuschung an. Dann kommt es zu einer Adaptionsphase, in der der Mensch sich auf das einstellt, was der Roboter wirklich kann, und erst danach kann die realistische Begegnung beginnen. In dieser Begegnung treten dann vorsichtige Tests dessen, was die Maschine wirklich kann, an die Stelle der intuitiven Zuschreibungen menschenähnlicher Fähigkeiten.

Wegen dieser Irritationen versteht sich in der Begegnung von Mensch

und Roboter wenig von selbst. Ein ganzes Forschungsfeld – Human Roboter Interaction, HRI – ist damit befasst, herauszufinden, wie Menschen auf Roboter reagieren, wie es gelingen kann, sie so zu bauen, dass Menschen sie in ihrem Alltag, an ihrem Arbeitsplatz, in ihren vier Wänden nicht nur ertragen, sondern auch mögen. Dazu betrachten die Forscher den Menschen noch einmal ganz genau und vermessen seine Interaktionen: In welchem Winkel geht man auf den andern zu, in welchem Abstand bleibt man vor Fremden stehen, in welchem vor Freunden?

So haben Forscher etwa herausgefunden, dass Menschen noch in sehr stark reduzierten Gesichtern – bestehend nur aus einem Auge mit einer Augenbraue und einem strichförmigen Mund – Emotionsausdrücke erkennen können. Tatsächlich geht es auch ganz ohne Gesicht, ein wedelnder Schwanz tut es auch. Mikrobewegungen, wie sie jeder ständig ausführt, auch wenn er stillsteht, etwa ein kaum merkliches Schwanken am besten im Atemrhythmus, lassen eine Maschine lebendig wirken. Und erst eine Portion «Äh» und «Oh» und «Echt jetzt?» in der Rede signalisieren einen authentischen Gesprächspartner.

Doch die Forschung steckt noch in den Kinderschuhen, zumal es kulturelle Unterschiede und Vorlieben zu berücksichtigen gilt und jede Studie im Grunde mit jedem anders gestalteten Roboter erneut durchgeführt werden müsste, mit einer ausreichenden Anzahl unterschiedlicher Menschen. Eine Sisyphus-Arbeit, mit dem Nebeneffekt, auch den Menschen und seine sozialen Interaktionen besser zu verstehen.

«Die Arbeit soll auf der Basis der Annahme vorgehen, dass die menschliche Kognition genau genug verstanden ist, um sie im Computer nachbauen zu können», hieß es in dem Antrag der jungen KI-Forscher an die Rockefeller-Stiftung. Die 64 Jahre, die seither vergangen sind, haben gezeigt, dass eben dies nicht der Fall ist: Wir wissen nicht genau genug, wie die menschliche Kognition funktioniert, um sie nachbauen zu können. Wenn wir heute einen viel weiteren Begriff von Intelligenz haben als noch in den 1950er-Jahren liegt das auch daran, dass sich Computermodelle intelligenten Verhaltens immer wieder als zu einfach erwiesen haben. Vielleicht wird es bald ganz normal sein, Robotern zu begegnen, mit ihnen zu sprechen und neben ihnen zu arbeiten. Bislang sind die Begegnungen mit den Robotern in vieler Hinsicht verwirrend – und lehrreich.

Essay

Stefan-Ludwig Hoffmann

Die zerstörte Metropole

Berlin zwischen den Zeiten, 1943–1947

Im Sommer 1920 stellte die *Vossische Zeitung* dem Berliner Architekturkritiker Karl Scheffler die Frage: «Wie sieht der Potsdamer Platz in 25 Jahren aus?» Scheffler gab nicht eine, sondern drei verschiedene Antworten in Form eines erfundenen Gesprächs mit einigen Bekannten im Café Josty, dem beliebten Literatentreffpunkt am Potsdamer Platz.

«Ich glaube, der Platz wird in 25 Jahren nicht viel anders aussehen wie heute», meinte der Erste. «Nur wird hier bei Josty ebenso viel Englisch, Französisch, Russisch und Polnisch gesprochen werden wie Deutsch. Draußen wird man viel Kolonialeleganz sehen, viele östliche Typen und Halbwelt. Die Häuser werden verwahrlost sein, der Verkehr wird so wirr durcheinandergehen wie jetzt, und das Ganze wird etwas schäbig aussehen. In jedem Haus wird ein Vergnügungslokal sein, und der Platz wird ungefähr erscheinen, als läge er im Zentrum einer Balkanhauptstadt.» Der Zweite rechnete die revolutionären Architekturentwürfe nach dem Ersten Weltkrieg in die Zukunft hoch. Der Blick aus dem Café Josty werde «auf eine aus rubinrotem, abends elektrisch von innen erleuchtetem Glas aufgebaute Kaskadenarchitektur» hinausgehen. «Von Bruno Taut, im Stil seiner alpinen Glasarchitektur. Der Potsdamer Bahnhof wird von Poelzig in monumentalen Formen neu gebaut. Blutrot. Die anderen Häuser des Platzes werden ähnlich in einem mächtigen Betonstil neu gebaut, blau, gelb, grün und zehnstöckig. Elektrische Straßenbahnen gibt es nicht mehr. Alles unterirdisch. In der Mitte des Platzes erhebt sich ein Revolutionsdenkmal. Gegenstandslos, he-

roisch – so wie Belling es macht. Und davor konzertiert nachmittags eine Kapelle, zweihundert Mann stark.» «Sie sind verrückt», erwiderte der Dritte. «In 25 Jahren wird es sogar Josty nicht mehr geben. Die Häuser am Platz werden verwüstet, ihres verwendbaren Materials beraubt, es werden Ruinen sein. Im geborstenen Asphalt werden Gras und Strauchwerk wuchern. Keine Bahn wird mehr fahren, selten wird ein Wagen zu sehen sein, und es werden nur wenige Menschen scheu umherschleichen. Von Ratten und Mäusen, die aus dem verwilderten Tiergarten kommen, wird es wimmeln. Einmal am Tage wird ein Eisenbahnzug drüben im Bahnhof einlaufen und es werden dann ein paar Reisende scheu mit schmalen Koffern in die Stadt hasten, von dem in den Ruinen hausenden Gesindel drohend mit den Augen verfolgt. Und des Nachts wird kein Licht brennen.»[1]

Alle drei Zukunftsbilder erfassen erstaunlich genau die Erwartungshorizonte nach dem Ersten Weltkrieg und der Russischen Revolution. Sie verknüpfen die zeitgenössischen Erfahrungen der Migrationsbewegungen von Ost nach West im Zuge von Krieg und Bürgerkrieg mit den architektonischen Utopien und Revolutionserwartungen nach 1918 sowie der überspannten Kritik an der zu rasch gewachsenen und polyglotten Großstadt, die wie einst Babylon in einer gigantischen Selbstzerstörung enden werde.

Die Antizipation urbaner Zerstörung ist so alt wie die moderne Großstadt. Sie entstand mit der Verdichtung und Expansion der Städte im Zuge von Industrialisierung und Urbanisierung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Im Nachkrieg traf sie aber auf neue Resonanz. Die Kultur der ersten deutschen Demokratie bündelte sich in der Frage nach der Zukunft der Metropolen als Lebensform. Im zweiten Band von Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*, erschienen 1922, findet diese *urban angst* im Kapitel «Die Seele der Stadt» ihren Ausdruck. Auch Spengler prophezeite den Untergang der «Riesenstädte der Gegenwart» und ihrer Bewohner. «Ein grauenhaftes Elend, eine Verwilderung aller Lebensgewohnheiten, die schon jetzt zwischen Giebeln und Mansarden, in Kellern und Hinterhöfen einen neuen Unmenschen züchten, hausen in jeder dieser prachtvollen Massenstädte. Das ist in Bagdad und Babylon nicht anders gewesen wie [...] heute in London und Berlin.» Die Riesenstadt «sauge das Land aus»,

1 Karl Scheffler: Wie sieht der Potsdamer Platz in 25 Jahren aus? Ein Gespräch, in: Vossische Zeitung, 4. September 1920.

so Spengler, «unersättlich, immer neue Ströme von Menschen fordernd und verschlingend, bis sie inmitten einer kaum noch bevölkerten Wüste ermattet und stirbt.»[2]

Vieles von dieser Großstadtfeindschaft kommt von rechts, etwa wenn Berlin Ende des zwanziger Jahre zur «amerikanisch-bolschewistischen» Metropole erklärt wird – irgendwo zwischen Chicago, Moskau und Shanghai.[3] Oft ist die Kritik wie hier antisemitisch eingefärbt. Aber im Grunde waren sich in dem Befund alle einig, von den rechten Systemfeinden bis zu den linksliberalen Sozialreformern. Die Metropole bündele, so der Vorwurf, wie in einem Vexierbild die Probleme einer spätkapitalistischen Welt, die auf ihren Zusammenbruch zusteuere. Fritz Langs *Metropolis* von 1927 etwa inszeniert die urbane Zerstörung als Resultat von Mechanisierung und Massenunruhen. Walter Ruttmanns Film *Berlin – Die Sinfonie der Großstadt* aus dem gleichen Jahr schneidet Szenen von nervösem Gewaltausbruch aus dem Verkehr und Gewühl der Großstadt heraus und überblendet sie mit der einzigen nicht dokumentarischen Szene, dem einsamen Selbstmord einer jungen Frau. Selbst die sachlichen Experten in den oft sozialdemokratisch geführten Stadtplanungs- und Wohlfahrtsämtern der Weimarer Republik teilten die Erwartung, dass die «Mietskasernenstadt» Berlin ohne grundstürzende soziale Reformen kollabieren werde.

Was aber geschieht, wenn katastrophische Erfahrungen die Erwartungen übertreffen? Wenn das Unvorstellbare und immer wieder Imaginierte eintrifft: die Türme des neuen Babylons fallen und die Stadt zum Schlachtfeld wird? Wenn die reale Zerstörung der «Riesenstädte» an die Stelle von apokalyptischen Visionen tritt? Oder wenn der Potsdamer Platz, 1920 einer der belebtesten, verkehrsreichsten und modernsten Orte der Welt, sich in eine Ruinenlandschaft verwandelt, wo improvisierte Schilder in Russisch, Englisch und Französisch den Besatzungssoldaten den Weg durch das Dickicht einer ehemaligen Metropole anzeigen – und wenig später zur leeren, desolaten Mitte einer durchgerissenen Stadt?

Gestaute Zeit

Kaum ein Thema ist in der deutschen und europäischen Zeitgeschichte so intensiv diskutiert worden wie der Zweite Weltkrieg

2 Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1990, S. 678.

3 Heinrich Berl: Der Kampf gegen das rote Berlin oder Berlin als Unterwelts-Residenz, Karlsruhe 1932, S. 29. Siehe auch Helmut Lethen: Chicago und Moskau. Berlins moderne Kultur der 20er Jahre zwischen Inflation und Weltwirtschaftskrise, in: Jochen Boberg u.a. (Hg.): Die Metropole. Industriekultur in Berlin im 20. Jahrhundert, München 1986, S. 190–213.

und sein Ende. Zugleich wissen wir über kaum ein Thema so wenig wie über die Auflösung städtischer Gesellschaft im Krieg. Einzelne Erfahrungsausschnitte wie etwa die Judenverfolgung oder der Bombenkrieg sind für die Städte Westeuropas beschrieben worden. Aber eine Geschichte des Städtesterbens der vierziger Jahre, die Geschichte eines «Urbizids» (Karl Schlögel) – der Auflösung des alltäglichen Gewebes der Stadt – gibt es bislang nur in Ansätzen. Die urbane Zerstörung scheint aus der Zeit herauszufallen, sie wird übersprungen oder mit anderen epischen Erzählungen überschrieben. So gibt es Geschichten der Bombardierung Londons, der Belagerung Leningrads, der Aufstände in Warschau oder der Eroberung Berlins, aber kaum eine Erfahrungsgeschichte des städtischen Alltags in den Jahren der Ruinierung der europäischen Metropolen, die das Davor und Danach einbezieht und erst so wieder die Bruchstelle in der Kontinuität urbanen Lebens sichtbar macht.

Das hat auch mit der Plötzlichkeit der Ereignisse zu tun. Der Krieg brach mit Gewalt in die gewachsene urbane Zivilisation ein und verschlang das Vergangene wie auch die Zukunft. Aus dieser Plötzlichkeit erwuchs ein eigenes Zeitbewusstsein, das Adorno im Herbst 1944 festhielt: «Sowenig der Krieg Kontinuität, Geschichte, das ‹epische› Element enthält, sondern gewissermaßen in jeder Phase von vorn anfängt, sowenig wird er ein stetiges und unbewusst aufbewahrtes Erinnerungsbild hinterlassen. Überall, mit jeder Explosion, hat er den Reizschutz durchbrochen, unter dem Erfahrung, die Dauer zwischen heilsamem Vergessen und heilsamem Erinnern sich bildet. Das Leben hat sich in eine zeitlose Folge von Schocks verwandelt, zwischen denen Löcher, paralysierte Zwischenräume klaffen.»[4]

In diesen schwarzen Löchern wird die Zeit gestaut, gebrochen und neu zusammengefügt, was die Zeitgenossen genau registrierten. Das gilt umso mehr für die Menschen, die von einem Tag zum anderen aus ihrem Alltagsleben gerissen und in die Vernichtungslager gezwungen werden. Daher lassen sich die Erfahrungen von Krieg und Genozid nicht linear erzählen, so, als folgten die Ereignisse in der Zeit ungebrochen aufeinander, worauf Dan Diner aufmerksam gemacht hat.[5] Am Beginn einer Geschichte der Zeiterfahrung der vierziger Jahre steht das zeitge-

4 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben, in: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt/M. 1980, S. 60.

5 Dan Diner: Gestaute Zeit. Massenvernichtung und jüdische Erzählstruktur, in: ders.: Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis, Frankfurt/M. 1995, S. 123–139.

nössische Bewusstsein katastrophischer Diskontinuität, steht der Riss, der durch die Zeit geht.

Die Ereignisse besitzen eine eigene temporale Struktur; sie umfassen nicht nur einen Moment, sondern einen verlängerten Zeitraum, der von einer existentiellen Intensität und Unsicherheit, von Angst und Euphorie, vom Gefühl des tödlichen Ausgeliefertseins wie auch von plötzlich sich öffnenden Überlebenschancen gekennzeichnet ist. Waren die modernen Metropolen wie Berlin Orte der Gleichzeitigkeit, des *up-to-date*-Seins mit einer beschleunigten Gegenwart, wie Ernst Bloch 1932 meinte, so zersplitterte diese moderne Zeit in unzählig viele verschiedene Zeiten im Augenblick der Zerstörung. Blochs viel zitierte Formel «Nicht alle sind im selben Jetzt da» beschreibt die Zeiterfahrung des Nebeneinanders von Gewalt und zufälligem Weiterleben im städtischen Alltag der nationalsozialistischen Kriegsmetropole.[6] Der Einbruch der Gewalt sprengte den Rahmen des Vorstellbaren und erschien den Zeitgenossen grauenhaft grotesk und unwirklich. Sprachlos machte er sie freilich nicht. In privaten Aufzeichnungen protokollierten sie diese neue Wirklichkeit, Woche für Woche, Tag für Tag, als Chronik einer Ausnahmezeit. Nie war das Tagebuchschreiben so verbreitet wie im Europa der 1940er-Jahre.[7] Die vielfach perspektivisch gebrochenen, subjektiven Wahrnehmungen geben den Blick frei auf die Erfahrungsstreifen katastrophischer Gewalt, von Genozid und Stadtzerstörung, aber auch auf die Realien des Überlebens, den Alltag im Ausnahmezustand.

Berlin in Zahlen

Dieser städtische Alltag lässt sich aus der archivalischen Überlieferung der Zeit nur bruchstückhaft rekonstruieren. Die Archive selbst wurden von der Zerstörung miterfasst, oft in ganz unmittelbarem Sinne: In die Gebäude der Berliner Behörden schlugen Bomben ein, die Akten zerstoben in alle Richtungen. Das Chaos und der Tumult von Krieg und häufigen Regimewechseln taten ein Übriges. Oft wurden Akten bewusst vernichtet, verschleppt oder versteckt. So fallen die Jahre zwischen 1943, als die Flächenbombardements der Royal Air Force und damit der Krieg Berlin erreichten, und 1947, als die Teilung der Stadt und damit eine neue, absurde Normalität einsetzte, gleichsam aus der Zeit heraus.

6 Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt/M. 1962, S. 104, S. 212.

7 Michèle Leleu: Les Journaux intimes, Paris 1952.

Sozialhistorische Quellen wie etwa städtische Adressbücher liegen für diese Zeit nicht vor. Das vom statistischen Amt der Stadt Berlin jährlich herausgegebene Taschenbuch *Berlin in Zahlen* erscheint 1942 – «streng vertraulich» für die Jahre 1939 bis 1941 – ein letztes Mal im Dritten Reich. Die nächste Ausgabe für das Jahr 1945 erscheint 1947, also fünf Jahre später, und zwar als letzte Ausgabe für die gesamte Stadt – danach wird in Ost und West getrennt gerechnet. Das Vorwort der Ausgabe von 1947 vermerkt knapp, «durch den Krieg [sei] ein Großteil der statistischen Unterlagen für Berlin vernichtet worden».[8] So haben wir im Grunde über diese entscheidenden Jahre zwischen Krieg und Frieden kaum gesicherte und verlässliche Zahlen.

Das beginnt mit der Zahl der Einwohner. Gewiss, in der Zwischenkriegszeit stieg Berlin zu einer der größten Städte der Welt auf, doch «Weltstadt» in einem anderen, raumgreifenden, imperialen Sinne wurde die Stadt erst 1942. Im dritten Kriegsjahr war Berlin das neue Rom eines Reiches, das vom Nordkap am Polarmeer bis zur Sahara und vom Atlantik bis zum Kaukasus reichte. Ungefähr viereinhalb Millionen Menschen lebten zu diesem Zeitpunkt in der Stadt, die höchste Einwohnerzahl, die Berlin je erreicht hat.

Die reine numerische Zahl sagt wenig darüber aus, wie sich die städtische Gesellschaft aufgrund von NS-Biopolitik und dramatischer Ausweitung des Krieges seit Sommer 1941 veränderte. 1933 lebten etwa 160 000 der insgesamt 500 000 deutschen Juden in Berlin. Die 1942 erschienene Kriegsausgabe von *Berlin in Zahlen* vermerkt in einer gespenstischen Statistik, dass sich zwischen 1933 und 1939 der Anteil der Juden an der Berliner Bevölkerung «durch Fortzug oder Sterbeüberschuss» um mehr als die Hälfte reduziert habe. Ab Oktober 1941 werden die ersten Berliner Juden nach Osten deportiert.

Umgekehrt werden aus allen Teilen Europas Arbeitssklaven in die Reichshauptstadt transportiert, um die wichtigste deutsche Industriemetropole am Laufen zu halten. Nach Berechnungen von Historikern der Berliner Geschichtswerkstatt befand sich nach 1941 ungefähr eine halbe Million Zwangsarbeiter in der Stadt.[9] Die Mehrheit von ihnen lebte in einem der mehr als 3 000 Lager, die sich über das gesamte Stadtgebiet verteilten: in um-

8 Berlin in Zahlen. Kriegs-Taschenbuch, Jg. 13, hg. vom Statistischen Amt der Reichshauptstadt Berlin 1942; Berlin in Zahlen. Taschenbuch, hg. vom Statistischen Amt der Stadt Berlin, Berlin 1947.

9 Cord Pagenstecher und Marc Buggeln: Zwangsarbeit, in: Berlin 1933–1945, hg. von Michael Wildt und Christoph Kreutzmüller, München 2013, S. 127–142; Helmut Bräutigam (Hg.): Zwangsarbeit in Berlin 1938–1945, Berlin 2003.

funktionierten Tanz- oder Festsälen, in Ausflugslokalen, Hotels, Bootshäusern und Lagerhallen oder zumeist in primitiven, mit Teerpappe gedeckten Holzbaracken in der Nähe der Arbeitsstelle, eingequetscht zwischen Fabriken, Postämtern, Bürogebäuden, Bahnhöfen oder Mietshäusern.

Aus dem Westen Europas, aber auch aus dem sog. Protektorat Böhmen und Mähren sowie der Slowakei kamen die sogenannten Fremdarbeiter, zuerst freiwillig, ab 1942/43 dann ebenfalls zwangsverpflichtet. Viele von ihnen lebten in Privatquartieren und konnten sich frei in der Stadt bewegen. Aber die Grenzen zwischen den Kategorien konnten plötzlich wechseln je nach Kriegsverlauf. Aus kriegsgefangenen Franzosen wurden ab Sommer 1942 auf einmal Zwangsarbeiter, aus freiwilligen italienischen Fremdarbeitern nach dem Zusammenbruch von Mussolinis Regime im Sommer 1943 Kriegsgefangene, die dann wiederum Zwangsarbeit leisten mussten.

Die überwiegende Mehrheit der ausländischen Zwangsarbeiter kam ab Ende 1942 aus dem Osten Europas. Sie wurden gezwungen, eigene Abzeichen zu tragen, ein «P» für Polen und ein «Ost» für die sog. Ostarbeiter aus der Sowjetunion. Ungefähr ein Drittel von ihnen waren Frauen. Hinzu kam eine hohe Zahl sowjetischer Kriegsgefangener, die ebenfalls in Berlin Zwangsarbeit leisten mussten. Sie alle wurden von der Gestapo scharf überwacht und für Vergehen bestraft. So war den Russen und Polen die Teilnahme am städtischen Leben, etwa der Besuch von Restaurants, Cafés, Badeanstalten oder Kinos, verboten. Die meisten hielten sich nicht daran; sie streiften einfach die Abzeichen ab, wenn sie in der Stadt unterwegs waren.[10]

Um die Stadt herum lag ein Todeskranz von mehr als zwanzig KZ-Außenlagern, mit dem KZ Sachsenhausen bei Oranienburg als zentralem Umschlagplatz, auch für viele Zwangsarbeiter. Mit dem Vormarsch der Roten Armee wurden KZ-Häftlinge, zumeist Frauen, die ein Jahr zuvor nach Auschwitz deportiert worden waren, nun in die umgekehrte Richtung nach Berlin verladen und zur Sklavenarbeit, etwa zu Aufräumarbeiten nach Luftangriffen, eingesetzt. Oft wurden sie gezwungen, zerquetschte, verkohlte und verwesende Leichen aus den zerbombten Häusern zu bergen. Die ersten Berliner Trümmerfrauen waren weibliche KZ-Häftlinge.

10 So notiert der Kollaborateur und Übersetzer Lev Dudin, der im Sommer 1942 mit dem Zug aus Kiew in Berlin eintrifft, in sein Tagebuch, dass sich Ausländer aller Nationalitäten in der Stadt frei bewegen, die auch deshalb wie die Hauptstadt Europas wirke. Lev Dudin: Velikij Miraž Sobytija 1941–1947 godov v ponimanii sovestkogo ćeloveka [1947], Archives of the Hoover Institution of War, Revolution and Peace, Nicolaevsky Collection, Series No. 178, box 232, folder 10, fols. 168–169.

Ab Januar 1943 setzten verstärkt die Flächenbombardements deutscher Städte ein. Die ersten schweren Luftangriffe auf Berlin im Februar und dann die Zerstörung Hamburgs im Juli 1943 führten zur ungeregelten und chaotischen Flucht von ca. 1,8 Millionen Frauen und Kindern aus der Stadt. Die Zahl der Berliner Todesopfer der Luftangriffe ist zuletzt auf 30 000 geschätzt worden. Genau bestimmbar wird sie nicht mehr sein. So weisen die Berichte der Hauptluftschutzstelle der Stadtverwaltung ausgerechnet für den Februar 1945, also den Monat mit den schwersten Luftangriffen auf die Stadt, erhebliche Lücken auf.[11]

Im Alltag waren die Überlebenschancen in der multinationalen Reichshauptstadt ungleich verteilt. Und doch begegneten sich die von der NS-Rassenhierarchie scharf Getrennten auf engstem Raum zusammengezwängt in einer zunehmend in Trümmern liegenden, chaotischen Großstadt: am Arbeitsplatz oder im Kiez, auf Straßen oder Bahnhöfen, in der S-Bahn oder der Schlange vor Geschäften, in Cafés oder Kinos, Bunkern oder städtischen Parks. Zuweilen wohnten sie gemeinsam – zumindest im Fall der Fremdarbeiter – in derselben Wohnung, oder sie blickten direkt gegenüber in die Wohnungen oder Baracken der anderen. Sie handelten auf den Schwarzmärkten oder gingen Liebesbeziehungen ein. Oft liefen sie im Alltag der Stadt aneinander vorbei, die einen auf dem Weg zur Arbeit, die anderen zum Transport in die Vernichtungsmaschinerie. Es ist dieses erzwungene Nebeneinander, das Gleichräumliche, das zusammen mit Blochs «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen» zur beherrschenden Erfahrung wird in der Hauptstadt von Hitlers Vielvölkerreich.[12]

Ins Freie fallen

Über diese letzte Zeit, als die Metropole Berlin in den vernichtenden Sog des Endes des «Dritten Reichs» gezogen wird, wissen wir wenig, und das Wenige vor allem aus Tagebüchern. Ungeachtet der medialen Endlosschleife zum Untergang der Reichshauptstadt liegt bislang keine Gesellschaftsgeschichte dieser Umbruchszeit vor wie sie Martin Brozsat schon vor dreißig Jahren gefordert hatte. Was geschah zum Beispiel nach Einmarsch der Roten Armee mit dem «russischen Berlin», den nach Revolution und Bürgerkrieg in den zwanziger Jahren aus der Sowjetunion

11 Laurenz Demps (Hg.): Luftangriffe auf Berlin. Die Berichte der Hauptluftschutzstelle 1940–1945, Berlin 2012, S. 96, S. 98.

12 Karl Schlögel: Terror und Traum. Moskau 1937, München 2008.

nach Berlin Geflohenen? 360 0000 Emigranten aus Russland lebten in den zwanziger Jahren in Berlin, darunter 63 000 russische Juden. Sie alle waren zumeist Staatenlose. 100 000 Polen befanden sich ebenfalls vor 1933 als Staatenlose oder mit deutschem Pass in Berlin. Die Juden unter ihnen werden im Oktober 1938 ausgewiesen, viele andere Russen und Polen bleiben aber in der Stadt. Aus den Tagebüchern wissen wir, dass einige von ihnen für ihre Nachbarn im April 1945 dolmetschten. Aber wie viele von ihnen erlebten 1945 die Eroberung der Stadt durch sowjetische und polnische Truppen?

Die nationalsozialistischen Parolen des «Durchhaltens» und der «Volksgemeinschaft», die sich Historiker heute als Erklärungsbegriffe zu eigen machen, blenden nicht nur die chaotische, multinationale Realität des städtischen Alltags am Ende des Krieges aus. Sie verfehlen auch die Grunderfahrung der letzten beiden Kriegsjahre, den schleichenden Kontrollverlust des Regimes und das Hinübergleiten in eine andere Zeit noch im Krieg. Die geheimen Stimmungsberichte aus dem letzten halben Kriegsjahr, die Offiziere der Wehrmacht im Rahmen des «Sondereinsatzes Berlin» anfertigen, registrieren etwa die zunehmende Freizügigkeit, mit der sich die in der Stadt lebenden Ausländer bewegten. Ein Bericht vermerkt empört, dass die von sowjetischen Kriegsgefangenen auf dem Tauentzien verkauften selbstgefertigten Spielzeugpanzer auf der Unterseite einen Roten Stern hatten. Niemand aber wunderte sich anscheinend Ende 1944 darüber, dass sich sowjetische Kriegsgefangene auf den Straßen Berlins frei bewegen und Spielzeug verkaufen konnten.

In den Berichten des Generalstaatsanwalts beim Kammergericht Berlin der letzten Kriegsjahre nehmen Verfahren wegen verbotenen Umgangs mit Kriegsgefangenen oder Fremd- und Zwangsarbeitern eine herausragende Stelle ein. Besonders erregte die NS-Justiz, dass Ehefrauen von Frontsoldaten sich in der eigenen Wohnung in den Arbeitervierteln mit Ausländern trafen. Ein geheimer Bericht eines Wehrmachtoffiziers meldet im Januar 1945 nach einem Berliner Cafébesuch: «Die anwesenden deutschen Frauen und Mädchen kümmern sich um Deutsche überhaupt nicht, sondern sitzen ausschließlich mit den meist gut gekleideten Ausländern am Tisch und nehmen diese später auch

mit nach Hause.» Im Februar 1945 drohte eine Kommunistin in Berlin-Rosenthal ihrer Nazi-Nachbarin, es würde ihr zuerst an den Kragen gehen, sobald die Rote Armee da sei. Und am 29. März beobachtete ein anderer Wehrmachtoffizier «von der S-Bahn aus (Strecke nach Oranienburg) zum vierten Male, dass Sowjetweiber, die an den Bahnanlagen arbeiten, dem fahrenden Publikum den nackten A… zeigten».[13]

Die Rote Armee trieb eine gewaltige Bugwelle aus versprengten Wehrmacht- und SS-Verbänden sowie Flüchtlingen aus ganz Osteuropa vor sich her nach Berlin, Deutsche, aber auch alle jene, die tatsächlich oder vermeintlich mit der Wehrmacht kollaboriert hatten oder einfach nur untertauchen und vor der Front fliehen wollten. Insofern gibt es auch hier keine gesicherten Zahlen darüber, wer sich im Frühjahr 1945 in der Stadt aufhielt. Offiziell registriert waren nur noch 2,8 Millionen Berliner, die überwiegende Mehrheit davon Frauen und Kinder.

Von den etwa 2,5 Millionen Rotarmisten, die an der weiträumigen Umfassung und Eroberung der Reichshauptstadt teilnahmen, sind laut Angaben sowjetischer Militärexperten ungefähr 100 000 gefallen. Im Stadtgebiet selbst kämpfte etwas weniger als eine halbe Million sowjetischer Soldaten; 20 000 Gefallene liegen in Massengräbern auf dem Friedhof in der Schönholzer Heide und unter dem monumentalen Ehrenmal im Treptower Park. Die Rote Armee traf in Berlin auf 60 000 bewaffnete deutsche Kämpfer, von Hitlerjugend und Volkssturm bis hin zu SS-Eliteeinheiten. Wie viele von ihnen überlebten, ist ebenso wenig bekannt wie die Zahl der zivilen Opfer. Allein im April und Mai 1945 gab es in Berlin 4819 gemeldete Selbstmorde – weit mehr als in anderen deutschen Städten. Wie viele davon Frauen waren und wie viele aufgrund von Vergewaltigungen starben, lässt sich ebenso wenig ermitteln wie die Zahl der «Russenkinder».

Das Treibgut der beiden Weltkriege und des ideologischen Weltbürgerkrieges aus ganz Europa fand sich im Frühsommer 1945 im zerstörten Berlin. Nie war die Stadt internationaler als am Ende des Dritten Reichs. Die letzten Verteidiger der Umgebung der Reichskanzlei im April 1945 waren Franzosen, Überlebende der Waffen-SS Charlemagne Division und Reste der Nord-

13 Wolfram Wette u.a. (Hg.): Das letzte halbe Jahr. Stimmungsberichte der Wehrmachtspropaganda 1944/45, Essen 2001, S. 218, S. 280f., S. 349.

land Division, darunter viele Dänen und Norweger; in den Arbeiterbezirken Wedding und Friedrichshain hingen rote Fahnen aus den Fenstern, um die Rote Armee als Befreier zu begrüßen – wie unrealistisch solche Erwartungen angesichts der deutschen Kriegsführung im Osten auch gewesen sein mögen.

Urbane Regression

Berlin gehörte im Zweiten Weltkrieg neben Stalingrad zu den wenigen europäischen Großstädten, die selbst zum Ort einer Schlacht wurden. Warschau erlebte zwei Aufstände und wurde von der abrückenden Wehrmacht systematisch Häuserblock für Häuserblock niedergebrannt. Die Rote Armee sah dem vom anderen Ufer der Weichsel aus teilnahmslos zu. Anders in Berlin: Hier verlief die Ostfront im April 1945 wenige Tage vor Kriegsende um die Berliner Innenstadt. Deshalb schien die Zerstörung der Stadt hier total.

Die Enttrümmerungsarbeiten setzten unmittelbar im Mai 1945 ein und zogen sich über mehrere Jahre hin. Am schwersten getroffen wurden die Berliner Arbeiterbezirke, wohingegen die Industrieanlagen, seit 1943 angetrieben von Albert Speer als Chef der deutschen Kriegswirtschaft, (gemessen an den Zahlen von 1936) bei Kriegsende noch zu 75% intakt waren. 460 Betriebe wurden in den zwei Monaten, als Berlin allein unter sowjetischer Besatzungsherrschaft stand, als Reparationen sofort demontiert, ungefähr zwei Drittel im Westen und ein Drittel im Osten der Stadt. Von den mehr als 1,5 Millionen Wohnungen, über die Berlin 1939 verfügte, waren im Jahr 1945 mehr als die Hälfte total zerstört oder so beschädigt, dass sie als unbewohnbar galten.[14]

Die Ruinierung der Stadt begann aber nicht erst im April 1945 mit der Schlacht um Berlin und auch nicht mit dem Einsetzen der Flächenbombardements der Royal Air Force seit Januar 1943. Am Anfang stand die Ernennung Speers zum «Generalbauinspektor für die Reichshauptstadt» durch Hitler am 30. Januar 1937. Über seine und Hitlers gigantomanische Pläne, Berlin zur Reichshauptstadt «Germania» umzubauen, hat Speer in seinen Erinnerungen ausführlich berichtet. Von ihm selbst geplante und gebaute Gebäude existieren allerdings nicht mehr in Berlin. Die

14 [G.W. Harmssen]: Am Abend der Demontage. Sechs Jahre Reparationspolitik, Bremen 1951, S. 59.

von Speer in ostentativ kurzer Zeit errichtete Neue Reichskanzlei hinterließ, anders als von ihm und Hitler fantasiert, keine imposanten Ruinen, die noch tausend Jahre nach dem Untergang von imperialer Größe zeugen. Erst wurde die nur leicht zerstörte Reichskanzlei im Sommer 1945 zur beliebten *location* des Alliierten Ruinentourismus, und kurz darauf wurde sie auf Befehl der Sowjetischen Militärregierung abgetragen.

Berliner Architekturhistoriker haben gezeigt, wie Speer die Pläne zum Stadtumbau eng mit der Ermordung der Berliner Juden verknüpfte.[15] Es war Speer, der als Generalbauinspektor vorschlug, die Wohnungen jüdischer Berliner zu beschlagnahmen und an «arische» Berliner zu vergeben, die in einem der vielen Gebäude lebten, die zum Abriss für den Bau «Germanias» vorgesehen waren. Die Erfassung und Vergabe dieser «Judenwohnungen» lag allein in den Händen von Speers Behörde.

Der Abriss ganzer Stadtviertel für den Bau «Germanias» entlang der künftigen Nord-Süd Achse wird durch den einsetzenden Krieg gestoppt, die Entmietung und Enteignung der Wohnungen von Berliner Juden geht weiter. Ab 1940 müssen «Katastrophenwohnungen» an ausgebombte Berliner, die einen Mietberechtigungsschein des Generalbauinspektors vorlegen können, «sofort nach Räumung durch den jüdischen Mieter» vergeben werden. Speers Behörde erstellte ab 1941 Karten der Innenstadt, die genau vermessen, wo in begehrten Wohnlagen «judenreine Gebiete» geschaffen worden waren. Die Genozid war mithin eng mit der Vision von «Germania» als einer anderen, monumental-nationalsozialistischen Reichshauptstadt verknüpft. Abgerissen werden sollte dagegen die chaotisch gewachsene Großstadt des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, von Mietskasernen und Migrantenvierteln, aber auch von Konsumtempeln und Vergnügungsstätten. Schon in der Weimarer Republik richtete sich der Hass der Nationalsozialisten gegen das rote Berlin, den Moloch der bolschewistisch-jüdischen «Asphaltstadt».

Mit jedem Luftangriff wurde das urbane Gewebe der Stadt weiter zerstört, nicht nur die Wohnhäuser der Arbeiterviertel. Noch bevor die Schlacht um Berlin im April 1945 begann, gab es einzelne Straßenzüge und -viertel, die nachts komplett im Dunkeln lagen. Viele Berliner wurden zu Höhlenbewohnern, die im Erdge-

15 Johann Friedrich Geist und Klaus Kürvers: Tatort Berlin, Pariser Platz. Die Zerstörung und ‹Entjudung› Berlins, in: 1945. Krieg – Zerstörung – Aufbau. Architektur und Stadtplanung 1940–1960, Berlin 1995, S. 55–118; Susanne Willems: Der entsiedelte Jude. Albert Speers Wohnungsmarktpolitik für den Berliner Hauptstadtbau, Berlin 2002.

schoss oder in den Kellern von Ruinen lebten. An die Stelle des dichten Verkehrs, des Gewühls der Großstadt, in der sich der Flaneur der Vorkriegszeit bewegte, trat spätestens ab dem Winter 1944/45 die Ruinenlandschaft. In ihr konnte man nicht flanieren, sondern sie musste in ganztägigen Expeditionen von einem Stadtteil zum anderen durchwandert werden, ausgestattet – wie der spätere Stadtbaudirektor Hans Scharoun im Frühjahr 1945 – mit Rucksack, Reiseproviant, Karte und Kompass, um sich in einem kaum wiederzuerkennenden urbanen Gelände zurechtzufinden.

Wiederum ist es die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, die Dissonanz der Temporalitäten, mit der in privaten Aufzeichnungen die schrittweise Desintegration der Stadt beschrieben wird, etwa wenn im Sommer 1944 im Strandbad Wannsee tagsüber gebadet wird und nachts die Großstädter am Strand schlafen, um die Luftangriffe abzuwarten. Öffentliches Vergnügen in Varietés oder Tanzlokalen war schon lange verboten, die Warenhäuser entleert und ersetzt durch den Schwarzmarkt. Je länger der Krieg dauerte, desto weniger Zeitungen und Zeitschriften erscheinen, und die wenigen, die noch erscheinen, schrumpfen auf ein paar Seiten mit Propaganda-Meldungen. An die Stelle der metropolitanen Presselandschaft treten Gerüchte oder eben das Tagebuch, Ausdruck privater Verinselung der Großstädter im Krieg. Aufgrund des Mangels an Benzin wurden immer mehr Pferde und andere Lasttiere genutzt, auf einigen freien Grünflächen in den Parks oder vor öffentlichen Gebäuden wurde Ackerbau betrieben.

Diese schrittweise Deurbanisierung der Großstadt Berlin ist mehr als nur ein Kollateralschaden des totalen Krieges. Sie war eine kalkulierte politische und militärische Strategie der NS-Führung im letzten Kriegsjahr, als die Niederlage bereits feststand. Am Ende des Weltkriegs inszenierten Hitler und sein engster Führungskreis das Ende des Dritten Reichs als Untergang der Metropole Berlin. Die Zerstörung sollte gezielt einen Friedensschluss wie 1918/19 und damit eine zweite deutsche Republik unmöglich machen.

Anders als Rom 1943 und 1944 wurde die Reichshauptstadt nicht kampflos aufgegeben und zur «offenen Stadt» erklärt. Hitler plante seinen eigenen Tod und die Niederlage bewusst als Wagnerianisches Untergangsepos, als Opfergang, der die ver-

hasste Weltstadt gleich mitvernichten sollte. Deshalb weigerte er sich auch, aus der eingeschlossenen Reichshauptstadt zu fliehen, als dies noch möglich war. Nur so konnte Hitler sichergehen, dass sein Befehl zur Stadtzerstörung nicht wie bei der Befreiung von Paris im August 1944 unterlaufen würde.

Sommer 1945

Auf Berlin fielen im Zweiten Weltkrieg mehr Bomben und Granaten als auf jede andere deutsche Großstadt. Die ersten Berichte amerikanischer und britischer Reporter, die im Mai und Juni 1945 in der von der Roten Armee besetzten Stadt in Tempelhof landeten, erwähnten zumeist den schockierendem Anblick, den die zerstörte Metropole aus der Luft bot. Billy Wilders Berliner Nachkriegskomödie *A Foreign Affair* beginnt mit diesem Blick. Auch vom Boden aus sah man insbesondere in der Gegend um Tiergarten und Potsdamer Platz in allen Richtungen nur Leere und Verwüstung. In der Nacht war die in Ruinen liegende Stadt ohne ihre Lichter gespenstisch dunkel; bei Tage ähnelte sie einer schartigen Mondlandschaft.

«Berlin riecht nach Tod», notierte die britische Malerin Mary Kessel in ihr Tagebuch, als sie zwei Monate später in der Stadt eintraf. «Unglaublich, wie eine Millionen Jahre alte Ruine in Stille dastehend, in der die Grillen zirpen – man kann sie hören [...]. Wasserpfützen, blass im Mondlicht, und weiße Ruinen wie große gebleckte Zähne. Oh, der unvergessliche Geruch von tausenden Toten. Die ‹Stillleben› ausgebrannter Wagen und Panzer im Rinnstein, und Meilen für Meilen, wo niemand lebt und niemals mehr leben kann, nur der Geruch und das Zirpen der Grillen. Kann man sich die Stille vorstellen? Und wie soll man sie malen? Wie das alles erfassen?»[16]

Die Trümmermetropole Berlin galt im Sommer 1945 als das wichtigste Reiseziel alliierter Politiker und Publizisten, Schriftsteller und Journalisten, die auf einer neuen «Grand Tour» das Nachkriegsdeutschland besichtigen wollten.[17] Fast alle haben darüber geschrieben, darunter viele Emigranten aus dem Berlin der Weimarer Zeit wie Alfred Döblin, der in französischer Uniform in seine Stadt zurückkehrte. Andere haben fotografiert wie Robert Capa, dokumentarisches Filmmaterial gedreht wie Roberto

16 Imperial War Museum, Mary Kessel, German Diary, Aug–Oct. 1945, Hs., Berlin, 6. September 1945.

17 Wolfgang Schivelbusch: Vor dem Vorhang. Das geistige Berlin 1945–1948, München 1995, S. 13.

Rossellini (für seinen Berlin-Film *Germania anno zero*) oder wie Kessel versucht, die ruinierte Stadt zu malen. Auch die Farbaufnahmen der zerstörten Stadt, die in Dokumentarfilmen oder in Clips auf *youtube* zu sehen sind, gehen zurück auf Bildmaterial, dass seinerzeit vom US Signal Corps gedreht wurde, um die Zerstörung zu dokumentieren. Das Bild, das wir von Berlin im Sommer 1945 haben, ist in erster Linie der ethnologische, post-katastrophische Blick von außen. Nur der verfremdete Außenblick machte es möglich, so wie Kessel auch das Erhabene der ruinierten Stadt zu beschreiben: «Der Himmel in Berlin. Rot und wütend grau. Die Sonne wirft einzelne helle Strahlen auf Ruinen, großartige Schatten überall. Blasse blaue Telefonzellen und rosa Ruinen. Roter Himmel fällt durch zerbrochene Kirchenfenster – [...] Es ist so bewegend schön – keine Worte können es beschreiben.»

Doch das unterirdische Berlin, seine moderne Infrastruktur, war weniger zerstört als auf den ersten Blick erkennbar. Vieles wurde bereits im ersten Nachkriegsjahr wiederhergestellt. Ein Berliner Bauingenieur berechnete 1946 mit Daten des Hauptvermessungsamtes, dass ein Jahr nach Kriegsende noch 27,6% der oberirdischen Bauten Berlins zerstört waren, aber nur 1,1% der Stadtentwässerung (allerdings 19,2% der Hausanschlüsse), 1% der Wasserversorgung, 2% der Gasversorgung, 0,5% der Fernheizung, 0,6% der Stromversorgung (aber 22,5% der öffentlichen Beleuchtung), 9% der Postkabel (einschließlich der Polizeikabel), 3% der U-Bahn (aber 14% der Hochbahn) usw.[18]

Einer Todeszone ähnelte die Stadt nur in den am heftigsten umkämpften Vierteln der Innenstadt. Die Metropole Berlin blieb ungeachtet der Zerstörungen in der Infrastruktur bestehen – aufgrund ihrer oft geschmähten Modernität, eben weil die bombardierten Mietskasernenviertel im Grunde erst um 1900 erbaut wurden. In Berlin existierten kaum Fachwerkhäuser um einen mittelalterlichen Stadtkern herum, es gab keine Slums, Vorder- und Hinterhäuser waren gleich solide gebaut, die Straßen breit und die Stadt grün und von Seen umgeben.

In fast allen Berichten alliierter Besucher mischte sich daher in das Erschrecken über den Anblick der zerstörten Metropole Erstaunen darüber, dass es in der grandiosen Ruine der Weltstadt weiter Leben gab – unwirklich, oft alptraumhaft, aber eben doch

18 Dr.-Ing. Dr. jur. Ernst Randzio: Unterirdischer Bauraum, in: Der Bauhelfer. Zeitschrift für das gesamte Bauwesen, Jg. 1, 1946, Nr. 5, S. 10–13.

lebendig und aus der Ferne an die Metropole der Weimarer Zeit erinnernd. Das Nebeneinander und die Gleichzeitigkeit von Vernichtungsgewalt und Alltagsleben, die bestimmende Zeiterfahrung der letzten Kriegsjahre, setzen sich als Eindruck in diesen ersten Nachkriegsberichten fort. Die Rede vom «Urbizid» suggeriert die komplette Auslöschung einer Stadt. Aber in der Neuzeit gibt es kaum Beispiele dafür, dass Städte wie einst Karthago völlig zerstört und verlassen werden. Im Gegenteil: In den ersten Monaten nach Kriegsende regte sich umso heftiger neues Leben in den Ruinen der europäischen Städte.

Die Berliner Varietés, Nachtklubs, Kabaretts und Kinos öffneten als erste bereits wenige Tage nach dem Ende des Krieges. Sie boten ihre Programme auf Englisch, Russisch und Französisch an. Wie nach dem Ersten Weltkrieg, so gab es auch nach 1945 eine regelrechte Tanzwut, eingeschränkt nur durch die Ausgangssperre ab 21 Uhr (23 Uhr der in Berlin nun eingeführten Moskauer Zeit). Auf der Trabrennbahn Karlshorst wird in allen Sprachen auf Pferde gewettet, Berliner und Besatzer leihen sich Boote auf den Seen aus oder sonnen sich an deren Ufern. Auch die Schwarzmärkte bleiben vielsprachig und werden zum wichtigen Ort des Austausches zwischen der Stadtbevölkerung und den Siegern. Anders als von den Alliierten erwartet, gab es nach Kriegsende keinen Widerstand gegen die Besatzung. An das Verbot der Fraternisierung hielt sich niemand. Sowjetische Überläufer, die sich später in Westberlin beim amerikanischen Geheimdienst melden, berichten, fast alle russischen Offiziere hätten in der ersten Nachkriegszeit in Berlin in der Wohnung ihrer deutschen Geliebten gelebt.

Dass die zerstörte Reichshauptstadt, die Hitler von allen fremden Einflüssen säubern wollte, im Sommer 1945 zur vielsprachigsten Stadt Europas geworden war, überraschte nicht nur die Reporterin der *New York Times*: «Die russische, englische, französische und deutsche Sprache mischen sich zu einem modernen Babel, zu dem darüber hinaus unzählige Dialekte des Sowjetischen Asiens kommen.»[19] «Internationalismus und Versöhnung werden heute in Berlin auf besondere Weise praktiziert», berichtet zwei Jahre später Peter Weiss nach Stockholm. «Ein Stadtteil gleicht Palm Beach, mit Eis-Bars, Swimming-Pools, flotten Villen,

19 Tania Long: This is Berlin – Without Hitler. An Eyewitness Account of Life Today in the Battered Capital of Germany, in: New York Times, 22. Juli 1945.

Cocktail-Parties, rasenden Jeeps und Jazzmusik. Ein Stadtteil ist wie ein Vorort von London: mit kühlen, wohlgekleideten Damen auf dem Weg zum Shopping, schmucken Kindern, die mit ihrer Nurse spazierengehen, und Whisky trinkenden älteren Herren in den Klubs. Ein Stadtteil ist wie eine französische Garnision ... Ein anderer scheint nach Rußland versetzt zu sein, mit GPU-Gefängnissen, Verhaftungs- und Deportationsdrohungen und Gymnastikvorführungen von schneidigen Jungen und Mädchen.»[20]

Im Grunde setzte sich in den ersten beiden Jahren des Nachkriegs unter umgekehrten Vorzeichen jene Internationalisierung des städtischen Alltagslebens fort, die schon der Weltkrieg erzwungen hatte. Nur dass es jetzt die Besatzungsmächte waren, die versuchten, das lebendige Chaos der polyphonen, post-katastrophischen Stadt zu kontrollieren. Der «Shanghaicharakter» und die «Charbinzukunft» von Berlin, von Gottfried Benn im Juli 1948 inmitten des Chaos der verschiedenen Währungen beschrieben, verlierten sich erst mit der schleichenden Teilung der Stadt bis 1961.[21]

Die zerstörte Metropole

Hannah Arendt hat von der sonderbaren Zwischenperiode gesprochen, «die sich manchmal in die historische Zeit hineinschiebt, wenn nicht nur dem späteren Historiker, sondern auch den Handelnden und Zeugen, den Lebenden selber, ein Intervall in der Zeit zu Bewusstsein kommt, welches ganz von Dingen bestimmt ist, die nicht mehr sind, und von solchen, die noch nicht sind.»[22] Das halbe Jahrzehnt zwischen 1943 und 1947 ist zweifellos ein solches Intervall der Zeit. Vielleicht ist es das Offene der Situation zwischen den Zeiten, weshalb sich die Überlebenden daran nicht nur mit Schrecken erinnern. Es war auch eine Zeit der euphorischen Lebensgier in einer Welt ohne Sicherheiten, atemlos, beängstigend, todbringend, chaotisch, ins Freie fallend zwischen Krieg und Frieden. So jedenfalls wird das Berlin der Zeit zwischen Drittem Reich und Kaltem Krieg in den Tagebüchern beschrieben. Und so erinnern sich auch jene an den Nachkrieg, die erst 1946/47 aus Krieg und Gefangenschaft in ihre Stadt zurückkehrten, wie etwa Günter de Bruyn und Wolf Jobst Siedler: als die abenteuerlichste Zeit ihres Lebens, als Berlin zwar in Be-

20 Peter Weiss: Die Besiegten. Aus dem Schwedischen von Beat Mazenauer, Frankfurt/M. 1985, S. 143.

21 Brief von Gottfried Benn an F. W. Oelze, Berlin, 3. Juli 1948, in: Gottfried Benn: Briefe an F. W. Oelze, 1945–1949, Wiesbaden 1979, S. 140.

22 Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken, München 1994, S. 13.

satzungssektoren geteilt, aber die Grenzen offen und in den Ruinen noch die Spuren der einstigen Metropole zu finden waren.

Siedler war es auch, der in *Die gemordete Stadt* von 1961 die These aufgestellt hat, die Zerstörung der Metropole als Lebensform sei erst in den fünfziger Jahren mit dem Wiederaufbau erfolgt, als die Stadtplaner in West und Ost gleichermaßen die überkommene Großstadt und mit ihr die Vergangenheit abräumen wollten. NS-Architekten aus dem noch im Krieg von Speer zusammengestellten «Arbeitsstab zum Wiederaufbau bombenzerstörter Städte» oder aus dem Planungsstab für die Welthauptstadt «Germania» dirigierten in den fünfziger Jahren den Stadtumbau Westberlins. Aber auch die ersten Nachkriegspläne von Modernisten wie Scharoun oder Max Taut sahen in der «mechanischen Auflockerung der Stadt» durch Krieg und Zerstörung die Chance, die überkommene Großstadt aufzulösen und zu zerlegen in die getrennten Funktionsbereiche Wohnen, Arbeiten, Erholung – verbunden durch ein Netz von Autobahnen und organisiert in die konzentrischen Kreise harmonischer Sozialgemeinschaft. Taut entwirft 1946 die Utopie von Berlin als sternförmiger Gartenstadt, denn «ein Anschließen an das Vergangene [sei] unmöglich.»[23]

Die Großstadtfeindschaft, das heißt die negative Besetzung von Urbanität, überlebte die Ruinierung der Metropolen durch Nationalsozialismus und Weltkrieg. Mehr noch, in einer absurden Umkehrung wurde die Großstadt selbst für Krieg und Zerstörung verantwortlich gemacht. Das ungeordnete Chaos der Metropolen, die soziale Verelendung und «Vermassung» habe die Vernichtung herbeigeführt, deshalb sollte die Mietskasernenstadt durch die Nachkriegsmoderne ersetzt werden, in Ost und West. Der anti-urbane Affekt, die Aversion gegen die ungeregelte, durchmischte, chaotische Großstadt diente erneut zur ideologischen Abkehr von der Vergangenheit. Die Nachkriegsmoderne der fünfziger und sechziger Jahre räumte ab, was vom «Moloch Großstadt» geblieben war. Am Ende dieses Prozesses stehen zwei Hälften einer zerlegten und zerrissenen Stadt, die einmal eine Metropole war.

23 Max Taut: Berlin im Aufbau, Berlin 1946, [S. 2].

Denkbild

Daniel Damler

Der Vorhang des Dr. Mabuse

Der Aufstieg der Kapitalgesellschaft zum eigentlichen Akteur des Wirtschaftslebens im 20. Jahrhundert ist einer der erstaunlichsten Vorgänge der neueren Geschichte.[1] Dreh- und Angelpunkt der in atemberaubender Geschwindigkeit voranschreitenden Entmachtung der natürlichen Person durch die juristische war die Haftungsbeschränkung, die es Investoren erlaubte, sich im großen Stil an hochrentablen, aber auch riskanten Unternehmungen zu beteiligen, ohne bei einem Fehlschlag mit dem eigenen Vermögen einstehen zu müssen. Eine zusätzliche Mediatisierung erfuhr die persönliche Haftung der Gesellschafter dadurch, dass seit dem späten 19. Jahrhundert rechtlich die Möglichkeit eines Anteilserwerbs durch Kapitalgesellschaften besteht. Es entstanden tief gestaffelte juristische Kunstwerke mit Mutter-, Tochter- und Enkelgesellschaften, die eine eindeutige haftungsrechtliche Zuordnung kaum noch zuließen. Die wirtschaftliche Dynamik, die mit der Verbreitung der neuen korporativen Instrumente und Techniken einherging, war ungeheuer. Im Folgenden soll es nicht wie üblich um die tatsächlichen oder vermeintlichen sozialen Verwerfungen eines «entfesselten Kapitalismus» gehen, das Credo und Lieblingsthema antikapitalistischer Agitation. Im Mittelpunkt steht vielmehr die gravierende Legitimations- und Vertrauenskrise, die Staat und Recht erfasste, als die Ohnmacht gegenüber einem System mediatisierter Verantwortung nicht mehr zu leugnen war.

1 Eine ausführliche Fassung des Beitrages (mit Literatur- und Quellenangaben) erscheint unter dem Titel Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Recht des 20. Jahrhunderts, in: Laura Münkler/Julia Stenzel (Hrsg.): Inszenierung von Recht, Weilerswist 2019.

Dass die Obrigkeit ihren Schutzpflichten nicht nachkomme und die Mächtigen privilegiere, ist seit jeher Gegenstand populärer Kritik an den herrschenden Verhältnisse, doch der Siegeszug des Rechtsstaats im 19. Jahrhundert hatte den Glauben an das Recht und an die zu dessen Durchsetzung berufenen Institutionen in einem Maße gestärkt, dass Unzulänglichkeiten eher als atypische Vollzugsdefizite denn als strukturelle, rechtsimmanente Probleme wahrgenommen wurden. Das änderte sich in dem Moment, in dem der Charakter der Haftungsbeschränkung als ein konstitutives, prägendes Merkmal des modernen Rechts offen zutage trat. Überreife Frucht und Meisterstück der hochentwickelten Rechtskultur im bürgerlichen Zeitalter, schuf das Kapitalgesellschaftsrecht die Bedingungen für eine Entwicklung, die vieles außer Kraft setzte, was das 19. Jahrhundert ausgezeichnet hatte – ökonomisch, rechtlich, politisch.

In dieser Tragödie kam den Denk- und Vorstellungsbildern, die zur sinnlichen Vergegenwärtigung der Haftungsautonomie Verwendung fanden, eine Schlüsselrolle zu, denn anders als eine lebensweltlich-technische bemächtigt sich eine institutionelle Revolution unseres Bewusstseins nie ohne eine solche Vermittlung. Die frühneuzeitliche «Staatswerdung» lässt sich ohne die vorauslaufenden und begleitenden Visualisierungsstrategien nicht verstehen, und für die Einführung und rasante Verbreitung der Kapitalgesellschaft gilt nichts anderes.

Die wichtigste und interessanteste Metapher für die Konstituierung verschiedener Haftungs- und Verantwortungssphären ist die in der amerikanischen Rechtswissenschaft gebräuchliche Formel «piercing the (corporate) veil». Die *Piercing-the-veil*-Doktrin hat die Möglichkeiten und Grenzen eines Haftungsdurchgriffs zum Gegenstand. Es geht mithin um die außerordentlich heikle Frage, unter welchen Bedingungen diejenigen persönlich Verantwortung übernehmen müssen, die – als Gesellschafter – die Geschicke einer *corporation* leiten. Immerhin ist Letztere rechtlich gesehen ganz und gar selbständig und daher an sich auch nur sich und niemand anderem verpflichtet. Das Bild des zu durchstechenden (*piercing*) oder zu lüftenden (*lifting*) «Vorhangs» oder «Schleiers» (*veil*) findet sich bereits in einer Gerichtsentscheidung aus dem Jahr 1839, «courts have drawn aside the veil and

looked at the character of the individual corporators»,[2] doch erst mit einem Aufsatz des für seine anschauliche Ausdrucksweise und seinen Humor bekannten New Yorker Rechtsanwalts und Hochschullehrers I. Maurice Wormser *Piercing the Veil of Corporate Entity* im zwölften Band der Columbia Law Review von 1912 scheint der Ausdruck als feststehende Wendung Eingang in die Rechts- und schließlich in die Alltagssprache gefunden zu haben.

Wichtiger als die genaue Chronologie ist der zeitgenössische Bedeutungsgehalt des Bildes. Über die metaphorische Tiefendimension des «Vorhangs» und erst recht des «Schleiers» ließe sich einiges sagen, und vieles ist auch schon gesagt worden, was nicht verwundert, da «Verhüllung» als Stimulanz des Imaginären seit der Antike zum gesetzten Repertoire literarischer und poetischer Selbstreflexion gehört. Den Protagonisten in den raueren Gefilden, die wir im Blick haben, in den Gerichtssälen, Rechtsanwaltskanzleien und Zeitungsredaktionen, auf der Straße und in der politischen Arena, eine ähnliche Sensibilität zu unterstellen, wäre aber wohl nicht überzeugend. Was wir bei einem amerikanischen Richter und Anwalt aber auch noch im 20. Jahrhundert ohne Weiteres voraussetzen dürfen, ist eine leidliche religiöse Bildung, ein Vertrautsein mit Inhalt und Sprache der Heiligen Schrift. Da in der biblischen Überlieferung – im Alten wie im Neuen Testament – der Vorhang, nämlich der Tempelvorhang (καταπέτασμα), keine ganz unerhebliche Rolle spielt, liegt es nahe, die Metapher christlich zu deuten, zumal in den um 1900 gängigen englischsprachigen Übersetzungen – in der 1769er *King-James-Bibel* und in der *American Standard Version* von 1901 – an den entscheidenden Stellen von *veil/vail* die Rede ist (und nicht etwa von *curtain*).

Das erste Mal taucht der Vorhang im zweiten Buch Mose im Bericht über die Stiftshütte auf (Ex 26, 31–37), bezeichnenderweise in der Funktion als Schutz vor unbefugten Blicken auf das Gesetz: «dass er euch eine Scheidewand sei zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten» (in dem die Bundeslade mit den Zehn Geboten verwahrt wird). Hinter diesen zweiten Vorhang – ein weiterer hing vor dem Haupteingang des Heiligtums – durfte sich ausschließlich der Hohepriester begeben, und auch das nur ein einziges Mal im Jahr, am Versöhnungstag (Lev 16). Jeder

2 Nach I. Maurice Wormser: Piercing the Veil of Corporate Entity, in: Columbia Law Review (12), 1912, S. 496–518, hier: S. 498.

Verstoß galt als schwere Verfehlung, als Sakrileg par excellence. Es blieb dem Sohn Gottes vorbehalten, Hand an den Vorhang zu legen: Als Jesus am Kreuze verschied, zerriss der Stoff «in zwei Stücke von oben an bis unten aus» (Mat 27, 51). Die Botschaft, die der theologische Laie diesen Textstellen entnimmt, ist ambivalent: Einerseits stellt sich das Heben des Vorhangs als ein Akt der Offenbarung und Gottessuche dar. Entsprechend häufig taucht das Motiv des geteilten Vorhangs in der christlichen Kunst des Mittelalters und der frühen Neuzeit auf, beispielsweise auf einem Gemälde von Francisco de Zurbarán, das den heiligen Bonaventura zeigt, wie er Thomas von Aquin mit einer pathetischen Enthüllungsgeste auf den Gekreuzigten hinter dem Vorhang als Quelle allen Wissens hinweist *(Abb.1)*. Andererseits stellt auch das Neue Testament die Legitimation des Vorhangs als gottbefohlenes Werk zum Schutz der Bundeslade und der in ihr verwahrten Gesetze nicht infrage. Das Enthüllen ist kein Jedermanns-Recht. Stets sind es nur von Gott unmittelbar erwählte und erleuchtete Ausnahmegestalten, denen in der jüdisch-christlichen Tradition das Privileg zuteilwird, «hinter den Vorhang zu sehen», die *visuelle* Barriere zu überwinden: Hohepriester, Heilige und der Heiland selbst. Alle anderen haben die gottgewollte Undurchsichtigkeit in Demut hinzunehmen.

Den Bedeutungsnuancen eines juristischen Fachbegriffs nachzuspüren, wäre kaum der Mühe wert, wenn es sich bei «Piercing the Veil» – dem gesellschaftsrechtlichen Haftungsdurchgriff – um ein akademisches Problem gehandelt hätte. Aber dem war nicht so. Die juristischen Innovationen der *corporate revolution* wirkten tief in den Alltag der Menschen hinein, was natürlich nicht bedeutet, dass alle Betroffenen die rechtlichen Hintergründe en détail nachvollziehen konnten. Die Folgen, dass nämlich sie am Ende leer ausgingen, weil Profit und Verantwortung sich nicht mehr deckten, verstanden sie nur zu gut.

Wie die Dinge in der Praxis liefen, zeigt sich an dem in der Rechtswissenschaft viel diskutierten Fall der Minnie Berkey. Sie hatte bei einem Straßenbahnunfall im New York der 20er-Jahre Blessuren erlitten und verklagte daraufhin die Muttergesellschaft der «Forty-second Street Railway Company» auf Schadensersatz – ohne Erfolg, obwohl Letztere der Sache nach das Geschäft der

Abb. 1
Enthüllen der Offenbarung. Francisco Zurbarán, Der heilige Bonaventura verweist den heiligen Thomas von Aquino auf den Gekreuzigten als die Quelle allen Wissens, vermutlich 1945 zerstört.

herrschenden Gesellschaft betrieb. In normalen Zeiten mochte sich der Ärger über das virtuose Spiel mit der Rechtsträgerschaft noch in Grenzen halten. Aber spätestens seit dem 24. Oktober 1929, dem Schwarzen Donnerstag, waren die Zeiten nicht mehr normal. In der Weltwirtschaftskrise kollabierten als Erstes die schwach kapitalisierten Alter-ego-Gesellschaften «vor dem Vorhang». So wurden Anteile und Forderungen im großen Stil über Nacht entwertet.

Auf der anderen Seite des Atlantiks sah es nicht besser aus. Einigen deutschen Juristen war der fundamentale Wandel im Rechtsbewusstsein nicht entgangen, der aus der «Anomalie» resultierte, «dass eine Korporation die Geschäfte der anderen leitete»[3] – ein Wandel, der sich während der Weltwirtschaftskrise, als die Nebenwirkungen der *corporate revolution* offenbar wurden, beschleunigte. «Denn damit», schrieb 1931 Erich Brodmann, ehe-

3 Emily Kempin: Die amerikanischen Trusts, in: Archiv für bürgerliches Recht (7), 1893, S. 334–355, hier: S. 341.

mals Richter am Reichsgericht, «wird einer der tiefsten Grundsteine, auf welchen unser Rechtssystem, namentlich auch der rechtsgeschäftliche Verkehr und seine Regelung aufgebaut ist, in seiner Festigkeit erschüttert. Es ist das die geschlossene, absolut für sich dastehende selbstherrliche Persönlichkeit des einzelnen».[4] Die «geschlossene Persönlichkeit» hörte auf zu existieren, weil es nunmehr die Möglichkeit gab, sich eine zweite oder dritte oder vierte Identität zuzulegen und durch diese hindurch zu handeln, was darauf hinauslief, dass der eigentliche Entscheidungsträger und Profiteur «unsichtbar» wurde – nicht physisch, aber rechtlich.

Da die Empörung über den «Aktienschwindel» Anfang der 30er-Jahre die deutschen Gazetten beherrschte und die schweren ökonomischen Turbulenzen nach 1929 die Menschen existenziell betrafen, erscheint es plausibel, dass die Grundsätze des kapitalgesellschaftsrechtlichen Haftungsregimes – freilich in sublimierter und verfremdeter Gestalt – die in der späten Weimarer Republik um sich greifende diffuse Angst vor einem Kontrollverlust durch mediatisierte Verantwortung zumindest mitgeprägt haben. Ein Schlüsseldokument dieser kollektiven Psychose ist Fritz Langs *Das Testament des Dr. Mabuse*. Die Entstehung des Films fällt in die wirtschaftlich kritischen Jahre 1929 bis 1933. Dass in ihm ein Vorhang die Hauptrolle spielt, ja das «Durchstechen des Vorhangs» als eine heroische Tat inszeniert wird, auf die alles hinausläuft, geht gewiss nicht auf die im US-amerikanischen Gesellschaftsrecht gebräuchliche Wendung «Piercing the Veil» zurück. Die Übereinstimmung ist aber deshalb noch lange kein Zufall. Vielmehr stellt der Vorhang die schlechthin konkurrenzlose metaphorische Lösung eines Problems dar, vor dem jeder stand, der Tatherrschaft bei gleichzeitiger Unsichtbarkeit des Täters zur Anschauung bringen wollte. Außerdem war und ist der Bestand an allgemein verständlichen Bildern aufgrund ähnlicher religiöser und kultureller Prägung in Europa und den Vereinigten Staaten nahezu deckungsgleich.

Ein solcher Hintermann und Über-Schurke, der schwere Verbrechen begeht und die Welt in Angst und Schrecken versetzt, ohne selbst in Erscheinung zu treten, ist Dr. Mabuse. Ihn schützt ein perfektes Alibi: Weggesperrt hinter dicken Stahltüren fristet

4 Erich Brodmann: Die Sanierung unseres Aktienwesens, Berlin, Leipzig 1931, S. 28.

Abb. 2
Der Vorhang als Grenze. Filmstill aus Fritz Langs «Das Testament des Dr. Mabuse», 1933.

er sein Leben als (scheinbar) geistig verwirrtes Wrack in der Nervenklinik von Professor Baum. Ohne Unterlass arbeitet er in einer kleinen Zelle an seinem «Testament», einer detaillierten Anleitung zu kriminellen Handlungen, die geeignet sind, das Vertrauen in den Staat und überhaupt in jede Art von Ordnung nachhaltig zu zerstören (z. B. durch die Ausgabe von Falschgeld und Terroranschläge auf Fabriken). Eine verbrecherische Großorganisation, die auf dem Prinzip der Arbeitsteilung basiert, setzt alle Pläne des umnachteten Doktors ohne Abstriche um.

Spannung erzeugt im Film vornehmlich die große Entfernung zwischen den ausführenden Mitgliedern, den Fälschern, Hehlern, Auftragsmördern usw., die den Sinn ihrer Unternehmungen ebenso wenig verstehen wie die ermittelnden Kriminalbeamten, und dem geistigen Urheber der großen Verschwörung, der nach Lage der Dinge gar nicht der Urheber sein kann und daher die Obrigkeit nicht fürchten muss. Dr. Mabuse entzieht sich durch einen vierfachen Schutz dem staatlichen Zugriff: Die *erste*, äußerste Grenze markiert der Vorhang. In einem abgeschirmten, schwer zugänglichen Raum hält sich der «Mann hinter dem Vor-

hang» auf, der von Zeit zu Zeit die Mitglieder seiner Organisation zum Rapport bestellt. Der Stoff ist so dünn, dass der Besucher die Silhouette einer Person erkennen kann, die an einem Schreibtisch sitzt *(Abb.2)*. Wie sich später herausstellt, handelt es sich bei dem vermeintlichen Bandenchef um eine Attrappe aus Pappe, der ein Lautsprecher die Stimme leiht. Es befindet sich also in Wahrheit kein Wesen aus Fleisch und Blut hinter dem Vorhang, das man zur Verantwortung ziehen könnte. Die Attrappe ist das *zweite* Medium, das zwischen Dr. Mabuse und der Welt steht, das *dritte* der Nervenarzt Professor Baum, der – durch Hypnose von Dr. Mabuse gefügig gemacht – aus der Ferne mittels Lautsprecher den Ganoven vor dem Vorhang Anweisungen erteilt. Zuletzt bewahrt der Tod als *vierte*, in jeder Hinsicht ultimative Barriere Dr. Mabuse vor dem Zugriff der Justiz, denn in der Mitte des Films verstirbt er plötzlich, was zur Folge hat, dass auch seine Rechtsfähigkeit endet (§ 1922 Abs. 1 BGB). Die Untaten des Bösewichts finden jedoch zur Überraschung der Zuschauer über dessen Tod hinaus ihre Fortsetzung, weil die hypnotische Fernwirkung anhält und der fremdgesteuerte Professor als «Erbe» Mabuses das teuflische Testament gewissenhaft erfüllt.

Dass das Zerstörungswerk des Ausnahmeverbrechers unvollendet bleibt, ist dem beherzten Handeln eines rebellischen Bandenmitglieds zu verdanken, das nicht länger mit ansehen möchte, wie unschuldige Menschen zu Schaden kommen. Der Aufstand wird ruchbar, und «der Mann hinter den Vorhang» lässt den Frondeur, begleitet von seiner Geliebten (die der Regisseur als Heilige und Inkarnation göttlicher Gnade in Szene setzt), in den geheimnisvollen Raum mit der sprechenden Silhouette verbringen. Als die Tür hinter den Gefangenen ins Schloss fällt, stellt ihnen die Stimme des unsichtbaren Anführers ihr baldiges Ableben in Aussicht. Den sicheren Tod vor Augen, wagt der Rebell das Äußerste, zieht eine Waffe und schießt durch den Vorhang hindurch auf den unbeweglichen Schatten. Den Stoff in großer Hast beiseiteschiebend, muss das Liebespaar erkennen, dass sich hinter dem Vorhang statt eines Menschen eine Attrappe sowie eine Bombe mit Zeitzünder befinden *(Abb.3)*. Doch eine List rettet die beiden. Ihnen gelingt die Flucht.

Nach einer wilden Verfolgungsjagd kehrt der vom Geist Mabu-

Abb. 3
Durchbrechen des Vorhangs. Filmstill aus Fritz Langs «Das Testament des Dr. Mabuse», 1933.

ses besessene Professor Baum zurück in die von ihm geleitete Anstalt, begibt sich in die Zelle, in der einst die leibliche Hülle seines Dämons das Zeitliche segnete, und verfällt endgültig dem Wahnsinn. Vor allem diese verstörenden Schlussszenen brachten die nationalsozialistische Zensur gegen den Film auf, so dass er im Dritten Reich nie zur Aufführung gelangte. «Das Ende ist etwas, was ich gar nicht mag», soll sich Goebbels beklagt haben, «das Ende müsste man ändern, dieser Mann darf nicht wahnsinnig werden, sondern er muss von der Volkswut getötet werden.»[5] Ein Täter, der nicht gerichtet wird, sondern sich selbst richtet, und ein Täter hinter dem Täter, der gänzlich straflos ausgeht: Das ist nun einmal nicht das, was sich Propagandaminister totalitärer Staaten unter einem *happy end* vorstellen.

Die kapitalismuskritische Lesart des Films ist nicht ganz neu. Allen voran Thomas Elsaesser hat in seiner Geschichte des Weimarer Kinos dafür plädiert, Mabuse als «das letztlich unerträgliche Antlitz der anarchistischen Kräfte des Kapitals» zu begrei-

5 Nach Fritz Lang: Interview vom 24. März 1968, in: Norbert Jacques: Das Testament des Dr. Mabuse, Anhang, hrsg. von Michael Farin, Günter Scholdt, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 271–273, hier: S. 273.

Abb. 4
Requisite antisemitischer Propaganda. Bruno Hanich, Hinter den Feindmächten: der Jude, Lithografie, 1944.

fen: «keine Vorwegnahme eines selbsternannten Diktators wie Hitler, sondern jemand, der hinter den Kulissen wie in der Öffentlichkeit agiert, im Auftrag abstrakter Kräfte, denen er sein Gesicht als eine offene Verkleidung leiht». Orson Welles' Charles Foster Kane und Fritz Langs Dr. Mabuse seien «‹überlebensgroße› Figuren einer bestimmten Form des freibeuterischen Kapitalismus».[6] Dem wird man mit der Ergänzung zustimmen können, dass der «anarchische» und «freibeuterische» Charakter des Kapitalismus, den Fritz Lang abbildet, aus einer Reihe für das (frühe) 20. Jahrhundert charakteristischer Unzulänglichkeiten des konzern- und kapitalgesellschaftsrechtlichen Haftungsregimes resultierte, die der populären Vorstellung von der zerstörerischen Herrschaft anonymer, aus dem Verborgenen operierender Mächte Vorschub leisteten, Mächte, die Recht und Gesetz nicht unterworfen schienen, weil – wie es ein zeitgenössischer Jurist formu-

lierte – der Konzern den Rahmen sprenge, «in dem sich der Gedankenkreis des Gesetzgebers bewegte».[7]

In keinem Widerspruch dazu steht der Hinweis, dass sich das Verhalten Dr. Mabuses ohne Weiteres in Einklang bringen lässt mit zahlreichen antisemitischen Stereotypen, wie sie etwa in der Erzählung vom «Ewigen Juden» und *juif errant* ihren Niederschlag gefunden haben, «the all-pervasive force corrupting the world».[8] Bekanntlich haben sich antikapitalistische Ressentiments und antisemitische Wahnvorstellungen immer wieder gegenseitig befruchtet, in diesem Fall dadurch, dass (reale) korporative Strukturen als Folie für die törichte Idee einer informellen «jüdischen Weltherrschaft» dienten. Der Vorhang ist nicht zufällig beliebtes Requisit auch der antisemitischen Propaganda *(Abb.4)*: Als «Todfeinde jedes Lichtes»,[9] glaubte Hitler, entziehen sich die «Volksfeinde» den Blicken des Publikums, um «hinter dem Vorhang» unbehelligt von staatlicher Verfolgung agieren zu können.

Um Bedeutungsgehalt und Wirkung der Vorhangmetapher im zeitgenössischen Kontext zu ermessen, müssen wir einen weiteren Fritz-Lang-Film zurate ziehen. *M* aus dem Jahre 1931 handelt von einem Triebtäter, der durch die Großstadt flaniert und Kinder ermordet. Die künstlerische Herausforderung bestand darin, das Zwanghafte der Handlung dem Publikum auf eine Weise nahezubringen, dass die Zuschauer zwar kein Verständnis und Mitgefühl, aber doch eine dunkle Ahnung von dem überwältigenden Drang entwickeln, der den Serienmörder immer und immer wieder heimsucht. Lang löst das Problem, indem er einen szenischen Zusammenhang herstellt zwischen dem Moment des emotionalen Kontrollverlustes und dem Betrachten von Schaufensterauslagen. Das Schaufenster in seiner ganzen verführerischen Pracht ist *das* Leitmotiv des Films. Es zieht die Opfer ebenso in seinen Bann wie den Täter. Die rotierende Spirale in der Auslage eines Buchgeschäfts steht für die hypnotische Wirkung des damals noch jungen gläsernen Massenmediums *(Abb.5)*. Das Schaufenster eröffnet Einblicke in das Innerste der Seele, stellt schonungslos die Objekte der Begierde bloß – gleich, ob Messer oder Spielzeug *(Abb.6)* – und erzeugt allein dadurch einen unwiderstehlichen Sog und überdies ein unbändiges Verlangen, jede Art von Sichtschutz zu beseitigen. Schaufenster (1931) und

6 Thomas Elsaesser: Das Weimarer Kino – aufgeklärt und doppelbödig, Berlin 1999, S. 110.

7 Heinrich E. Friedländer: Konzernrecht unter Berücksichtigung der amerikanischen Praxis, 2. Aufl., Berlin/Frankfurt/M. 1954, S. 2.

8 David Kalat: The Strange Case of Dr. Mabuse. A Study of the Twelve Films and Five Novels, Jefferson/London 2001, S. 85.

9 Adolf Hitler: Mein Kampf, 851.–855. Aufl., München 1943, S. 346.

Abb. 5
Gläserne Hypnose. Filmstill aus Fritz Langs «M», 1931.

Vorhang (1933), Glas – hart, starr, durchsichtig – und Stoff – weich, geschmeidig, undurchsichtig – verhalten sich zueinander wie These und Antithese.

In *M* dokumentiert Fritz Lang eine dramatische Veränderung in der materiellen Kultur der Neuzeit: die massenhafte Verwendung von Glas als Bau- und Werkstoff. Der Aufwand, den man in den 20er-Jahren betrieb, um Produkte aller Art mithilfe des «gläsernen Zauberschreins» an den Mann zu bringen, war enorm. Nichts wurde dem Zufall überlassen. Schaufenster-Lehr- und Handbücher sowie wissenschaftliche Publikationen zur Psychologie – «Psychotechnik» – des Schaufensters[10] schossen wie Pilze aus dem Boden. Auf Schaufensterwerbung spezialisierte Unternehmen boten ihre Dienste an *(Abb. 7)*. «Schaufenster-Psychologen» rechneten dem Leser vor, wie viele potentielle Kunden pro Tag ein Schaufenster in zentraler Lage passierten (bis zu 75 000 in

10 W. Blumenfeld: Zur Psychotechnik der Werbewirkung des Schaufensters, in: Praktische Psychologie (2), 1920, S. 81–90; Robert Schulhof: Die Psychologie des Schaufensters, in: Schaufenster und Dekoration, 2. Jg., 1929, S. 7; Heinrich Müller: Psychologisches von der Schaufensterreklame, in: Seidels-Reklame 1925, S. 260; Karl Marbe: Psychologie der Werbung, Stuttgart 1927, hier insbes.: S. 64–82.

Abb. 6
Antithese des Vorhangs. Filmstill aus Fritz Langs «M», 1931.

größeren Städten). Es galt, die Vorzüge durchsichtiger Räume konsequent zu nutzen und die Ware «ins rechte Licht zu rücken». Eine ausreichende Beleuchtung sei, heißt es in einem Ratgeber, «auch darum von großer Wichtigkeit, weil sonst die Schaufensterscheibe sehr leicht spiegeln könne. Das Erkennen der ausgestellten Gegenstände wird dadurch stark beeinträchtigt, wenn nicht ganz unmöglich gemacht.»[11] Andererseits durfte die Lichtquelle nicht so platziert sein, dass sie den Betrachter blendete. Das leitende Prinzip, der gemeinsame Nenner aller dieser Maßnahmen ist die Sichtbarkeit der Objekte. Alles musste klar, hell, mit einem Blick erfassbar sein, um die Aufmerksamkeit des eiligen Passanten zu gewinnen: «Vor allem gilt es, Sichtigkeit zu erzielen. – ‹Sichtigkeit›? Wir müssen jetzt einige Minuten wissenschaftlich werden. Sichtigkeit bedeutet gutes Sehen, leichtes Sehen. Es bedeutet, dass wir eine Sache plastisch klar und nicht

11 Ferdinand Putnoky: Die Technik der Schaufenster-Beleuchtung, Bd. I, Zürich 1926, S. 10.

verdüstert sehen. Es ist ein Wort, das in der Armee und Marine sehr viel, aber im Geschäft sehr wenig angewendet wird. Wir beginnen jetzt erst einzusehen, was es bedeutet.»[12]

Die Ergebnisse der mit deutscher Gründlichkeit ins Werk gesetzten Schaufenster-Offensive waren überwältigend. Keine Stadt der Welt, nicht einmal das aufstrebende New York, konnte es mit dem verschwenderisch illuminierten «gläsernen» Berlin aufnehmen. Fremde, die zum ersten Mal die Stadt an der Spree besuchten, trauten ihren Augen nicht und bestaunten fassungslos die «gleißenden Schaufensterlichter», wie geschaffen für «Lichtalkoholiker». «Der ganze Scharfsinn des Künstlers», schrieb Sergej Tretjakow 1931, «all der Erfindungsgeist des Technikers wird vom Unternehmer für die Schaufenster seines Warenhauses mobilisiert. Wer sehen möchte, wo die Kunst der Bourgeoisie noch lebt, kämpft und erfindet, der darf nicht ins Theater gehen oder in eine Kunstausstellung. Der muss sich die Warenhausschaufenster ansehen.»[13] Auch Joseph Roth sinnierte über die «Philosophie des Schaufensters», über die «unheimliche Macht eines zerbrechlichen Fensterglases» und schloss: «Zu den Materien, die diese Welt beherrschen, gehört das Glas, das die Menschen scheidet als solche, die *vor* und andere, die *hinter* den Fenstern leben.»[14]

Seine «Weltherrschaft» verdankte das Glas unter anderem der menschlichen Befähigung und Neigung, sinnliche Erfahrung in Gestalt metaphorischer Konzepte nicht nur zu nutzen, um die Welt besser zu verstehen, sondern auch, um sie zu verbessern oder – vorsichtiger ausgedrückt – um Leitbilder zu generieren, die Anlass zur Hoffnung auf eine bessere Welt geben. In Epochen, in denen es an einem universal verbindlichen Kanon religiöser oder weltanschaulicher Lehren fehlt, ist die Konsens stiftende Kraft inhaltlich indifferenter «ästhetischer Tugenden» von unschätzbarem Wert für alle, die von einer Überwindung der gesellschaftlichen Fragmentierung profitieren.

Der Aufstieg der Glas- und Sichtbarkeitsmetaphern im 20. Jahrhundert ist ohne die großen Sinn- und Identitätskrisen nach dem Ende des Ersten und des Zweiten Weltkriegs kaum zu verstehen. Wer etwa Walther Rathenaus 1919 erschienene Schrift *Der Neue Staat* zur Hand nimmt, dem wird sofort auffallen, dass der Autor

12 Herbert N. Casson: Schaufenster-Reklame, in: Herbert N. Casson/H. M. Geiger: Das Schaufenster-Lehrbuch, Berlin 1930, S. 7–95, hier: S. 67. Vgl. auch Blumenfeld: Zur Psychotechnik der Werbewirkung des Schaufensters, S. 87.

13 Sergej Tretjakow: Schaufensterreklame, in: Fritz Mierau (Hg.): Russen in Berlin. Literatur, Malerei, Theater, Film 1918–1933, 2. Aufl., Leipzig 1990, S. 540–544, hier: S. 542f.

14 Joseph Roth: Philosophie des Schaufensters (Vorwärts vom 3. März 1923), in: ders.: Der neue Tag. Unbekannte politische Arbeiten von 1919 bis 1927, Köln/Berlin 1970, S. 127f., hier: S. 128 (Hervorhebung im Original).

15 Walther Rathenau: Der Neue Staat, in: ders.: Gesammelte Schriften, Berlin 1925, S. 265–337, hier: S. 334.

Abb. 7
Psychotechnik des Schaufensters. Werbeanzeige der Wezel & Naumann A.G. Leipzig, 1929.

gerne und häufig Vokabeln benutzt, die sich dem Bildfeld «Sichtbarkeit» zurechnen lassen. Mehr Mitbestimmung müsse es in der Wirtschaft geben, fordert er, die erst dadurch «Durchsichtigkeit» erlange: «Wir werden euch eine Wirtschaft schaffen, die klar und durchsichtig ist wie Glas, die jedem Mitwirkenden die Mitbestimmung sichert, keinem einzigen versteckte und ungerechte Vorteile gestattet, den höchsten Wirkungsgrad der Arbeit sichert. Das ist die Neue Wirtschaft.»[15] Besonders deutlich tritt das Faible für Sichtbarkeitsmetaphern in den Diskussionen um eine Reform des Kapitalgesellschaftsrechts während und nach der Weltwirtschaftskrise zutage. Die involvierten Autoren forderten in Fachzeitschriften und in der Tagespresse vom Gesetzgeber, für «Klarheit im Aufbau» zu sorgen, «Unklarheiten» zu beseitigen, «den

lebensfähigen Trieben *Licht und Luft* [zu] schaffen», «die Möglichkeiten wie Sicherungen für die Konzernbildung in *einwandfreie, gesunde und klare* gesetzliche *Formen* zu fassen» usw. Ein Verfasser entwarf gar die komplette «Inneneinrichtung», das «Interieur» der nationalsozialistischen Kapitalgesellschaft und forderte einen «Neubau» mit «hellen lichten und weiten Räume», mit «Räumen, die frei sind von den staubbefangenen Gardinen des Liberalismus».[16]

In einer Zeit, in der «Sichtbarkeit» alles bedeutete, galt das Verborgene, das Unausgeleuchtete als eine unerträgliche Provokation. Mit dem Ideal visueller Zugänglichkeit waren Vorhänge und «staubbefangene Gardinen» nicht vereinbar. Damit gerieten auch alle die Institutionen der Moderne in Bedrängnis, die in dieser Hinsicht metaphorisch vorbelastet waren, wie Liberalismus und Parlamentarismus, Haftungsbeschränkung und Gewaltenteilung. Vor dem Hintergrund der ohnehin instabilen Lage nach 1918 (und erst recht nach 1929) und angesichts nicht zu leugnender objektiver Missstände wirkte der Sichtbarkeitsfetisch wie ein Brandbeschleuniger. So wurde das «Entschleiern», das Lüften des Vorhangs, zur fixen Idee einer ganzen Epoche und ausgerechnet die dunkelste aller politischen Bewegungen zum Heiland und Hohepriester einer neuen Zeit, weil sie die idealisierte Ersatz- und Entlastungshandlung in aller Konsequenz auszuführen versprach.

16 Originalzitate aus der gesellschaftsrechtlichen Aufsatz- und Kommentarliteratur der 30er-Jahre – Nachweise bei Daniel Damler: Konzern und Moderne. Die verbundene juristische Person in der visuellen Kultur 1880–1980, Frankfurt/M. 2016, S. 263f.

Bildnachweise: Abb. 1: aus: Jahrbuch der Berliner Museen (Bd. 39), 1997, S. 105. – Abb. 2 & 3: Filmstills aus: Fritz Lang: Das Testament des Dr. Mabuse, Spielfilm, Deutschland 1933. – Abb. 4: © Zürcher Hochschule der Künste / Museum für Gestaltung Zürich / Plakatsammlung / 64–1819. – Abb. 5 & 6: Filmstills aus: Fritz Lang: M, Spielfilm, Deutschland 1931. – Abb. 7: aus: Die Reklame 22 (1929).

Philipp Felsch

The Italian Job – Jagd nach der Wahrheit

Nietzsche, Colli, Montinari

Es gehört zur Natur eines philosophischen Klassikers, dass er immer wieder neu interpretiert werden muss. Im Fall von Nietzsche reichen die Revisionen aber weiter. Nicht nur die Bedeutung, sondern auch der Wortlaut seiner Philosophie ist umstritten, was dazu führt, dass neue Interpretationen nach neuen Editionen verlangen – und umgekehrt. Zuletzt haben der Basler Stroemfeld und der Göttinger Steidl Verlag je eine weitere Nietzsche-Ausgabe angekündigt. Jedes Wort, das der Philosoph auf Papier hinterlassen hat, ist längst transkribiert, historisch-kritisch kommentiert und mehrfach ediert worden. Und dennoch sind die Herausgeber der neuen Ausgaben der Meinung, der echte Nietzsche sei uns über hundert Jahre nach seinem Tod noch immer unbekannt.

Was den Verdacht nährt, bei ihrer Parallelaktion könne es sich um ein Symptom des Zeitgeistes handeln, ist die Tatsache, dass die Editionsprinzipien der beiden angekündigten Ausgaben nahezu identisch sind: Sowohl die auf zwanzig Bände angelegte Basler *Ausgabe letzter Hand* als auch die ähnlich umfassenden bis zu seinem Tod im Februar 2019 von Karl Lagerfeld für Steidl verantworteten *Werke letzter Hand* berücksichtigen nur die zu Nietzsches Lebzeiten, das heißt vor seinem geistigen Zusammenbruch, von ihm selbst autorisierten Werke. Der Nachlass, von dem die Nietzsche-Philologie seit mehr als einem Jahrhundert wie von einem Gespenst heimgesucht wird, bleibt dagegen ausgespart.

Ihre editionspolitischen Absichten haben die Herausgeber in präliminarischen, den eigentlichen Bänden wie Leuchtraketen vorausgeschickten Schriften eingehend dargelegt. Rüdiger Schmidt-Grépály, dem Gründer des Weimarer Nietzsche-Kollegs und Herausgeber der Lagerfeld-Ausgabe, zufolge geht es bei seiner Edition um nicht weniger, als eine historische Schuld abzugleichen. Es sei an der Zeit, einem Autor, der nicht nur mit seinen Verlegern um jedes Komma und jeden Seitenumbruch gerungen habe, sondern der sich in seinem letzten Buch *Ecce homo* überdies ausdrücklich als Autor und Werkschöpfer in Szene gesetzt habe, endlich «Gerechtigkeit widerfahren zu lassen», indem man ihm sein Werk «zurückgibt», anstatt es, wie die Verantwortlichen von Stroemfeld ergänzen, «zur Fußnote eines überwertigen Nachlasses werden zu lassen».[1]

Karl Marx hat geschrieben, alle wichtigen Begebenheiten der Weltgeschichte würden sich zweimal ereignen – «das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce».[2] In ihrem Tonfall erinnern die Herausgeber in der Tat an die Diskussionen der 1950er- und 1960er-Jahre, als sich herausgestellt hatte, dass die Schriften, die Nietzsches Schwester und das von ihr gegründete Weimarer Nietzsche-Archiv aus dem Nachlass herausgegeben und später den Nationalsozialisten angedient hatten, ausgewählt, verändert, ja zum Teil sogar willentlich entstellt worden waren. Allerdings sind diesmal weder die Manipulationen von Elisabeth Förster-Nietzsche noch Nietzsches Aneignung durch die Nazis das Problem. Ihre Gegner haben die Editoren in der jüngeren Vergangenheit ausgemacht. «Der ‹französische Nietzsche›, der uns in den letzten Jahrzehnten beschäftigt hat, angefangen mit Deleuze und Foucault, […] wäre folglich ein einziges Missverständnis?», fragt Schmidt-Grépály seinen Gesprächspartner Peter Sloterdijk in einem der präliminarischen Bände, der schon mit seinem Titel *Zur Rückkehr des Autors* verrät, wo die Herausgeber den Feind stehen sehen. Sloterdijks Antwort fällt entsprechend unmissverständlich aus: «Nichts könnte Nietzsche fremder sein als die diskurstheoretische Version des Historismus, die heute an den geisteswissenschaftlichen Fakultäten weltweit von gelehrten letzten Menschen betrieben wird.» Denn schließlich habe Nietzsche einen starken, ja geradezu heroischen Begriff von

1 Rüdiger Schmidt-Grépály (Hrsg.): Zur Rückkehr des Autors. Gespräche über das Werk Friedrich Nietzsches, Göttingen 2013, S. 14, S. 17, S. 20. Die Verlagsankündigung von Stroemfeld unter http://www.stroemfeld.de/de/buecher_A_659_1/.

2 Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Studienausgabe, Bd. 4, Frankfurt/M. 1990, S. 33.

Werk- und Autorschaft vertreten. Hinter der Liquidierung dieser Instanzen, wie sie in der Rede vom «Tod des Autors» zugleich behauptet und betrieben werde, vermutet Sloterdijk dagegen eine «Ideologie der Mediokrität», die ausgesprochen oder unausgesprochen auf die Behauptung hinauslaufe, dass Literatur und Sekundärliteratur dasselbe seien. In der Dekonstruktion von Subjekt und Geschichte, fügt Schmidt-Grépály hinzu, artikuliere sich die «Apologie des kapitalistischen Weltzustands».[3]

Spätestens seitdem die Gegenwartsdiagnostiker das sogenannte «postfaktische Zeitalter» ausgerufen haben, sind solche Abrechnungen mit der Postmoderne an der Tagesordnung. Was überrascht, ist, dass die Herausgeber weder Nietzsche selbst noch seine französischen Interpreten als Schuldige ausmachen. Verantwortlich für Nietzsches postmoderne Fehllektüre ist in ihren Augen die Nietzsche-Edition. «Wenn wir jetzt mit der neuen Werkausgabe den Versuch machen, Nietzsche als Autor und Werkschöpfer in Erinnerung zu rufen», sagt Sloterdijk, «dann liegt darin schon die Korrektur der selbstherrlich gewordenen Dekonstruktion. Man muss Nietzsche nur richtig edieren, schon zieht sich das Bild von selbst zurecht.»[4]

Der Vorwurf ist an die Adresse von Giorgio Colli und Mazzino Montinari gerichtet. Nachdem die Wahrheit über die Ausgaben des Nietzsche-Archivs ans Licht gekommen war, hatten die beiden Italiener in den 1960er-Jahren das Unternehmen in Angriff genommen, Nietzsches hinterlassene Schriften zum ersten Mal vollständig und in der Reihenfolge ihrer Entstehung zu edieren. Doch in ihrem Bestreben, einen authentischen Nietzsche zu rekonstruieren, erklärt Schmidt-Grépály, hätten sie den Philosophen «fast noch unkenntlicher gemacht». Und Sloterdijk geht weiter: Giorgio Colli sei der Ansicht gewesen, «Nietzsche habe alles gesagt, und von allem das Gegenteil». Doch damit offenbare der Italiener in Wahrheit nur die Grundsätze seiner eigenen Editionsphilosophie: «Er lässt seinen Autor alles Beliebige sagen und verzichtet scheinbar auf jede Ordnung der Aussagen. Mit dieser Betrachtungsweise fördert er eine Form der Nietzsche-Rezeption, die möglichweise genauso irreführend ist, wie es die Aneignung des inexistenten Hauptwerks durch eine imperialistische Parteiphilosophie war.»[5] Um diese Missbrauchsspirale zu durch-

3 Schmidt-Grépály: Zur Rückkehr des Autors, S. 46ff.

4 Ebd., S. 46.

5 Ebd., S. 55f.

brechen, wollen die Herausgeber mit ihren *Werken letzter Hand* unter den Spuk des Nachlasses daher endlich einen Schlussstrich ziehen.

Sloterdijks Behauptung, Giorgio Colli sei ein Verfechter postmoderner Beliebigkeit gewesen, zeigt, dass er ihn niemals gründlich gelesen hat. Seine Bemerkungen sind aber trotzdem bedenkenswert. Ist die Nietzsche-Rezeption nicht nur vor, sondern auch nach dem Krieg von der Nietzsche-Edition dominiert worden? Haben Colli und Montinari mit ihren herausgeberischen Entscheidungen eine ähnlich folgenreiche Rolle wie Elisabeth Förster-Nietzsche gespielt? Um diese Fragen zu beantworten, muss sich die Ideengeschichte dorthin vorwagen, wo das gefährliche Denken in den «Staub» philologischer «Quisquilien» (Nietzsche) übergeht, und sich den italienischen Grabungen zuwenden, auf denen der Turmbau des französischen Nietzsche beruht.

In der ehemaligen Zisterzienserabtei Royaumont fand im Juli 1964 ein Gipfeltreffen statt. 1963 hatten de Gaulle und Adenauer den Elysée-Vertrag unterzeichnet. Als fühlten sie sich den kulturpolitischen Absichtserklärungen des Freundschaftsabkommens verpflichtet, trafen sich im Jahr darauf die deutschen und französischen Nietzsche-Experten in dem nördlich von Paris gelegenen Tagungszentrum, um über die richtige Lesart von Nietzsche zu diskutieren.

Im Rückblick gilt Royaumont als eines der Ereignisse, mit denen die französische Postmoderne begonnen hat. Dass ihre Tagung einmal als Keimzelle eines neuen Zeitgeistes gelten würde, war für die Teilnehmer allerdings nicht abzusehen. Nietzsche selbst hatte zeit seines Lebens als «unzeitgemäßer» Denker gelten wollen. In den frühen 1960er-Jahren kam er diesem Ziel so nah wie lange nicht. Zwar hatte Georges Bataille ihn vom Vorwurf des Nationalsozialismus freigesprochen. Und zwar tauchte er bei Camus und Sartre als eine Art entfernter Vorläufer des Existentialismus auf. Doch das nächste große Ding war in Frankreich der Strukturalismus.[6] In Deutschland sah es für Nietzsche noch schlechter aus. In der DDR galt er mit Lukács offiziell als «Zerstörer der Vernunft» und «Wegbereiter des Faschismus». Und obwohl Martin Heidegger 1961 seine voluminöse Nietzsche-Stu-

6 Vgl. François Dosse: Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1, Frankfurt/M. 1996, S. 296ff.

die publizierte, hatte sein Renommee auch in der Bundesrepublik einen historischen Tiefstand erreicht. Darf man den Zeitdiagnostikern glauben, dann hatte Nietzsche sein Stammpublikum, die sogenannte «Jugend», verloren.[7] Die «skeptische Generation» wusste mit seinem Pathos nichts mehr anzufangen. Noch 1968 schrieb Jürgen Habermas nicht ohne eine gewisse Erleichterung, von Nietzsche gehe «nichts Ansteckendes» mehr aus.[8]

Es passt ins Bild, dass es sich bei der Mehrzahl der Vortragenden in Royaumont um Nietzsche-Veteranen aus der Zeit des Weltbürgerkriegs handelte. So wie Boris de Schlözer zum Beispiel, den dreiundachtzigjährigen Nachfahren des russischen Zweigs einer deutschen Adelsfamilie, der über die Verklärung des Bösen bei Nietzsche und Dostojewski sprach. Oder so wie Karl Löwith, der die deutsche Nietzsche-Begeisterung der ersten Jahrhunderthälfte wie kein anderer zu repräsentieren vermochte, denn schließlich hatte er sie in all ihren entscheidenden Phasen persönlich miterlebt: Von der Jugendbewegung über das Studium bei Heidegger bis zu dem Tag, an dem die nationalsozialistischen Rassengesetze seine akademische Karriere zerstörten, war Nietzsche der Leitstern seiner radikalen Denkbewegungen gewesen. Ohne diesen «letzten deutschen Philosophen» lasse sich die «deutsche Entwicklung» nicht verstehen, hat Löwith später in seiner im japanischen Exil verfassten Autobiografie geschrieben – nicht ohne freimütig hinzuzufügen, er selbst habe, anstatt es besser zu wissen, «mitdestruiert».[9] Das erinnert an den Gestus, mit dem sich manche Geisteswissenschaftler heute nicht ohne eine gewisse Zerknirschung zu ihrer postmodernen Vergangenheit bekennen – auch wenn ein dreiviertel Jahrhundert später aus der «Destruktion» die «Dekonstruktion» geworden ist.

In Royaumont hatte sich der Avantgardist in einen weißhaarigen Stoiker verwandelt, den an Nietzsche nicht mehr die Theorie des Willens zur Macht, sondern der Gedanke der ewigen Wiederkehr faszinierte. Löwith plädierte dafür, aus der fatalen Bewegung der Moderne auszusteigen und zu einer antiken Gelassenheit zurückzufinden, die den Menschen als Teil des ewig unveränderlichen Kosmos ansah.[10]

Nichts hätte den französischen Jung-Nietzscheanern, die die

7 So etwa Edgar Salin: Der Fall Nietzsche, in: Merkur, Nr. 112, (1957), S. 573.

8 Jürgen Habermas: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt/M. 1968, S. 237.

9 Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Frankfurt/M., S. 6, S. 137.

10 Vgl. ebd., S. 79, sowie, ausführlicher, Löwiths in Royaumont gehaltenen Vortrag: Nietzsches Versuch zur Wiedergewinnung der Welt, in: 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, hg.v. Alfredo Guzzoni, Frankfurt/M. 1991, S. 89–102. Auf die Widersprüche zwischen Löwiths kosmologischer und ethischer Auslegung der ewigen Wiederkehr verweist Urs Marti: «Der große Pöbel- und Sklavenaufstand». Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993, S. 277.

andere Hälfte der Konferenzteilnehmer in Royaumont ausmachten, ferner liegen können als dieser vornehm distanzierte Konservatismus. Während Löwith die Bilanz einer epochalen Ernüchterung präsentierte, spielten sie bereits die Motive einer kommenden Philosophie der Überschreitung durch. Für Gilles Deleuze, Attaché de recherches am Centre national de la recherche scientifique und Veranstalter des Colloquiums, bedeutete die ewige Wiederkehr keineswegs eine Rückkehr zur Kontemplation des immer gleichen Kosmos. Stattdessen betrachtete er sie als ein Prinzip, das garantierte, dass die Welt niemals mit sich identisch blieb.[11]

Zu den jungen Franzosen gehörte auch Michel Foucault, dessen Vortrag über «Nietzsche, Freud, Marx» als einziger von allen Beiträgen bis heute gelesen wird. Das dürfte unter anderem daran liegen, dass Foucault eine Beobachterperspektive zweiter Ordnung einnahm. Anstatt den Interpretationen der Nietzsche-Exegeten nämlich eine weitere hinzuzufügen, machte er die Interpretation als solche zu seinem Gegenstand. Bis ins 19. Jahrhundert, so Foucaults These, seien die Verfahren der Textexegese durch die regulative Idee einer authentischen Quelle begrenzt gewesen. Erst Nietzsche (und Marx und Freud) hätten der Hermeneutik mit ihren Schriften diesen beruhigenden Boden entzogen. Indem er die Idee des Urtextes durch einen Abgrund ineinander geschachtelter Auslegungen ersetzte, habe insbesondere Nietzsche das Geschäft der Interpretation für seine Nachfolger zu einer unendlichen, durch keine ursprüngliche Wahrheit mehr gedeckten Aufgabe gemacht.[12]

Es ist Zeit, endlich zu meinen beiden Protagonisten zu kommen. Das Problem ist: Weder Giorgio Colli noch Mazzino Montinari haben in Royaumont irgendwelche nennenswerten Spuren hinterlassen. Sicher, Montinari steuerte einen kurzen, sachlich gehaltenen Vortrag bei. Aber sonst ist von ihnen in den Diskussionsprotokollen keine Rückfrage, keine Hypothese, keine noch so geringfügige Bemerkung überliefert. Dabei hätten sie sich spätestens nach Foucaults Vortrag über die unreglementierte Interpretation eigentlich unbedingt zu Wort melden müssen. Doch wie ihre im Vorfeld der Konferenz geschriebenen Briefe verraten, fühlten sie sich unter den Nietzsche-Experten fehl am Platz. Giorgio Colli, der mit Mitte vierzig als Lehrbeauftragter an der Uni-

11 Gilles Deleuze: Schlußfolgerungen über den Willen zur Macht und die ewige Wiederkunft, in: ders.: Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974, Frankfurt/M. 2003, S. 180f.

12 Michel Foucault: Nietzsche, Freud, Marx, in: ders.: Schriften. Dits et Écrits, Bd. 1, Frankfurt/M. 2001, S. 732, S. 740.

versität Pisa antike Philosophie unterrichtete, waren akademische Veranstaltungen per se zuwider. Und Mazzino Montinari, der sich in seiner Zeit als Funktionär der Kommunistischen Partei Italiens daran gewöhnt hatte, die Welt in Freunde und Feinde einzuteilen, befürchtete, die «hohen Tiere der westlichen Nietzscheologie» hätten den Plan, an ihnen ein Exempel zu statuieren.[13] Schon im Bus, der sie von Paris nach Royaumont brachte, hatten sie gehört, wie sich ein französischer Professor ungläubig bei einem italienischen Kollegen erkundigte, wer die beiden unbekannten Italiener seien, deren Namen im Programm auftauchten.[14] Sie gehörten in keines der beiden auf der Konferenz vertretenen Lager. Sie hatten keine eigene Nietzsche-Lesart anzubieten. In den Kaffeepausen standen sie sicher oft allein herum. Wenn die Koryphäen sie trotzdem mit Interesse beäugten, lag das daran, dass der deutsch-französische Gedankenaustausch mit einer Hypothek belastet war: Seit Karl Schlechta und Richard Roos in den späten 1950er-Jahren publik gemacht hatten, dass die Editionen des Weimarer Nietzsche-Archivs philologisch nicht haltbar waren, verfügte die westliche Nietzscheologie über keine gesicherte Textgrundlage mehr.[15] Und ausgerechnet die beiden Italiener, die weder akademische Titel noch einschlägige Publikationen vorzuweisen hatten, waren nach Royaumont gekommen, um ihre neue kritische Gesamtausgabe vorzustellen.

Die Reaktionen der Philosophen auf den Enthüllungsskandal waren in der Mehrzahl beschwichtigend gewesen. Heidegger, noch vor Karl Löwith *die* Nietzsche-Autorität in Deutschland, hatte erklärt, das von Elisabeth Förster-Nietzsche aus dem Nachlass kompilierte Hauptwerk *Der Wille zur Macht* bleibe nach wie vor die für ihn maßgebliche Referenz.[16] Auch Schlechta selbst hatte sich gegen eine neue Ausgabe ausgesprochen, da er der Meinung war, dass der Nachlass keinen relevanten Gedanken enthalte, der nicht auch in den von Nietzsche zu Lebzeiten publizierten Schriften zu finden sei.[17] Überdies erschien die Forderung nach einer neuen Edition den meisten Beteiligten sowieso rein hypothetisch, da, wie Rudolf Pannwitz 1957 im *Merkur* geschrieben hatte, Nietzsches Nachlass «in der Ostzone», also in der DDR, dem Zugriff aller wohlmeinenden Nietzsche-Freunde bis auf Weiteres entzogen sei.[18]

13 Mazzino Montinari an Giorgio Colli am 17.8.1963, zit. nach Giuliano Campioni: Leggere Nietzsche. Alle origini dell' edizione Colli – Montinari, Pisa 1992, S. 280. Zu Montinaris Befürchtungen vgl. ders., «Die Kunst, gut zu lesen». Mazzino Montinari und das Handwerk des Philologen, in: Nietzsche-Studien, 18 (1989), S. LIf.

14 Vgl. ebd., S. LIV.

15 Vgl. David Marc Hoffmann: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Chronik, Studien und Dokumente, Berlin 1991, S. 122ff.

16 Martin Heidegger: Nietzsche, Bd. 1, Pfullingen 1961, S. 17. Vgl. Richard Roos: Règles pour une lecture philologique de Nietzsche, in: Nietzsche aujourd'hui, Bd. 2, hg.v. Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Paris 1973, S. 292.

17 Karl Schlechta: Philologischer Nachbericht, in: Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, Bd. 3, hg.v. Karl Schlechta, München 1956, S. 1403f.

18 Rudolf Pannwitz: Nietzsche-Philologie? in: Merkur, Nr. 117 (1957), S. 1084.

19 Zum Schicksal des Nietz-

Soweit ich weiß, war Montinari der einzige Konferenzteilnehmer, der aus der «Ostzone» anreiste. Als ihn die Einladung von Deleuze erreichte, stand er im Begriff, seinen Wohnsitz nach Weimar zu verlegen. Wer damals aus der Toskana in die DDR übersiedelte, musste gute Gründe haben. In Montinaris Fall datieren diese Gründe auf einen Apriltag des Jahres 1961 zurück. Während unter manchen westdeutschen Nietzscheanern noch immer das Gerücht kursierte, Nietzsches Nachlass sei 1945 auf einen sowjetischen LKW verladen worden und in Moskauer Katakomben gelandet, hatte Montinari, der aus seiner Zeit als kommunistischer Parteifunktionär noch über gute Kontakte in die DDR verfügte, an diesem Tag – vier Monate vor Bau der Berliner Mauer – das Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar betreten und zum ersten Mal Nietzsches Handschriften eingesehen.[19] Ist es übertrieben, zu behaupten, dass er sich von diesem Erlebnis nie wieder erholen sollte? «Diese Reise nach Weimar ist das wichtigste Ereignis meines Lebens», schrieb er wenige Tage später an Colli. «Ich war auf eine ganz eigene, nicht mitteilbare Weise bewegt, als ich […] ein Manuskript Nietzsches in Händen hielt.»[20]

Nietzsche selbst war aus Thüringen über Zwischenstationen in der Schweiz und in Frankreich nach Italien geflüchtet. Im Bann von Nietzsches Handschriften ging Montinari den umgekehrten Weg. Eigentlich hatte er in Weimar nur die Textgrundlage für eine geplante italienische Übersetzung überprüfen wollen. Doch nach seiner Rückkehr entschieden er und Colli, eine neue deutsche Gesamtausgabe von Nietzsches veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften zu edieren. Während Colli seine publizistischen Kontakte nutzte, um Geldgeber und Verleger aufzutreiben, übernahm es Montinari, vor Ort in Weimar Nietzsches kompletten Nachlass in chronologischer Reihenfolge zu entziffern – eine Aufgabe, die ihn bis 1970 beschäftigen sollte. «Er ist wohl der einzige unter den Lebenden», schrieb Frank Schirrmacher in der FAZ, «der jede hinterlassene Zeile, jeden bewahrten Brief im Original gelesen hat.»[21]

Woher diese minutiöse Hingabe an das Werk eines nach wie vor inkriminierten Philosophen? War die Philologie für Montinari eine geistige Askese-Übung? Stellte sie den Fluchtpunkt seiner ideologischen Ernüchterung dar? In Montinaris Briefen an

sche-Nachlasses nach 1945 vgl. Manfred Riedel: Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama, Leipzig 1997.

20 Montinari an Colli am 8.4.1961, zit. nach Giuliano Campioni: Mazzino Montinari in den Jahren von 1943 bis 1963, in: Nietzsche-Studien, 17 (1988), S. XVf. Von einem ähnlichen Initiationserlebnis – der «Erfahrung des Ausnahmezustands» im Angesicht von Kafkas Oktavheften – berichtet der Kafka-Philologe Gerhard Neumann: Selbstversuch, Freiburg/Br. 2018, S. 33.

21 Frank Schirrmacher: Nietzsches Wiederkehr, in: FAZ, 19.9.1986.

22 «Bericht des GI ‹Gießhübler›

(Tonbandaufnahme) v. 19.1.1966». MfS Erfurt, 542/78, A. Archiv des Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR.

23 Giorgio an Anna Maria Colli am 14.9.1962. Lascito Giorgio Colli, Archivio della Fondazine Arnoldo e Alberto Mondadori, 04/042.

24 Montinari an Colli am 14.3.1964, zit. nach Campioni: Leggere Nietzsche, S. 296.

25 Zit. nach Campioni: «Die Kunst, gut zu lesen», S. XVIII. Hier auch zu Montinaris Philologen-Ethos.

26 Montinari an Colli am 9.5.1962 und am 22.8.1963 sowie an den Nietzsche-Forscher Erich Friedrich Podach am 27.10.1963. Lascito Colli, 34/185.003, 35/190. Fondazione Mondadori. Der Brief vom 22.8.1963 zit. nach Campioni: Leggere Nietzsche, S. 281. Vgl. auch Wolfram Groddeck: Nietzsche lesen, in: Nietzscheforschung, 25 (2018), S. 31–40.

Colli lässt sich die allmähliche Verwandlung eines linken Intellektuellen in einen Philologen verfolgen – wobei aus den Berichten der Stasi, die Montinari seit Mitte der 1960er-Jahre observierte, hervorgeht, dass er niemals aufhörte, sich als Kommunist zu sehen. Er besucht die Mai-Paraden. Er liest das *Neue Deutschland*. Er taucht «aus wirklichem Interesse» bei örtlichen Parteiversammlungen auf. «Aller Luxus fließt an ihm ab», berichtet IM Gießhübler, ein ebenfalls im Archiv beschäftigter Fontane-Spezialist, «er will nur arbeiten.» Und was noch besser ist: «Montinari stellt nicht dar, er ediert nur, […] und er ist sehr glücklich, daß er in Weimar die besten Möglichkeiten dazu hat, die durch die sozialistische Kulturpolitik der DDR geschaffen wurden.»[22]

Wenn Weimar für Montinari mit der Zeit tatsächlich zu einer neuen Heimat wurde, lag das aber nicht nur an der progressiven sozialistischen Kulturpolitik. Im Gegenteil: Die Stadt erschien ihm, schrieb er Colli, wie «aus der Zeit» gefallen».[23] «Wie kann es sein», wunderte er sich 1964, «daß ich diese Stille und diese Einsamkeit so nötig habe?»[24] Inmitten der kulturellen und politischen Beschleunigung der 1960er-Jahre ermöglichte die «Stille» von Weimar überhaupt erst den langen Atem für das Entzifferungsprojekt. Eine einzige Seite aus Nietzsches Notizbüchern zu transkribieren, konnte Tage dauern. Wenn das Archiv geschlossen hatte, versenkte sich Montinari als Autodidakt in die theoretischen und technischen Details der Editionsphilologie. Durch den Abgleich der veröffentlichten mit den unveröffentlichten Varianten gelangte er zu der Überzeugung, dass «kein Bild, kein Wort, nicht einmal ein Interpunktionszeichen anstelle eines anderen» in Nietzsches Texten beliebig sei.[25] Er befinde sich, schrieb er Colli, «auf der Suche nach dem echten Nietzsche». Er wolle «ein auf Tatsachen begründetes, die Streitigkeiten der Anti- und Pronietzscheaner […] ignorierendes, […] Urteil» gewinnen. Ihn treibe eine von Nietzsche selbst inspirierte «wütende Leidenschaft für die Wahrheit» an.[26]

Mit diesem Pathos – und voller Misstrauen gegenüber den interpretationsfreudigen Philosophen – fuhren Colli und Montinari 1964 nach Royaumont. Es sei «zum Opfer einer Massenvergewaltigung durch nicht weniger als drei Armeen von Interpreten» geworden, hat Susan Sontag in ihrem im selben Jahr publizierten

Essay «Against Interpretation» über das Werk von Franz Kafka gesagt.[27] Colli und Montinari neigten nicht zu drastischen Formulierungen. Doch in der Sache – und in Bezug auf Nietzsche – vertraten sie eine ähnliche Position. Giorgio Colli war der Meinung, bei Nietzsche gebe es sowieso nichts zu interpretieren.[28] Zumindest bevor keine philologisch einwandfreie Edition existiere, wagte Montinari den «westlichen Nietzscheologen» in seinem Vortrag ans Herz zu legen, sei es am besten, mit weiteren Interpretationen vorsichtig zu sein.[29]

Zu diesem Zeitpunkt hatte Michel Foucault in seinem Referat über «Nietzsche, Marx, Freud» allerdings schon zur wilden Exegese aufgerufen. Wenn nämlich kein verbindliches Fundament in Form eines Urtextes mehr existierte, dann blieb keine Alternative, als sich in immer neuen Lesarten zu ergehen. «Die einzige Anerkennung, die man einem Denken wie dem Nietzsches bezeugen kann, besteht darin, daß man es benutzt, verzerrt, mißhandelt und zum Schreien bringt», fügte Foucault einige Jahre später hinzu. «Ob einem die Kommentatoren Treue bestätigen oder nicht, ist völlig uninteressant.»[30]

Hier hört man den Sound der französischen Theorie, deren globaler Erfolgsgeschichte der Autor Nietzsche seine bis heute anhaltende Renaissance verdankt. Den Absichten Collis und Montinaris könnte nichts fremder als dieser französische Nietzsche sein. Mit ihrer Suche nach dem Urtext, ihrem Glauben an die Wahrheit und ihrer philologischen Akribie wirken sie neben Foucault und Deleuze wie Figuren aus dem 19. Jahrhundert. Wie kommt Peter Sloterdijk dazu, die beiden Italiener als Vorreiter postmoderner Beliebigkeit zu bezeichnen? Stellte ihre Philosophie nicht die Negation von allem, was die Franzosen an Nietzsche interessierte, dar? Ragt ihr Editionsprojekt nicht wie ein Atavismus in die Theorielandschaft des späten 20. Jahrhunderts hinein?

Wahr ist, dass die Reise nach Royaumont nicht das Fiasko wurde, das Colli und Montinari befürchtet hatten. Zwar gelang es ihnen nicht, ein Moratorium der Interpretation durchzusetzen. Dafür bot Karl Löwith an, ihnen bei der Suche nach einem deutschen Verlag zu helfen. Und Deleuze und Foucault sagten ihre

27 Susan Sontag: Gegen Interpretation, in: dies: Kunst und Antikunst, München 1980, S. 13.

28 Vgl. Giorgio Colli: Nach Nietzsche, Frankfurt/M. 1980, S. 27.

29 Vgl. Giorgio Colli und Mazzino Montinari: État des textes de Nietzsche, in: Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Nr. 6, Paris 1967, S. 128.

30 Michel Foucault: Räderwerke des Überwachens und Strafens, in: ders.: Mikrophysik der Macht, Berlin 1976, S. 47.

Mitarbeit als Co-Herausgeber der bei Gallimard geplanten französischen Ausgabe zu.

In seinem ersten Brief aus Weimar hatte Montinari an Colli geschrieben, sie hätten die Chance, Nietzsche «gewissenhaft, neu, endgültig» zu edieren.[31] Zumindest was die Endgültigkeit angeht, erwies sich diese Hoffnung als Fehleinschätzung. Die Entscheidung, Nietzsches Nachlass vollständig, in chronologischer Reihenfolge und nach Möglichkeit ohne herausgeberische Eingriffe zu veröffentlichen, entpuppte sich nämlich schon bald als Prinzip permanenter Unruhe, das eine Kaskade von Einschränkungen, Polemiken und Überbietungen nach sich zog. Wegen des besonderen Charakters von Nietzsches Notizbüchern hatten Colli und Montinari schon in ihrer ersten Klarstellung für den Leiter der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten in Weimar von 1962 vor allem darauf eingehen müssen, was alles *nicht* in ihre Edition aufgenommen werden sollte: «Aus unserer Ausgabe wird alles ausgeschlossen bleiben, was man nicht als Nietzsches eigenen Ausdruck ansehen kann (d.h. insofern es nichts über sein Denken und seine Persönlichkeit aussagt) und was als bloße Wiederholung betrachtet werden kann. Es werden folglich persönliche Notizen und Anmerkungen von nur äußerem und zufälligem Inhalt (z.B. Andeutungen finanzieller Fragen, wie Zahlungen, Rechnungen, Voranschläge, Notizen über die zeitliche Ansetzung von Vorlesungen, Fahrpläne und Gasthöfe u.s.w.) beiseite gelassen; desgleichen die Paraphrasen und die Auszüge aus Büchern anderer Autoren.»[32]

In nahezu unveränderter Form taucht dieser Passus 1967 im ersten, von Deleuze und Foucault co-edierten Band der französischen Gesamtausgabe auf, der Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* nebst den während der Konzeption und Niederschrift dieses Buches entstandenen nachgelassenen Fragmenten enthielt.[33] Zwei Jahre später – in der Zwischenzeit hatte er sich von der Herausgeberschaft zurückgezogen – ging Foucault in seinem berühmten, vor der Société française de philosophie gehaltenen Vortrag «Was ist ein Autor?» daran, die Kategorien von Autorschaft und Werk zu dekonstruieren: «Wenn man zum Beispiel daran geht, die Werke Nietzsches zu veröffentlichen, wo soll man Halt machen?» fragt Foucault da. «Man soll alles veröffentlichen, gewiss, aber

31 Montinari an Colli am 8.4.1961, zit. nach Campioni: Montinari in den Jahren von 1943 bis 1963, S. XVI.

32 Montinari an Helmut Holtzhauer am 10.10.1962. Lascito Colli, 34/185.003. Fondazione Mondadori.

33 Vgl. Note Justificative. Principe des éditeurs, in: Friedrich Nietzsche: Le Gai Savoir. Fragments posthumes 1881–1882, Paris 1967, S. 294.

was heißt dieses ‹alles›? Alles, was Nietzsche selbst veröffentlicht hat, einverstanden. Die Entwürfe seiner Werke? Zweifellos. Die geplanten Aphorismen? Ja. Ebenso die Streichungen, die Randbemerkungen in den Notizbüchern? Ja. Aber wenn man in einem Notizbuch voller Aphorismen einen bibliographischen Nachweis, einen Hinweis auf eine Verabredung, eine Adresse oder einen Wäschereizettel findet: Werk oder nicht Werk? […] Die Theorie des Werks existiert nicht, und denen, die naiv daran gehen, Werke herauszugeben, fehlt eine solche Theorie, und ihre empirische Arbeit kommt rasch zum Erliegen.»[34]

Das war unmissverständlich an die Adresse von Colli und Montinari gerichtet. Doch war deren Arbeit nie zum Erliegen gekommen. Montinari, der in der Zwischenzeit eine Mitarbeiterin aus dem Archiv geheiratet und vier Kinder bekommen hatte, hielt sich nach wie vor in seiner Zeitkapsel in Weimar auf. Das Jahr 1968 hatte er damit verbracht, Nietzsches *Zarathustra* zu kommentieren. Allerdings war der Fortgang der Edition in den späten 1960er-Jahren durch Differenzen mit Gallimard über Lieferungen und Zahlungen gefährdet, auf die Foucault in seinem letzten Satz beinah gehässig anzuspielen scheint.[35]

Auch Jacques Derrida ließ es sich nicht nehmen, Colli und Montinari zu attackieren, als er auf der zweiten großen französischen Nietzsche-Konferenz, die 1972 in Cerisy-la-Salle in der Normandie stattfand, das im ersten Band der Gallimard-Ausgabe enthaltene Fragment «ich habe meinen Regenschirm vergessen» durch die Mangel einer dekonstruktiven Lektüre drehte, die kein gutes Haar an den editorischen Entscheidungen der Herausgeber ließ.[36] Der Derrida-Schüler Bernard Pautrat ging in Cerisy sogar zu einem Generalangriff auf die Edition von Colli und Montinari über, als er erklärte, die von ihnen praktizierte Philologie sei eine «Polizei-Maschine», die – flankiert von den Schwesterdisziplinen Psychiatrie und Pädagogik – eine einzige Funktion besitze: nämlich die Macht der Norm zu garantieren.[37]

Doch wofür plädierten diese Kritiker der Nietzsche-Ausgabe, wenn nicht dafür, deren Prinzipien zu überbieten? Als Strategie der Sinnstiftung hatte die Interpretation inzwischen auch bei den französischen Philosophen einen schlechten Ruf.[38] Egal ob Derridas zehnseitiger Kommentar zu Nietzsches vergessenem Regen-

34 Michel Foucault: Was ist ein Autor?, in: ders.: Schriften zur Literatur, Frankfurt a.M. 2003, S. 240. Foucaults Ausstieg aus dem Editionsprojekt kommentiert der verantwortliche Gallimard-Lektor Dionys Mascolo in einem Brief an Giorgio Colli vom 1.4.1968. Lascito Colli, 29/069. Fondazione Mondadori.

35 Die Probleme mit der französischen Edition gehen aus dem Briefwechsel zwischen Colli und Mascolo hervor: Lascito Colli, 29/069. Fondazione Mondadori.

36 Jacques Derrida: Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Nietzsche aus Frankreich, hg.v. Werner Hamacher, Frankfurt/M. 1986, S. 212f., vgl. S. 218.

37 Roos: Règles, S. 321ff.

schirm, Roland Barthes zweijährige Lektüre einer Balzac-Novelle oder Foucaults archivgesättigte «mikrophysikalische» Untersuchungen: Immer stößt man auf den gleichen Gestus des *close reading*, der Buchstabentreue, der Intensivierung philologischer Genauigkeit und des Aufschubs der Interpretation. Das gilt auch für die diplomatischen Editionen von Nietzsches Notizbüchern, deren Herausgeber, auf Stroemfelds Hölderlin-Ausgabe und weitere editionsphilologische Impulse aus den 1970er- und 1980er-Jahren reagierend, den Anspruch erheben, Collis und Montinaris Prinzipien zum ersten Mal vollständig zu realisieren.[39]

Mithilfe dieser diplomatischen Editionen ist es inzwischen auch möglich, die Version von Colli und Montinari mit den Originalmanuskripten zu vergleichen. Dabei stellt sich heraus, dass die giftige Polemik der Franzosen durchaus einen wahren Kern enthielt. Um aus dem Chaos von Nietzsches Notizen einen linearen Text zu generieren, sahen sich die italienischen Herausgeber tatsächlich zu Eingriffen gezwungen, deren Willkür zum Teil erstaunlich ist.[40]

Es ist viel über die «Ironie» und die «paradoxe Logik» geschrieben worden, die darin liege, dass ausgerechnet Nietzsche, der bis zu seinem geistigen Zusammenbruch nie aufhörte, sich an den verhassten Philologen abzuarbeiten, zum Gegenstand einer derart exzessiven Philologie geworden ist.[41] Doch für jede Ermutigung zur willkürlichen Auslegung und für jede Schmähredе gegen die Skrupel der Gelehrten findet sich bei Nietzsche ein Lob auf die «Ameisenarbeit» der Philologen und auf ihre Fähigkeit, dem Drang zu vorschnellen Interpretationen zu wiederstehen.[42] Und mindestens genauso wie den Verlust des Glaubens an den Urtext hat er diese Tugenden an seine französischen Leser aus dem späten 20. Jahrhundert weitergereicht.

Wie Roland Barthes in seinem gleichnamigen Aufsatz insinuiert, war der «Tod des Autors» ein theologisches Ereignis. Seine Liquidierung buchstabierte lediglich eine der Konsequenzen des von Nietzsche diagnostizierten Todes Gottes aus.[43] Mit gleichem Recht könnte man aber auch von einem philologischen Vorfall sprechen. Schon das 19. Jahrhundert hatte nämlich den Tod eines prominenten Autors zu beklagen – und schuld war die deutsche Altphilologie. In seinen *Prolegomena ad Homerum* hatte der Göttin-

38 Vgl. Hendrik Birus: «Wir Philologen» … Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Revue Internationale de Philosophie, 38 (1984) 4, S. 373–395.

39 Vgl. etwa Beat Röllin und René Stockmar: Nietzsche lesen mit KGW IX, in: Text/Kritik: Nietzsche und Adorno, hg.v. Martin Endres u.a., Berlin 2017, S. 3. Zusammen mit dem Direktor des Goethe- und Schiller-Archivs Karl-Heinz Hahn gab Montinari gegen Ende seines Lebens selbst einen ersten Faksimile-Nietzsche heraus: Ecce homo. Faksimileausgabe des Druckmanuskripts, Leipzig 1985. Es handelt sich um die erste und letzte Ausgabe eines Werkes von Nietzsche, die jemals in der DDR erschienen ist.

40 Die Kenntnis einiger eindrücklicher Stellen verdanke ich Claudia Lieb.

41 Ludger Lütkehaus: «Ich schreibe wie ein Schwein». Die neue Nietzsche-Gesamtausgabe lässt den großen Stilisten aussehen wie einen Kritzler, in: Die Zeit, 5.1.2006.

42 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente [März 1875], KSA, Bd. 8, S. 32. Ein besonders emphatisches Lob der Philologie in Der Antichrist, KSA, Bd. 6, S. 233.

43 Roland Barthes: Der Tod des Autors, in: Texte zur Theorie der Autorschaft, hg.v. Fotis Jannidis u.a., Stuttgart 2000, S. 190. Vgl. Heinrich Detering: Die Tode Nietzsches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne, in: Merkur, Nr. 594/95 (1998), S. 876–889.

ger Professor Friedrich August Wolf die Mittel der philologischen Textkritik benutzt, um nachzuweisen, dass es sich bei Homer nicht um einen real existierenden Epiker, sondern um einen mythischen Namen handelte, der auf einen mündlichen Traditionszusammenhang verwies. Dem Altphilologen Nietzsche gebührt das Verdienst, die von Wolf perfektionierte Methode aus ihrem engen disziplinären Kontext gelöst und zur Waffe einer neuartigen Kulturkritik umfunktioniert zu haben, die die transzendenten Signifikate der christlich-sokratischen Kultur auseinandernahm.[44] Daher müssen Nietzsches französische Leser nicht nur als Vollstrecker seiner Diagnose vom Tod Gottes betrachtet werden, sondern auch als Erben seiner «Zukunftsphilologie».[45] Und daher darf man auch die Nietzsche-Herausgeber Colli und Montinari nicht als Unzeitgemäße missverstehen. Im Gegenteil: Die Debatte um den Tod des Autors liest sich zumindest teilweise wie ein Kommentar zu ihrem Editionsprojekt. Mit ihrer Überzeugung, das Philologische sei politisch, mit ihrer Auratisierung des Textes und ihrem «Buchstabengehorsam» gehören sie zu den vergessenen Schlüsselfiguren einer Epoche, deren mikroskopische Obsessionen uns heute, im postfaktischen Zeitalter, fremd geworden sind.[46]

Dass sie trotz aller Anfeindungen vonseiten der französischen Philosophen im Zeitgeist angekommen waren, wurde den beiden italienischen Herausgebern im Lauf der 1970er-Jahre selber klar. Der neuen Nietzsche-Begeisterung der Dekade standen sie skeptisch gegenüber. «Man kann heute sagen», schrieb Montinari, nachdem er während der «autonomen» Unruhen von 1977 an den Mauern der Universität Florenz auf Zarathustra-Graffitis gestoßen war, «man kann heute sagen, dass sich um Nietzsche ein neuer Mythos bildet, […] der Elemente der konservativen Ideologie mit solchen […] der linken Theorie zusammenwirft: Carl Schmitt und Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Ernst Jünger […], Karl Marx und Martin Heidegger und allenthalben eben – Nietzsche. […] Zu dieser Wiederkehr Nietzsches [hat] unsere Ausgabe wesentlich beigetragen.»[47]

44 Für den Stellenwert von Wolfs Prolegomena innerhalb der Altphilologie des 19. Jahrhunderts vgl. Anthony Grafton: Prolegomena to Friedrich August Wolf, in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 44 (1981), S. 101–129. Für Nietzsches Verhältnis zu Wolf vgl. Friedrich Nietzsche: Homer und die klassische Philologie, Basel 1869.

45 So die prophetische Bezeichnung, die Nietzsches Gegenspieler Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff für dessen Unternehmen fand.

46 Friedrich Kittler: Wie man abschafft, wovon man spricht. Der Autor von ‹Ecce homo›, in: Literaturmagazin, Nr. 12, Reinbek 1980, S. 168.

47 Mazzino Montinari: Erinnerung an Giorgio Colli, in: Giorgio Colli: Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken, Frankfurt/M. 1982, S. 170.

Friedrich Wilhelm Graf

Aufklärung, alteuropäisch

Wie Jürgen Habermas der Religion begegnet

Abb. 1
Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland: Im Dezember 2012 bekam der Sozialphilosoph Jürgen Habermas, Jahrgang 1929, in Düsseldorf den Heinrich-Heine-Preis verliehen.

Jürgen Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie. Zwei Bände. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp Verlag 2019, 1752 S.

Gewiss ist es wenig seriös, sich nach nur einmaliger Lektüre der gut 1750 Druckseiten von Jürgen Habermas' Spätwerk gleich an den Laptop zu setzen. Aber die *Zeitschrift für Ideengeschichte* hat den einflussreichsten, oft argumentativ prägnantesten «öffentlichen Intellektuellen» der Bundesrepublik und weltweit gefeierten Meisterdenker der zweiten Generation Kritischer Theorie bisher so gut wie nicht wahrgenommen, seinen schmittianisch inspirierten Gegnern hingegen einige Aufmerksamkeit geschenkt. Deshalb folge ich der Einladung der Redaktion, nahezu zeitgleich mit dem Erscheinen des in vielen Hinsichten großartigen Werks einige erste Anmerkungen zur sicher schnell einsetzenden Debatte beizusteuern.[1] Mit Martin Chladenius betone ich die Partikularität meines «Sehepunktes»: Selbst wenn ich mich um Fairness bemühe und gern dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu folgen suche, liest ein evangelischer Theologe und Ideenhistoriker Habermas' konfessorisches Buch wohl mit einer protestantisch grundierten Hintergrundgewissheit. Die bei manchen Wissenschaftlern verbreitete Meinung, dass Theologen dank konfessioneller Befangenheit Vorurteile kultivieren, Philosophen hingegen immer nur Künder reiner Rationalität sind, teile ich allerdings nicht. Habermas selbst betont in

seinem neuen Buch mehrfach, wie stark die diversen Programmentwürfe nachmetaphysischen Denkens von «Hintergrundannahmen» (I, 10, 39, 74 u.ö.), «tiefersitzenden Hintergrundprämissen» (I, 37), «Hintergrundüberzeugungen» (I, 128) oder einem «Hintergrundeinverständnis» (I, 106) ihrer Autoren geprägt seien. So scheint es nur fair, nach Habermas' Hintergrundgewissheiten zu fragen, die sein monumentales Unternehmen prägen.

Hintergrundüberzeugungen über Religion und Philosophie

Wozu bedarf es einer Genealogie des okzidentalen nachmetaphysischen Denkens? Habermas setzt mit einer kritischen Diagnose der Lage der Philosophie ein. Analog zu anderen Wissenschaften lasse sich in der zeitgenössischen Philosophie ein Trend hin zu immer stärkerer subdisziplinärer Differenzierung und Spezialisierung beobachten. Einige Philosophen sähen sich bloß noch als begriffsanalytische Dienstleister für die Neuro- bzw. Kognitionswissenschaften, und andere gäben den überkommenen Anspruch des Faches, angesichts der fortwährend gesteigerten Vielfalt genauesten Wissens über die Welt und der je neuen Herausforderungen menschlicher Weltgestaltung dem Menschen lebensweltliche Orientierung zu vermitteln, zugunsten nützlicher Beratung in wirtschafts-, bio- oder umweltethischen Fragen preis. Die Philosophie dürfe jedoch «das Ganze» nicht aus den Augen verlieren – mal setzt Habermas «das Ganze» in Anführungszeichen, bisweilen aber auch nicht (siehe etwa I, 12) – und müsse unter den Bedingungen des unvermeidlichen, durchaus auch wünschenswerten Trends zur Spezialisierung weiterhin versuchen, «zur *rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses* beizutragen – dabei markiert der Bindestrich genau jenes Thema, das im Fortgang der Spezialisierung unter die Räder zu geraten droht» (I, 12).

Schon auf den ersten Seiten lässt Habermas keinen Zweifel daran, dass er für ein «komprehensives» Verständnis von Philosophie kämpft, das darüber aufklären will, «was unsere wachsenden wissenschaftlichen Kenntnisse von der Welt *für uns bedeuten* – für uns als Menschen, als moderne Zeitgenossen und als individuelle Personen» (ebd.). Für diese «Aufklärungsrolle» philosophischen Denkens wählt er starke Worte: «Die Philosophie würde …

1 Im Juli 2016 habe ich an einem von Matthias Lutz-Bachmann organisierten Kolloquium teilgenommen, in dem Freunde und Schüler von Jürgen Habermas den damaligen Stand des nach zehn Jahren harter Arbeit an den Quellen realisierten «Projekts» in Zustimmung wie Kritik intensiv diskutiert haben.

ihr Proprium verraten, wenn sie – und sei es auch im begründeten Bewusstsein einer Überforderung – den holistischen Bezug auf unser Orientierungsbedürfnis preisgäbe.» (I, 13) Sie müsse, wie einst Kant, die Menschen im «autonomen Gebrauch» ihrer Vernunft stärken und ihnen, im Sinne der frühen Kritischen Theorie Max Horkheimers und Herbert Marcuses, Mut zur praktischen Gestaltung ihres gesellschaftlichen Daseins machen. Dieser keineswegs selbstverständliche «Impuls» zu philosophischer Aufklärung zehre von «einer rätselhaften Initiative zum Gebrauch unserer *vernünftigen Freiheit*», die die Philosophie von Kant bis Marx zu erschließen versucht habe und nun auch «den roten Faden meiner Untersuchung» bilde (ebd.). Habermas lässt keinen Zweifel an seiner entschiedenen Absage an ein nur szientistisches, den Theoriekonzepten und Verfahren nomologischer Naturwissenschaften verpflichtetes analytisches Verständnis von Philosophie. Er will mit seiner Genealogie das bleibende Recht einer Philosophie erweisen, die sich weiter an den großen grundständigen Was-Fragen Kants abarbeitet: «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?», und: «Was ist der Mensch?». Durch Genesis Geltung begründen zu wollen, ist allerdings ein schwieriges, voraussetzungsreiches Unternehmen. Den «historischen Selbstbezug» (I, 14), mit dem allein die Philosophie «die Unabhängigkeit ihres Urteils» sichern könne, entwirft er deshalb als Rekonstruktion der Anfänge der okzidentalen Philosophie als eines eng mit den damaligen religiösen Weltbildern verwandten metaphysischen, genauer: kosmotheistischen, Weltbildes. Diese Verwandtschaft sei zum «Schicksal» (ebd.) der okzidentalen Philosophie geworden. Seit dem christlichen Platonismus im Römischen Reich habe der Diskurs über Glauben und Wissen «die weitere Entwicklung des philosophischen Erbes der Griechen» (ebd.) bestimmt. Die Philosophie habe sich «komplementär zur Ausbildung einer christlichen Dogmatik in Begriffen der Philosophie» «ihrerseits wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen angeeignet» und, dies ist wichtig, «in begründungsfähiges Wissen transformiert» (I, 14f). Habermas spricht von einer «semantischen Osmose» (I, 15) bzw. der Überführung «semantischer Gehalte biblischen Ursprungs in die Grundbegriffe des nachmetaphysischen Denkens» (I, 14).

Den vielfältigen Austauschprozessen zwischen religiösen Vorstellungsgehalten und philosophischem Denken verdanke das an die klassische deutsche Philosophie seit Kant sich anschließende säkulare Denken «das Thema vernünftiger Freiheit» und «die bis heute maßgebenden Grundbegriffe der praktischen Philosophie» (I, 15). Seine Genealogie entwirft Habermas deshalb als Geschichte der progressiven Emanzipation philosophischen Denkens von seiner engen Verwobenheit mit religiösen Weltbildern und Riten. Wichtig ist die Offenheit des Prozesses: In seiner dialogischen Haltung gegenüber den Frommen will er nicht ausschließen, dass in Zukunft noch religiöse Gehalte in rationale Begriffe übersetzt werden können. Denn religiöse Vorstellungen und Symbole entfalten in ihrem Bezug auf einen Gott, der den Menschen das Heil rettender Gerechtigkeit verspricht, auch unter den harten Bedingungen globalisierter kapitalistischer Zweckrationalität ein bleibendes Irritationspotential. Ob das christlich-religiöse Bewusstsein überhaupt noch eine «gegenwärtige» Gestalt des objektiven Geistes ist, hält Habermas zwar in der Schwebe. Er tendiert in seinen Beschreibungen der religiösen Lage der Gegenwart trotz seiner Rede vom «postsäkularen Zeitalter» mit Blick auf Europa eher zu den Säkularisierungstheoretikern und nicht zu den «Revisionisten» mit ihrer These von der «Wiederkehr der Götter». Aber dass religiöses Bewusstsein moralisch relevante Sinnpotentiale birgt, die möglicherweise noch nicht philosophisch angeeignet wurden, stellt Habermas nicht infrage. Der Philosoph dürfe trotz aller Kritik am «holistischen Wahrheitsanspruch» (I, 77) des religiösen Bewusstseins nicht ausschließen, «dass sich in religiösen Überlieferungen *auch weiterhin* Wahrheits*gehalte* auffinden lassen» (I, 77). Er will dies im Interesse von mehr Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit offenhalten.

Das nachmetaphysische Denken tritt seit Hume und Bentham einerseits und Kant, Schelling sowie Hegel andererseits in zweifacher, ganz unterschiedlicher Gestalt auf. Diese «Paradigmenkonkurrenz» (I, 10) bestimme den philosophischen Diskurs bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. Habermas, schon in jungen Jahren ein entschiedener Kritiker der «deutschen Ideologie», insistiert darauf, dass sich die elementaren Differenzen zwischen den beiden Gestalten nachmetaphysischen Denkens nicht in den

alten Oppositionsfiguren von «Deutscher Geist und Westeuropa» angemessen fassen ließen.[2] Der Gegensatz zwischen Empirismus und Subjektphilosophie könne nicht territorialisiert werden. Habermas macht ihn nicht zuletzt daran fest, dass das rational transformierte «Erbe religiöser Herkunft» allein von der subjektivitätstheoretischen Gestalt nachmetaphysischen Denkens angeeignet worden sei. Dessen zwei Gestalten unterschieden sich in ihrer Einstellung zu Religion und Theologie, in der kognitivistischen bzw. nichtkognitivistischen Konzeption der praktischen Vernunft, in der Deutung der möglichen philosophischen Relevanz der Geistes- und Sozialwissenschaften, also, in Hegels Begrifflichkeit, des «objektiven Geistes», sowie schließlich «an der Stellungnahme zur Reflexion auf den jeweils eigenen historischen Standort des philosophischen Denkens» (I, 29). Dass Habermas die philosophische Relevanz der Geistes- und Sozialwissenschaften sehr hoch ansetzt, weil sie den «Paradigmenwechsel von der Subjektphilosophie zur Sprachphilosophie» (I, 33) ermöglichten, bedarf angesichts seiner früheren Arbeiten, insbesondere der zweibändigen *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), keiner näheren Erläuterung. Treu bleibt sich Habermas auch in der These, dass religiöse und metaphysische Weltbilder nicht allein kognitive Leistungen erfüllten, sondern zugleich Aufgaben in gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen: Sie trügen zur Integration bei.

Habermas geht äußerst umsichtig vor. Um das eigene Erkenntnisinteresse transparent zu machen, grenzt er sich zunächst von den in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auftretenden «Architekten der Verfallsgeschichten der Moderne» (I, 41) wie Carl Schmitt, Leo Strauss, Karl Löwith und Martin Heidegger ab, die den wahren Begriff der Philosophie durch Rückkehr zu vormodernen metaphysischen Gewissheiten wiedergewinnen wollten, macht sich aber auch Hans Blumenbergs gegen Schmitt und Löwith entwickelte Sicht der «Legitimität der Neuzeit» nicht zu eigen – obgleich er Blumenberg darin zustimmt, die säkulare Denkart der modernen Philosophie als «Ergebnis von Lernprozessen» (I, 68) zu deuten. So soll sich «die genetische Erklärung zu einer rekonstruktiven Darstellung von historischen Lernschritten verdichten», die den einst Lernenden, «den Beteiligten»

2 So der vom deutschjüdischen Renaissanceforscher Hans Baron geprägte Titel einer Sammlung von Aufsätzen von Ernst Troeltsch: Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, Tübingen 1925. Einige dieser Texte sind Beiträge zum «Krieg der Geister» 1914 bis 1918.

(I, 69), selbst als solche einleuchteten. Die «problemgesteuerten Lernprozesse» seien niemals nur «intern», aus der Selbstbewegung des philosophischen Denkens, erklärbar, sondern müssten in ihre «kontingenten, freilich *gesellschaftstheoretisch verallgemeinerten* Entstehungskontexte» (I, 72) eingebettet werden – genau dies soll die rekonstruktive Genealogie von einer bloß «ideen- und problemgeschichtlichen Darstellung» unterscheiden. Der gesellschaftsgeschichtliche Bezug ist Habermas besonders wichtig. Denn nur so könne das genealogische Verfahren der Einsicht gerecht werden, «dass die Philosophie auf ihrem Weg der rationalen Klärung des Selbstverständnisses der Gesellschaft *auch zu deren Integration* beiträgt» (ebd.) – also in die Reproduktion der Gesellschaft immer schon «verstrickt» (I, 73) ist.

Das Theoriegeschäft gewinnt insoweit noch an Komplexität, als die Selbstbegrenzung der Genealogie auf den okzidentalen Entwicklungspfad den eisern verteidigten «Universalitätsanspruch nachmetaphysischen Denkens» (I, 74) nicht tangieren soll. Auch wenn Habermas im eurozentrismuskritischen Wissen um den «partikularen Entstehungskontext» okzidentaler Rationalität deren «universale Geltung» betont, räumt er doch zugleich ein, dass sich diese Geltung «aus der okzidentalen Entwicklungsgeschichte *allein* nicht rechtfertigen» lasse (I, 111). Mit Shmuel N. Eisenstadts Konzept der «Multiple Modernities» und Johann P. Arnasons «dritter Konzeption der Moderne», auch in Fortschreibung eigener älterer Überlegungen zu einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts fragt er in einem «Gedankenexperiment» (I, 126) nach den «kognitiven Voraussetzungen» (I, 125) interkultureller Verständigung über Normen des Zusammenlebens. Von religiös gestimmten Diskursteilnehmern sei eine allein durch gesteigerte Reflexivität zu gewinnende Bereitschaft gefordert, «*von den eigenen Hintergrundüberzeugungen hypothetisch Abstand zu nehmen*» (I, 128). Habermas spricht hier von einer «‹Modernisierung des religiösen Bewusstseins›, die alles andere als selbstverständlich ist» (I, 132). So wie die Agnostiker und Atheisten lernen sollen, ein aggressiv säkularistisches Verständnis autonomer Vernunft zugunsten einer dialogischen Einstellung zu religiösen Überlieferungen preiszugeben, sollen die Frommen, angeleitet durch die «Explikationsarbeit» der «theologischen Experten», ihr

religiöses Bewusstsein in der Weise selbst modernisieren, dass sie «eine theologisch vorgenommene Revision als Lernprozess verstehen und eine rekonstruierte Lehre als die wahre akzeptieren können» (I, 133). Immer wieder bestimmt Habermas das religiöse Bewusstsein und speziell das christlich-religiöse Bewusstsein über «Lehre». Aber Volksfrömmigkeit oder, ethnologisch korrekter formuliert, die gelebte Religion der Vielen war nur selten an Kirchenlehre interessiert.

Luther und Kierkegaard als Türöffner der Philosophie

Die Genealogie setzt mit der «Achsenzeit» zwischen 800 und 200 vor unserer Zeitrechnung ein, wo die bis heute einflussreichen religiösen und metaphysischen Weltbilder formuliert wurden. Obgleich Habermas Jan Assmanns jüngst vorgetragene Kritik des Jasperschen Konzepts zumindest partiell noch zu berücksichtigen sucht,[3] entwirft er die «Achsenzeit» als eine erste Epoche der «Versprachlichung des Sakralen», in der Religionen «die Gestalt von schriftlich kanonisierten Lehren» annahmen, «die ganze Zivilisationen prägen» (I, 177). Die «Einheit der Weltdeutung mit einer kultischen Praxis», die aus Mythos und Ritus stamme, sei aber noch nicht aufgesprengt worden – der «kognitive Durchbruch» habe den «sakralen Kern» bewahrt. Diesen «sakralen Komplex» bestimmt Habermas primär über den «gemeinschaftlichen rituellen Vollzug der existentiell gelebten Glaubensinhalte».

Schon in seiner Bonner Schelling-Dissertation über *Das Absolute in der Geschichte* hatte der fünfundzwanzigjährige Habermas 1954 seine außergewöhnliche Kraft zur Rekonstruktion der Architektonik umfassender Theoriegebäude unter Beweis gestellt. Wie große Denker einst ihre Weltsicht begrifflich organisierten, vermag er mit einer kategorialen Prägnanz und einem Spürsinn für Schnitt- wie Bruchstellen nachzuzeichnen, die gegenwärtig ohnegleichen sind und oft an Hegels Berliner Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie erinnern. Was er zu den Kirchenvätern oder den einflussreichen «Theologen-Philosophen» des Mittelalters schreibt, insbesondere zu Augustin, Thomas und Duns Scotus, ist von hoher Originalität und intellektueller Faszinationskraft. Dank der schnell spürbaren Lust, im hohen Alter – man

3 Jan Assmann: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne, München 2018. Mit Blick auf das Konzept des «Monotheismus der Treue» wirft Habermas dem Heidelberger Ägyptologen «ein protestantisches Verständnis von ‚Glauben' als Vertrauen in die Heilszusage Gottes» vor (I, 359 Anm. 53).

bedenke: der Autor hat die Arbeit am Buch im 80. Lebensjahr begonnen und pünktlich zum 90. Geburtstag abgeschlossen – endlich einmal klassische Texte lesen zu können, die er immer schon hatte zur Kenntnis nehmen wollen, arbeitet er konsequent aus den Quellen – für die Wahrnehmung ganzer Bibliotheken hoch spezialisierter Sekundärliteratur habe er einfach keine Lebenszeit mehr. Dies dürfte zu einer intellektuell produktiven Konstellation führen: Hunderte von Experten zu dem einen oder anderen der von Habermas behandelten «Theologen-Philosophen» oder Philosophen können sich nun daran beflissen abarbeiten, ob er ihren jeweiligen Meister denn richtig verstanden habe. Die methodische Konsequenz, mit der Habermas sich auf die Primärtexte der für seine Genealogie relevanten Klassiker stützt, bietet spezialistischen Experten, aber auch manchen kleineren Geistern die Chance, eigene Sichtweisen zu problematisieren. Zu erwarten steht wohl auch die eine oder andere oberlehrerhafte Besserwisserei. Wie auch immer – es wird lange Jahre brauchen, bis die Kulturdeutenden sich an Habermas' Großunternehmen abgearbeitet haben.

Ich konzentriere mich auf einen einzigen Denkort: Habermas' Sicht der Beziehungen zwischen Kant und Luther. Ohne jede kulturkämpferische Absicht, wie sie oft die Kant-Debatten in der kulturprotestantisch geprägten Philosophie des späten 19. Jahrhunderts bestimmten,[4] rückt er beide eng zusammen. Wie einst Fichte, Schelling und Hegel und die nationalliberalen Historiker verortet er Luther «an der Schwelle zur Moderne» (II, 9). Auch macht er sich die entscheidend von Max Weber und Ernst Troeltsch vertretene Kritik zu eigen, dass Luthers «beharrliche Unterscheidung zwischen der furchtlosen religiösen Gewissensfreiheit und der Gehorsamsverpflichtung gegenüber der politischen Obrigkeit … in Deutschland einer autoritätshörigen politischen Kultur Vorschub geleistet» und die «Freiheit eines Christenmenschen» nur bei Calvin sowie den französischen, niederländischen, schottischen und englischen Calvinisten «ihren Eigensinn auch politisch entfaltet» habe (II, 10). Mit der entschiedenen Entkoppelung von Glaube und Metaphysik hätten die Reformatoren wider ihren Willen «das Tor zu einer *anthropozentrischen Wende* der Philosophie» (II, 13f) geöffnet. Habermas

4 Vgl. etwa Friedrich Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus, Berlin 1900. Paulsen, ein Lehrer George Herbert Meads, hatte zunächst Evangelische Theologie studiert.

spricht von einem «mehr oder weniger indirekten» Einfluss Luthers «auf das philosophische Denken der Neuzeit» und sieht «die Pointe» dieser Wirkungsgeschichte in «jener eigentümlichen Interpretation, die die Zwei-Welten-Lehre, also die scharfe Trennung von Geist und Natur, Innerem und Äußerem in Kants Philosophie» erfahren habe (II, 14). Kant habe nicht nur, belehrt von Duns Scotus, das «Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können» konstruiert, sondern in praktischer Absicht das «Innere der erkennenden Subjektivität» zu «vertiefen und erweitern» vermocht. Schon «Luthers vollkommen innerliche, aus der Teilnehmerperspektive des Gläubigen erschlossene Sphäre, in der das Zusammenspiel von Gesetz und Evangelium das Ringen um eine gnädige Heilszusage regiert», habe «einen ganz ähnlich noumenalen, von der Außenwelt streng abgegrenzten Status eingenommen» (ebd.). Habermas spricht von einer «Sphäre der wahren Innerlichkeit», die Luther als «allein auf dem kommunikativen Wege, durch *Gebet, sakramentale Handlung* und hermeneutische Auslegung *des göttlichen Wortes*» (II, 15) konstituiert gedeutet habe. Kant habe diese Sphäre «von der Glaubenserfahrung auf praktische Vernunft und Urteilskraft» (II, 14) umgestellt und die transzendentale Subjektivität über die Leistungen von Verstand und theoretischer Vernunft hinaus zum Universum möglicher moralischer Handlungen und zur Quelle ästhetischer Erfahrungen gemacht, mit jener starken Betonung des Gegensatzes von «innerlichem Geist» und «äußerer Natur», den erst Hegel im Begriff des «objektiven Geistes» überwunden habe. In einem Satz: Indem Luther in seinem Kampf gegen die Scholastik durch seine «fideistische» (II, 36) Konzentration auf die Glaubenssubjektivität bzw. in «seiner radikal verinnerlichten Glaubenserfahrung» (II, 121) den Glauben strikt vom metaphysisch integrierten Weltwissen trennte, ermöglichte er der Philosophie, nun ihrerseits zum Glauben auf Distanz zu gehen. Habermas schreibt Luther modernisierende Folgewirkungen zu: Durch «die Sublimierung der erlösenden Kraft Gottes ins Medium der Sprache» habe der Wittenberger Reformator «einen weiteren Schritt in der Entzauberung der rituellen Praxis» (II, 42) gehen können und einen «weiteren Schub in der Überwindung magischen Denkens» (II, 43) geleistet. Mit Blick auf die innerprotestantischen Kontroversen

über den Gesetzesbegriff sucht Habermas die Emanzipation des autonomen Vernunftrechts aus dem christlichen Naturrecht zu verdeutlichen. Erneut schreibt er politisch modernisierende Wirkungen vor allem den Reformierten zu.

In *Der philosophische Diskurs der Moderne* hatte Habermas den «Privatier» Søren Kierkegaard nur beiläufig, als Stichwortgeber für Martin Heidegger, erwähnt.[5] In einer brillanten Analyse feiert er den «religiösen Schriftsteller» (II, 698) nun als den letzten Glaubensdenker, der mit seiner – «im Hinblick auf Hegel nachmetaphysisch» (I, 76) vorangetriebenen – Arbeit am authentischen Verständnis des «paradoxen Kerns der christlichen Lehre, der Menschwerdung Gottes» (II, 698), das philosophische Denken noch einmal tiefgreifend zu beeinflussen und zu verändern vermocht habe. Wirkmächtig geworden sei «die Substanz seiner Lehre … vor allem auf den beiden *disziplinär verzweigten* Wegen der Existenzphilosophie und der dialektischen Theologie». «Sehr grob» ließen sich «diese beiden Wege dadurch charakterisieren, dass die Theologen im Gefolge von Emil Brunner und Karl Barth» den in der philosophischen Rezeption «eher heruntergespielten» «Gegensatz von Vernunft und Existenz dogmatisch verfestigt» hätten, die Existenzphilosophen «hingegen von der Einstellung auf das Performative, die Kierkegaard in Ausübung seines Berufs als ‹Ethiklehrer› gewissermaßen *praktisch* ausübt», Gebrauch gemacht hätten, «um dasselbe Thema – das Wie des In-der-Welt-Seins – *in theoretischer Absicht* zu bearbeiten» (ebd.).

Der «säkulare Philosoph» und die Theologie

Diese in der Tat nur relativ grobe Beschreibung der Kierkegaard-Rezeption in der deutschsprachigen Philosophie und Universitätstheologie des letzten Jahrhunderts[6] lässt erkennen, dass Habermas die disziplinären Grenzen zwischen Philosophie und Theologie bisweilen allzu stark fixiert und dennoch die Ideenosmose zwischen den laut Kant zum Streit verpflichteten Fakultäten auch zu schwach gewichtet. Nicht wenige derer, die im späten 18., 19. und 20. Jahrhundert als Philosophen in Deutschland akademisch Karriere machten, hatten auch Evangelische Theologie studiert. Dies gilt keineswegs nur für die Zöglinge des Tübinger Stifts, sondern auch für diverse Kantianer auf Philoso-

5 Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. 1985, S. 66.

6 Sie wird etwa der Tatsache nicht gerecht, dass Kierkegaards radikale Kritik der volkskirchlichen Bourgeoisie auch politisch instrumentalisiert werden konnte: Der entschiedenste Nationalsozialist unter den antiliberalen protestantischen Universitätstheologen der 1920er-Jahre, der Göttinger Kirchenhistoriker und Systematische Theologe Emanuel Hirsch, war auch der damals bedeutendste Kierkegaard-Forscher.

phielehrstühlen, die zunächst (oder später wieder) Lehrstühle für Systematische Theologie innehatten. Eduard Zeller wurde mit einer Plato-Arbeit zum Dr. phil. promoviert, habilitierte sich in der Theologie und erhielt an der liberalen Berner Universität eine außerordentliche Professur in der Theologischen Fakultät. Seine Berufung auf ein theologisches Ordinariat in Marburg scheiterte am heftigen Widerstand der kirchlich Konservativen, weil die um die öffentliche Ordnung beunruhigte Regierung den konsequent historisch-kritisch arbeitenden und eng mit David Friedrich Strauß befreundeten Hegelianer zum Wechsel in die Philosophische Fakultät zwang. Mit seinem programmatischen Text *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis-Theorie* (1862) mutierte er zu einem frühen Neukantianer, der als der damals führende Historiker der antiken griechischen Philosophie weiterhin über Religiöses und Theologisches schrieb. Wilhelm Dilthey, Sohn eines reformierten Oberhofpredigers, studierte Theologie *und* Philosophie, wurde nach dem ersten theologischen Examen mit einer Arbeit über Schleiermachers Ethik in der Philosophischen Fakultät promoviert und bekundete mit seinem fragmentarischen «Leben Schleiermachers» sein bleibendes Interesse daran, Theologe, Philosoph und frommes Individuum zugleich sein zu können. Ernst Troeltsch wechselte vom Heidelberger Lehrstuhl für Systematische Theologie auf den eigens für ihn so benannten Lehrstuhl für «Religions-, Sozial- und Geschichts-Philosophie und die christliche Religionsgeschichte» in der Philosophischen Fakultät der Berliner Universität – so erfolgreich, dass die Kant-Gesellschaft ihn zu ihrem Ehrenpräsidenten machte.

Mit Blick auf die Kierkegaard-Rezeption ist zudem an Paul Tillich zu erinnern: Zunächst in der Philosophischen Fakultät promoviert mit einer Schelling-Arbeit und 1912 dann zum Lic. theol. befördert, habilitierte er sich drei Jahre später mit einer weiteren Schelling-Studie in der Hallenser Theologischen Fakultät. Der Autor eines alles andere als nachmetaphysischen *Systems der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Göttingen 1923) wurde nach einer außerordentlichen Professur für Systematische Theologie in Marburg und einem Ordinariat für Religionswissenschaften in Dresden 1929 nach Frankfurt auf den Lehrstuhl für «Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik»

berufen, wo er dank seiner engen Kontakte ins Preußische Kultusministerium bald dafür Sorge trug, dass Max Horkheimer durch eine Hausberufung Direktor des Instituts für Sozialforschung werden (was Horkheimer dem späteren Duz-Freund niemals vergessen hat!) und sein Assistent Theodor W. Adorno sich im Februar 1931 mit *Kierkegaard – Konstruktion des Ästhetischen* habilitieren konnte. Erst nachdem der religiöse Sozialist 1933 ans Union Theological Seminary in New York geflohen war, wurde der Philosoph dann wieder ein Systematischer Theologe – der aber gleichzeitig auch an der Columbia University «Philosophy of Religion» lehrte und am Union schließlich eine ordentliche Professur für «Philosophical Theology» erhielt. Diese und eine ganze Reihe weiterer möglicher Beispiele lassen erkennen, dass die disziplinären Grenzen zwischen der Philosophie und den Theologien, vor allem der protestantischen, hybrider waren als von Habermas gesehen und die Ideenosmose zwischen den Fächern stark von solchen Grenzgängern geprägt wurde.

Es ist symptomatisch für Habermas' Theologenbild, dass er Schleiermachers Werk *Der christliche Glaube* als «Dogmatik» bezeichnet (II, 450, 483) und als «Dogm.» abkürzt, obwohl Schleiermacher den Begriff «Dogmatik» entschieden ablehnte und sich sehr bewusst den erstmals von Siegmund Jacob Baumgarten, einem moderaten Hallenser Aufklärungstheologen und Lehrer Johannes Winckelmanns, gebrauchten Begriff der Glaubenslehre zu eigen machte.

Nun kann man dafür argumentieren, dass in der Moderne Philosophen die Theologen stärker beeinflussten als umgekehrt. In der Tat: Was wären Jürgen Moltmann oder Johann Baptist Metz ohne Ernst Bloch und Gershom Scholem? Aber wenn denn den symbolischen Gehalten der jüdischen wie christlichen Überlieferungen potentiell noch eine Bedeutsamkeit für die Selbstverständigung einer Philosophie zukommen soll, die eine lebensweltlich relevante Orientierungsfunktion erfüllen will, dann ist sie nicht nur auf die Tradierung von Glaubenskommunikation in den Gemeinden, sondern auch die akademisch-theologische Reflexion der religiösen Vorstellungsgehalte verwiesen. Diese aber vollzieht sich seit der Aufklärung in der spannungsreichen Gleichzeitigkeit von Kritik *und* Konstruktion. Den «Ball nachmetaphysi-

schen Denkens» haben die «theologischen professionals» (II, 322) ja nicht erst mit ihrer Habermas-Rezeption, sondern schon seit ihren frühen Kant-Debatten in den 1780er-Jahren «aufgenommen» und weitergespielt. Auch dank der in der protestantischen Theologie des Vormärzes intensiv geführten Linkshegelianismus-Debatten[7] gehört es zum professionellen Selbstverständnis der meisten Fachvertreter, Theologie nicht wie Schleiermacher und Barth nur als «Funktion der Kirche», sondern zugleich auch in analytisch kritischer Distanz zum kirchlich-religiösen Bewusstsein zu betreiben – ein zugegebenermaßen schwieriger, riskanter Spagat zwischen christentumsbezogener Teilnehmerperspektive und potentiell religionskritischer Beobachterperspektive, den man allein mit einiger philosophischer Bildung vollziehen können dürfte. Habermas hingegen, der sich als «Zeitgenosse der Junghegelianer» mit ihrer «radikalen Religionskritik» sieht und, wie schon in seiner Schelling-Dissertation,[8] die problemgeschichtliche Konstellation betont, setzt auf einen einseitig kirchlich affirmativen Begriff der Aufgabe der Theologie.

Am christlich Religiösen fasziniert ihn insbesondere die Kraft ritueller Vergemeinschaftung, die gegenläufig zu modernitätsspezifischen Tendenzen von Entzweiung, Individualisierung und auch Vereinzelung starke Solidarität stiften könne. Obwohl er sich selbst als säkularen Philosophen bezeichnet und seine «Genealogie» der Stärkung eines komprehensiven Begriffs von Aufgabe und gesellschaftlicher Funktion der Philosophie dienen soll, wechselt er mit Blick auf Schleiermacher und Kierkegaard die Rolle und argumentiert als Soziologe. Beiden wirft er vor, das Abendmahl, «den Kern des kirchlichen Kultus» (II, 698f), zu vernachlässigen. «Dem Soziologen drängt sich demgegenüber heute der Eindruck auf, dass eine religiöse Lehre auch und gerade in der Moderne nur so lange eine Überlebenschance hat, wie sie im gottesdienstlichen Ritus der Gemeinde *praktiziert*, also auch im existentiellen Sinne angeeignet wird.» (II, 699) So habe die Theologie das Bewusstsein präsent zu halten, «dass ihre Lehren auch nach dem Ende der Epoche der Weltbilder … in den sakramentalen Handlungen der Gemeinden eine Stütze finden müssen» (ebd.).

Diese beiden Aussagen legen die Vermutung nahe, dass Habermas der Theologie die Aufgabe zuschreibt, «religiöse Lehre» zu

7 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982.

8 Jürgen Habermas: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss. phil. Bonn 1954. Der Erste Teil über «Freiheit und Wirklichkeit» beginnt mit einem I. Kapitel über «Die zeitgenössische Kritik an Hegel (1829–50)», dessen § 1 lautet: «Die Schlüsselsituation der Hegel-Kritik (Bauer, Stirner)».

produzieren. Mehrfach zieht er die Differenz von religiöser Lehre und theologischem Denken ein. Seit den Denkrevolutionen der Aufklärung versuchte die protestantische Universitätstheologie den neuen epistemischen Bedingungen aber gerade durch die prägnante Unterscheidung von Religion und Theologie, kirchlich-religiösem Bewusstsein und gelehrter Reflexion religiöser Vorstellungsgehalte gerecht zu werden. Die überlieferte Lehre einer Kirche, sei sie als Dogma oder in einer Bekenntnisschrift fixiert, ist etwas anderes als die Deutungsarbeit des akademischen Theologen – selbst dann, wenn diese sich wie klassisch im Falle Karl Barths als «Kirchliche Dogmatik» präsentiert. Habermas sieht dies selbst: «Allerdings sind theologische Auffassungen, soziologisch betrachtet, unverbindlicher als dogmatische Erklärungen der Kirche; und das gilt nicht nur für die katholische Seite.» (II, S. 701) Doch dass die positionellen theologischen Entwürfe eines individuellen akademischen Theologen im Gemeindegottesdienst rituell «praktiziert» oder von der Gemeinschaft der Gläubigen existentiell angeeignet werden könnten, vermag ich nicht zu sehen. Universitätstheologen wirken in die Kirche hinein vor allem über jene Pfarrer, die einst bei ihnen studiert oder aus ihren Büchern etwas über die mythischen Symbolwelten der Bibel erfahren haben. Auch schreiben manche von ihnen, angeregt etwa durch Kierkegaard, Glaubenstexte wie etwa Meditationen, halten Gottesdienst und intervenieren in die Kirchenpolitik. Sie beteiligen sich in kirchlich organisierten Kommissionen an Lehrgesprächen, die dann auch Relevanz für die Gottesdienstpraxis gewinnen. Habermas zeigt dies mit Blick auf die sogenannte «Leuenberger Konkordie» aus dem Jahre 1973, mit der lutherische, unierte, reformierte Kirchen und die Waldenser trotz der traditionell zwischen ihnen gegebenen Differenzen im Abendmahlsverständnis die wechselseitige Zulassung zum Abendmahl begründeten. Aber gerade indem akademische Theologen so Verantwortung für die (oder in der) Kirche übernehmen, tun sie gut daran, zwischen ihrer Rolle in kirchlichen Öffentlichkeiten einerseits und ihrem kritischen Reflexionsmandat in Universitäten und sonstigen Institutionen der Wissenschaft andererseits zu unterscheiden. Jürgen Habermas selbst hat die Differenz zwischen seinem Engagement als «öffentlicher In-

tellektueller» und seiner Denkarbeit als Philosoph immer sehr genau beachtet wissen wollen, bis in die Publikationsstrategien hinein. Warum sollte es bei Theologen anders sein?

Dank seines starken Interesses am religiösen Ritus nimmt Habermas präzise die in der deutschsprachigen Theologie geführten Debatten über die Sakramentenlehre wahr. Am «Luther'schen Beharren auf dem rituellen Eigensinn des Abendmahls» (II, 700) hängt für ihn viel. Für einen «säkularen Nichttheologen» (II, 701) hat er eine klare Vorstellung vom «religiösen Proprium» der Kirche. In den Sakramenten sieht er, anthropologisch argumentierend, «die ununterbrochene Verbindung zwischen dem Kultus der Gegenwart mit den archaischen Anfängen ritueller Praktiken». Zwar habe das Christentum magisches Denken und mythische Narrative «überwunden», aber zugleich «in sublimierter Form festgehalten». Durch «diese dialektische Aufhebung» – die Hegelsche Begrifflichkeit dürfte mit Bedacht gewählt worden sein – könne die Kirche ihr «religiöses Proprium» bewahren, die «innerweltliche Vergegenwärtigung des aus der Transzendenz, also von jenseits der Welt hereinbrechenden Heilsgeschehens» rituell zu leisten, und damit der «Rolle des sakralen Komplexes» gerecht werden, «zur Erzeugung und Stabilisierung gesellschaftlicher Solidarität beizutragen» (II, 702). In seiner säkularen Beobachterperspektive auf den aktuell gelebten christlichen Glauben macht sich Habermas die Eigensprache der Gläubigen zu eigen. Zum Abendmahl schreibt er: «Es geht um eine Jesus Christus zugeschriebene kultische Handlung, mit der er die Tischgenossen – uns alle, ‹die hinzutreten› – in die komplementären Rollen eines schon gestifteten gemeinsamen Lebens aufnimmt.» (ebd.)

Leben wir wirklich in nachmetaphysischer Zeit?

Ironiker des Wissenschaftsbetriebs können Habermas' zweites Opus magnum als ein gigantisches Arbeitsbeschaffungsprogramm für Wissenschaftler aller kulturdeutenden Disziplinen verstehen. Die Spannbreite möglicher Themen ist unerschöpflich, weil Habermas in ganz unterschiedlichen Sprachspielen – er kann jetzt bisweilen auch ein historistisch erzählender Historiker sein – eine kaum vorstellbare Fülle von Beobachtungen, Einsichten und konventionelle Denkroutinen infrage stellenden

Deutungen präsentiert. Gelehrte Jüngere werden nun Dissertationen über «Habermas on Luther» oder «Von Schleiermacher zu Habermas» schreiben können, und katholische Thomas-Spezialisten dürften bald seine – in meinen Augen exzellente und zutreffende – Rekonstruktion des theonom entworfenen Gesetzesbegriffs des Aquinaten überprüfen wollen. Auch Habermas' Sicht der Beziehungen zwischen Kant und Luther sowie Luther und Hegel sind für viele gelehrte Debatten gut. Sein Konzept des «nachmetaphysischen Denkens» wird abermals auf den gelehrten Prüfstand gestellt werden müssen. Sind wirklich «Weltbilder» nur Vergangenheit? Und lassen sich modern-antimoderne religiöse Fundamentalismen als «Regression» abtun? Sehr viel wichtiger noch: Was genau ist mit einem «religiösen Denken in nachmetaphysischer Gestalt» (I, 75) gemeint? Kann es das ohne «Glaubensvoluntarismus» (II, 675) geben? Kennt *diese* Gestalt des religiösen Bewusstseins keinen «holistischen Wahrheitsanspruch» (I, 77) mehr? Wenn denn mit Adorno «das – wie auch immer verzweifelte – Interesse der Vernunft an einer durch die Dialektik der Aufklärung hindurch geretteten *Hoffnung* darauf, dass die solidarischen Anstrengungen endlicher Vernunftwesen, trotz aller gegenteiligen Evidenzen etwas zur Besserung der Welt beitragen zu können, nicht eitel sind» (II, 353), berechtigt ist, bleibt nachmetaphysische Philosophie auf die dialogische Kommunikation mit religiösen Akteuren angewiesen.

Einladungen zu ersten großen internationalen Konferenzen sind bereits ergangen und Sonderhefte von Zeitschriften über «Habermas on Religion» angekündigt. Die akademische Deutungsindustrie hat mit der Fülle faszinierender Einsichten in die Theoriearchitektur alter metaphysischer Weltentwürfe und sei es neuzeitlicher, sei es moderner mehr oder minder säkularer Vernunfttheorien – auch die Kapitel über Spinoza, Hobbes, Locke, Hume und Kant sind faszinierend klar und stringent – nun die kognitive Herausforderung zu bewältigen, das alles so produktiv anzueignen, dass es langfristig die vom Autor produktive und freiheitsdienliche gesellschaftliche Orientierungsfunktion erfüllen kann. Dazu muss auch der extrem weite und dichte literarische Kosmos durchmessen werden, innerhalb dessen Habermas sich bewegt.

Warum Habermas nicht fromm geworden ist

Bisweilen kann man hören, dass Jürgen Habermas auf seine alten Tage ähnlich wie einst Max Horkheimer irgendwie fromm geworden sei. *Auch eine Geschichte der Philosophie* demonstriert trotz der im Titel erkennbaren Anspielung auf den Generalsuperintendenten Herder das Gegenteil. Vehement verteidigt Habermas die strikte Säkularität der rechtsstaatlichen Institutionenordnung, etwa in einer entschiedenen Kritik an Hegels «Rechtsphilosophie». Die Linkshegelianer erklärt er mit Blick auf ihre Religionskritik zu unseren philosophischen Zeitgenossen. Mit großer kantianischer Konsequenz verteidigt er die Autonomie der Vernunft gerade gegenüber von Kant inspirierten liberalen Theoretikern wie John Rawls, die dem religiösen Bewusstsein allzu große Zugeständnisse machten. Seine Säkularisierungsgeschichte führt er ausdrücklich «in der Einstellung eines methodischen Atheismus» durch (I, 15 Anm. 7).

Die hohe innere Kontinuität seines Denkwegs zeigt sich auch darin, dass er oft auf eigene frühere Texte verweist und sich bisweilen gar selbst zitiert. Mit dem jungen Georg Lukács und dem frühen Herbert Marcuse schreibt er seine alte kritische Deutung des modernen Kapitalismus fort. Mit Horkheimer und Adorno betont er die eigene Rationalität des Mythos. Das ebenso voluminöse wie große Werk lässt in allen seinen Teilen sehr viel Vernunftvertrauen und erfrischenden Aufklärungsoptimismus erkennen. Habermas kennt moralische Fortschritte der Menschheit und argumentiert für seinen komprehensiven Begriff nachmetaphysischer Philosophie im klar bekundeten Interesse, Rückfälle in Barbarei und Inhumanität abzuwehren und weiteren Fortschritt hin zu mehr Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit zu ermöglichen. Das emanzipatorische Pathos, das seit dem *Strukturwandel der Aufklärung* in vielen Habermas-Texten spürbar ist, durchzieht auch das große neue Buch. Aber der Grundton ist zugleich von starker Sorge bestimmt, dass wir in unseren schwierigen Zeiten Grundeinsichten der Aufklärung zu verspielen drohen. So ist die genealogische Rekonstruktion der immer spannungsreichen okzidentalen Beziehungen zwischen Glauben und Wissen auch ein eminent politisches Projekt.

Bildnachweis: Abb. 1:
© Martin Gerten / dpa.

Andreas Urs Sommer

Wie kommt die Idee zum Philosophen?

Kleine Universalgeschichte der Inspiration

Er wird abgeholt, der Ich-Erzähler, von Jungfrauen, die am «Tor der Bahnen von Nacht und Tag» die Göttin Dike so zu bereden wissen, dass die dem Erdling Einlass gewährt. «Vertrauensvoll also empfing mich die Göttin, sie ergriff mit ihrer Hand meine Rechte, begrüßte mich und sprach die folgenden Worte: ‹Junger Mann, Gefährte unsterblicher Wagenlenkerinnen, der du mit den Stuten, die dich tragen, mein Haus erreicht hast, willkommen! Es ist ja kein böses Geschick, das dich fortgeleitet hat über diesen Weg, um ans Ziel zu gelangen – einen Weg, der weitab vom üblichen Pfad der Menschen liegt –, sondern göttliche Fügung und Recht.›»

Parmenides (ca. 520–460 v.Chr.), dessen Lehrgedicht *Περὶ φύσεως*, *Über die Natur*, so einsetzt,[1] will keine Dichterlorbeeren einheimsen – auch wenn er sich leidlich um den Hexameter bemüht –, sondern sich von der Göttin aufklären lassen, über nicht weniger als über das Sein und das Nicht-Sein. Und diese Göttin wird in allem, was vom Text sonst noch überliefert ist, das Wort führen und das Eingangs-Ich nicht mehr zu Wort kommen lassen.

«‹Alles sich Zeigende (in unser Heutiges, Weltliches übersetzt: jede Form) ist ein Licht.›»[2] Wenn das Ich hier von der Idee spricht, eine Idee haben zu wollen, die nicht «Vorstellung», sondern ganz Licht sei und mit einem «Ruck» komme,[3] befinden wir uns trotz des archaisierenden Anscheins nicht mehr in der lauen Morgendämmerung der abendländischen Philosophie, sondern in der gerne als postphilosophisch verunglimpften Beinah-Gegenwart. Der Gestus, mit dem Peter Handke auftritt, evoziert dennoch die Göttin des Parmenides, die ihrem Schützling dringend nahelegt, den «Vorstellungen [δόξαι] der Sterblichen» abzuschwören. Handkes *Versuch über den geglückten Tag* (1991) gehört zu den Satyrspielen der mittlerweile reichlich angegrauten Gattung der Inspirationsliteratur, die das Ich zum Verschwinden bringen möchte, um nur noch die Dinge selbst sprechen zu lassen, wenn schon die Göttin verstummt ist.

Einerseits überrascht nicht, dass einer, der vor 2500 Jahren etwas kundtat, für das es den Begriff – nämlich Philosophie – noch gar nicht gab, sich einer poetischen Darstellungsweise bediente. Auch dann nicht, wenn man Zeitgenossen von Thales und Anaximander bis Heraklit mitbetrachtet, die angetrieben von ähnlichem Verkündigungsdrang eine prosaischere Artikulationsform offensichtlich angemessener fanden. Parmenides schrieb sich ein in die Tradition dichterischer Inspiration, die sich besonders lautstark bei Hesiod (8./7. Jh. v. Chr.) bemerkbar gemacht hatte. Ihn sollen die Musen beim Schafehüten überrascht und zum Dichter gekürt haben, damit er Wahres verbreite – über die Götter vor allem.[4] Dichtung begründet ihren Anspruch, indem sie die Stimme eines Höheren zu sein vorgibt, hinter dem sich die Eigenzutat des Ichs, das den Griffel oder die Feder führt, verflüchtigt.

Andererseits überrascht der Rückgriff auf übermenschliche Eingebung, wenn man das landläufige Selbstverständnis jener Disziplin zugrunde legt, deren Namen Parmenides noch nicht kannte. Denn gehört es nicht zu den elementaren Voraussetzungen der Philosophie, dass sie alle von oben und außen kommende Autorität verwirft, dass sie nichts gutheißt, bloß, weil es dieser oder jener oder gar ein Gott geäußert hat? Und hat sich nicht jede Idee sogleich vor dem Richterstuhl der Vernunft zu verantworten – einer Vernunft, die ohne Ansehen der Person, sei die nun Gott oder Mensch, ihr Urteil fällt und unparteiisch die Gründe prüft, die für oder gegen die Idee sprechen? Wenn es sich der Vernunftkontrolle schon entzieht, wer wann welche Idee hat, so wähnt die Philosophie doch Ideengerechtigkeit wenigstens annähernd herstellen zu können, indem sie allen vernunftbegabten Wesen Zugang zu diesen Ideen und Zugang zu den Gründen gewährt, die sie stützen oder untergraben.

Das ist jedoch nicht mehr als eine anachronistische Rückprojektion. Heute ist Philosophie eine meist unbestrittene und meist belanglose Möglich-

keit, intellektuell sein Leben zu fristen – eine Möglichkeit, die vor allem eine akademisch-universitäre Erscheinungsform gefunden hat. Das schneidet Philosophie oft genug von anderen Möglichkeiten ab, wie man sie sonst noch treiben könnte, beraubt sie anderer Erscheinungsformen.[5] Zu Parmenides' Zeit war Philosophie keine gegebene, sondern eine erst zu schaffende Möglichkeit. *Περὶ φύσεως* sucht danach, das Abstrakte, Allgemeine auszudrücken, das Neue als Möglichkeit erfahrbar zu machen. Und bedient sich dazu eines herkömmlichen Rahmens. Bei Parmenides – unter anderen – lässt sich die Philosophie im Modus der Selbsterfindung beobachten. Es ist dies ein prekärer Modus – in Hanglage gefährlich geneigt, ins Herkömmliche zurückzufallen. Das Mittel der Wahl, das Neue genehm zu machen, ist die Anpassung an gegebene und vielfach verwirklichte Möglichkeiten, an die Möglichkeiten, die Religion und Dichtung vorgeben. Parmenides zeigt fast perfektes Mimikry, tut dergleichen, als wäre er Priester, Prophet, Seher, Dichter. Sodass den Bewahrern der alten Formen, der herkömmlichen Möglichkeiten womöglich gar nicht aufgefallen ist, dass die wortführende Göttin nicht über sich und ihresgleichen spricht, sondern über das Sein und das Nicht-Sein. Dass es die Göttin ist, die die Götter aus dem Spiel nimmt.

Was bei Parmenides noch listige Taktik war, um der Philosophie im Augenblick ihrer Geburt eine Autorität zu verleihen, über die sie nicht von Haus aus verfügte, ist bei Handke wenig mehr als die Reanimation einer längst verblichenen Option, die nach dem Tod Gottes und des Seins dem desparaten Dichterphilosophen offenbar allein heilsversprechend erscheint: der Inspirationstopos zum Zwecke der Selbstermächtigung unter dem Deckmantel der Selbstdepotenzierung.

Aber auch jenseits einer Jetztzeit, für die Inspirationserlebnisse bestenfalls als zerbröselndes Bildungsstrandgut infrage kommen, sind den Philosophiehistorikern solche Erlebnisse eine derart harte Kost, dass sie sich lieber darüber ausschweigen. Der einschlägige Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* verbreitet sich ausführlich und einsichtsvoll über Inspiration in Religion und Kunst sowie darüber, wie sich Philosophen zu diesen religiösen und künstlerischen Phänomenen geäußert haben, klammert aber weitgehend und schamvoll aus, dass Philosophen selbst sich mit Ideeneingebung brüsteten.[6] Für Philosophiehistoriker ist philosophische Inspiration deshalb so schwer zu beißen und noch schwerer zu verdauen, weil sie diskursiv nicht einzufangen ist und dennoch Geltung, Autorität beansprucht – ohne dies mit mehr zu begründen als mit dem Hinweis auf das Inspirationserlebnis selbst. Und auch ohne Autoritäts- und Geltungsansprüche bleiben für Philosophiehistoriker lästige Fragen: Wie begegnen die Ideen den Philosophen? Was geschieht da – und wie kann es sein, dass einem unverhofft die Ideen kommen, die einem anderen auf immer verschlossen bleiben? Wo bleibt da Ideengerechtigkeit?

Während Demokrit (ca. 460–370 v.Chr.) zumindest die Inspiration der Dichter – ohne zu sagen, ob die Philosophen ihrer teilhaftig werden können – noch zu preisen sich anschickte,[7] hält bereits Platon (428–348 v.Chr.) entschieden dagegen. Zwar lässt er Sokrates im *Symposion* (201d-e) auf den inspiratorischen Beistand Diotimas bauen und im *Phaidros* (244a–245a) eine Rede halten, die den göttlichen Wahnsinn der Orakel und der Dichter scheinbar kritiklos preist (vgl. *Ion* 533e–534e), will dann aber im *Timaios* (70e–72b) und in den *Nomoi* (719c) die Dichter an die Kette der philosophischen Vernunft binden. Obwohl oder vielleicht gerade weil das lateinische-westliche Mittelalter ohne *Phaidros*-Textkenntnisse auskommen musste, war ihm die Vorstellung von der göttlichen Mania und dem Enthusiasmos der Dichter über den Umweg römischer Autoren sehr wohl vertraut.[8] «Dass die dichterische μανία auch in mittelalterlichen Schreibstuben mit dem übrigen autoritären Gut des antiken Wissens einen Unterschlupf fand, ist eine Paradoxie, wenn man bedenkt, dass gerade damals das

Dichten als schweißtreibende Mühsal empfunden und empfohlen wurde.»[9] Noch paradoxer mutet es an, dass die triumphale Rückkehr der wahnhaften dichterischen Inspiration im Renaissance-Platonismus, namentlich bei Marsilio Ficino (1433–1499), die dichtungskritische Spitze Platons großzügig übersieht.[10] Platons Konzept der Anamnesis müsste bei ehrbar-linientreuen Platonikern jede Hoffnung darauf, dass der Philosoph durch ein plötzliches Inspirationserlebnis in Besitz einer anderen versagten Einsicht gelangt, im Keime ersticken: Anamnesis meint bei Platon die Erinnerung der Seele an die vorgeburtlich bereits geschauten Ideen. Alles Wissen ist eigentlich in der Seele immer schon vorhanden und muss bloß reaktiviert werden (vgl. z.B. *Menon* 80d–81d u. *Phaidon* 72e–77a). Auf tatsächlich neue Ideen, die nicht bei allen anderen zumindest potentiell immer schon vorhanden sind, kann daher niemand – auch kein Philosoph – jemals kommen. Ideen kommen nicht aus dem Nichts, sondern wir erinnern uns ihrer bloß. Jeder vermag das, mit entsprechender maieutischer Unterstützung. Platons Anamnesis stellt Ideengerechtigkeit her; wann und wo und bei wem die Idee offenbar wird, spielt eigentlich keine Rolle.

Jahrhunderte später kam eine Religion in die Welt, deren gelehrte Repräsentanten Platon zwar als philosophisches Rückgrat ihrem weichen Überzeugungsgewebe einzupflanzen verstanden, vor allem aber das für sich und ihre heiligen Schriften exklusiv beanspruchten, was davor Orakel und Dichter noch breit, vielfältig und weitherzig streuten: Inspiration. In diesen heiligen Schriften soll der eine und einzige Gott sich persönlich kundgetan haben; die von ihm Auserwählten und ausschließlich sie haben die Offenbarungen dieses Gottes empfangen und sie schriftlich niedergelegt. Ein Jahrtausend lang hat das Christentum den inspiratorischen Anspruch und auch die Eigenmacht der Philosophie absorbiert. Als Inspiration galt, was den biblischen Gestalten und den Heiligen zuteilwurde – und sonst niemandem. Die Gläubigen konnten immerhin im frommen Nachvollzug des Offenbarten daran teilhaben. Nur manche – wie der aufmüpfige Geschichtsspekulant im Mönchsgewand Joachim von Fiore (ca. 1130/1135–1202) – meinten, Gottes Offenbarungshandeln ginge fort und löse sich von seiner Bindung an die kanonisierten Schriften des Alten und Neuen Testamentes – eine Auffassung, die der kirchlichen Lehre bald ins Gehege kam.

Auf ewig ließ sich die offenbarungstheologische Bindung der Inspirationslehre allerdings nicht stabilisieren. Nicht nur unter Florentiner Platonikern des 15. Jahrhunderts regte sich das Verlangen, zwecks Selbstermächtigung an antike Inspirationsvorstellungen anzuschließen. Auch Dichter und Künstler der anbrechenden Neuzeiten teilten dieses Verlangen. So selbstbewusst Philosophen nun wieder aufzutreten und die Eigenmacht der Philosophie einzufordern begannen, so wenig waren sie gewöhnlich doch geneigt, der Religion oder der Dichtung den Anspruch auf Inspiration streitig zu machen. Stattdessen wollten sie entweder – wie Francis Bacon (1561–1626) – ihre Erkenntnisse aus der jedem zugänglichen Erfahrung schöpfen: Ideen wären dann zu gewinnen aus Induktion, die freilich gerade die Ausnahmefälle mit in Erwägung ziehen muss, die der gewonnenen Idee zu widersprechen scheinen. Oder sie wollten – wie René Descartes (1596–1650) – ihre Erkenntnisse aus strenger Herleitung von evidenten Sätzen schöpfen: Ideen wären dann zu gewinnen aus Deduktion, soweit sie nicht angeboren sind. Bei beiden Methoden der Ideenfindung ließ sich auf unverhoffte Einsichten, auf Ideeneingebung glücklich verzichten.

Daneben hielten – gegen spiritualistische Versuchungen innerhalb des Christentum – die mittlerweile konfessionell zersplitterten kirchlichen Theologien an einem jeweils exklusiv und exklusorisch gedachten Inspirationsanspruch fest. Besonders pointiert artikulierte sich dieser Anspruch unter den Reformierten, deren orthodoxeste Repräs-

sentanten 1674/75 die *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum* durchsetzten. Sie stellte es als Gewissheit dar, dass selbst die hebräischen Vokalisationszeichen den Schreibern des Alten Testamentes direkt von Gott eingegeben worden seien.[11] Neben François Turrettini in Genf und Lukas Gernler in Basel zeichnete für die Konsensformel, die das Reformiertentum gegen die zersetzende Wirkung des literalinspiratorisch laschen Katholizismus und gegen die gottlose Bibelkritik sicherstellen sollte, der Zürcher Theologe Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) verantwortlich – der große Denker der Konsequenz, dessen Name der erwählungsbewusste Protestant noch erinnern wird, wenn derjenige des rezenteren Namensvetters aus dem katholischen Meßkirch längst vergessen sein wird.

Aber auf Dauer war das theologische Inspirationsprärogativ gegen die historisch-kritische Erforschung der Bibel in der gesellschaftlichen Breite nicht zu halten und wanderte ins erweckliche Sektierertum ab. Als sich die offenbarungstheologische Inspirationsbindung lockerte, machten sich auch die Dichter allmählich von den schulpoetischen Imitationszwängen frei und begannen, sich auf die Alten berufend, mit Inspirationsaspirationen zu experimentieren. Die Genie-Ästhetik, der Sturm und Drang sowie schließlich die Romantik eröffneten ein unabsehbar weites Feld, auf dem sich schriftstellerische Träume, unversehens vom Geist ergriffen und beflügelt zu werden, austoben konnten. Die Philosophen allerdings standen zunächst eher misstrauisch abseits und unterließen es nicht, wie Friedrich Nietzsche (1844–1900) in *Menschliches, Allzumenschliches I*, dem Inspirationsgerede auf den Zahn zu fühlen: «Die Künstler haben ein Interesse daran, dass man an die plötzlichen Eingebungen, die sogenannten Inspirationen glaubt; als ob die Idee des Kunstwerks, der Dichtung, der Grundgedanke einer Philosophie, wie ein Gnadenschein vom Himmel herableuchte. In Wahrheit producirt die Phantasie des guten Künstlers oder Denkers fortwährend, Gutes, Mittelmässiges und Schlechtes, aber seine *Urtheilskraft*, höchst geschärft und geübt, verwirft, wählt aus, knüpft zusammen».[12]

Aber gerade bei Nietzsche feiert der Glaube an die philosophische Inspiration eine triumphale Wiederkehr, sofern man seiner Autogenealogie *Ecce homo* trauen will: «Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter *Inspiration* nannten? […] Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas *sichtbar*, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, – ich habe nie eine Wahl gehabt.»[13] Von seiner ihn überwältigenden Einsicht in die Ewige Wiederkunft des Gleichen sprach Nietzsche bereits «Anfang August 1881», als ob ihm eine Offenbarung widerfahren wäre,[14] um sich sogleich ins Wort zu fallen: «Rede ich wie einer, dem es offenbart worden ist? So verachtet mich und hört mir nicht zu.»[15] In eigener Sache zögert das in *Ecce homo* sprechende Ich *coram publico* keinen Augenblick lang, sich selbst und den eigenen Welterklärungsanspruch mit einem grandiosen Inspirationserlebnis zu legitimieren, wandernd durchlitten «am See von Silvaplana […]; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei».[16] Zeitgleich indes spricht das Ich im *Antichrist* dem christlichen Prototypen eines Inspirationserlebnisses – dem Widerfahrnis des Saulus bei Damaskus – jede legitimierende Kraft ab: «Einen Paulus […] für ehrlich halten, wenn er sich aus einer Hallucination den *Beweis* vom *Noch*-Leben des Erlösers zurecht macht, oder auch nur seiner Erzählung, *dass* er diese Hallucination gehabt hat, Glauben schenken, wäre eine wahre niaiserie seitens eines Psychologen: Paulus wollte den Zweck, *folglich* wollte er auch die Mittel…».[17] Es erscheint hier als

eine Tatsache, dass Paulus, weil sein «priesterlicher» Instinkt an die Macht drängte, das Damaskus-Erlebnis als «Mittel» erfunden haben müsse, um sein Publikum von seiner Sache zu überzeugen. Liegt dann im Umgang mit Nietzsches eigenen Schilderungen vom Offenbarwerden der Wiederkunftslehre nicht derselbe Verdacht nahe, zumal die Erzählstruktur dieser Schilderungen die Vision des Paulus vor Damaskus zu kopieren scheint? Gemäß *Antichrist* hat Paulus im «Augenblick von Damaskus» begriffen, «dass er den Unsterblichkeits-Glauben *nöthig* hatte, um ‹die Welt› zu entwerthen».[18] Hat Nietzsche im Augenblick von Sils-Maria begriffen, dass er den Gedanken der «Ewigen Wiederkunft des Gleichen» nötig habe, um «der Welt» wieder Wert zu verleihen?

Aus der Tradition des *poeta vates*, des aus höherer Erkenntnisquelle schöpfenden Seherdichters, modelliert Nietzsche den *philosophus vates*, um ihn sogleich wieder ironisch aufzuheben. Wirkt er in *Menschliches, Allzumenschliches* und im *Antichrist* am philosophischen Inspirationsverweigerungsdiskurs mit, so propagiert er in *Ecce homo* eine Diskursverweigerungsinspiration: Wer über höhere Offenbarung verfügt, entzieht diese Offenbarung der Deliberation, der endlosen Debatte um das Für und Wider, die gemeinhin das philosophische Hauptgeschäft ausmacht. Damit gab Nietzsche der philosophischen Selbstverständigung im 20. und 21. Jahrhundert jenseits der akademischen Schrebergärten reichlich zu kauen. Ging der Gedanke der Abduktion bei Charles Sanders Peirce (1839–1914) noch verhältnismäßig bescheiden vom unerwarteten Ereignis aus, das nach Erklärung schreit, kam nach Nietzsche die philosophische Selbstermächtigung durch persönliche Offenbarung groß in Mode. Nicht erst Edmund Husserls (1859–1938) Epoché machte den Weg frei für Martin Heideggers (1889–1976) Seinsinfusionen. Nun schlug die Stunde der Inspirationskopisten und Restnietzscheaner, von Heidegger bis zu Handke, von Albert Schweitzer[19] (1875–1965) bis zu Byung-Chul Han (* 1959).

Warum packt jemand wie Nietzsche die Ideen- oder Gedankengenese in das Schema der alten Inspirationsdoktrinen, das davon lebte, dass man dem Menschen aus eigenen Stücken eben nichts zutraute und auf den Eingriff von außen angewiesen sein lassen musste? Wie passt ein aufgeblasenes Ich wie das in *Ecce homo* zur Idee höherer Eingebung? Ist, was bei Parmenides noch Priester-Mimikry war, bei modernen Philosophen wie Heidegger nichts als Parmenides-Mimikry? Als sei ihnen etwas gänzlich Unverhofftes widerfahren, was sie tatsächlich von langer Hand herbeigeredet haben? Und sind sie Rest-Lockeianer, als ob ihr Bewusstsein vor dem erhabenen Einguss eine *tabula rasa* gewesen wäre?

Könnte man es nicht einfacher haben? Etwa, indem man Sein relational denkt, als Bezogen-Sein? Sein hieße dann, in Beziehung zu sein. Dann müsste niemand mehr denken, eine Idee käme ganz von außen. Ist nicht jede Idee ein Mischwesen – ein Reaktionsprodukt? Das Ich macht etwas aus dem, was auf es einwirkt – aus dem, was dieses Ich bisher an- und ausgefüllt hat. Diese Reaktion kann seriell sein – Menschen mit ähnlichem Sinnesapparat nehmen einen Stein ähnlich wahr –, aber auch einzigartig, wenn kontingente Umstände zusammentreffen. Dann hat jemand tatsächlich eine Idee zum ersten Mal, vor allen anderen. Aber dieser jemand bräuchte sich nicht zum *philosophus vates* aufzuplustern, sondern könnte sich einfach nur seiner situativen Reiz-Responsivität freuen und die gefundene Idee in den diskursiven Ideenmarkt einspeisen. Um zu sehen, was die Idee da ausrichtet und was von ihr übrigbleibt.

1 Das zitierte Proömium ist überliefert bei Sextus Empiricus: Adversus Mathemathicos VII, 111f., und bei Simplikios: In Aristotelis de caelo commentaria, 557, 25f. (Hermann Diels / Walther Kranz (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. 5. Auflage, Berlin 1951, Fragment 28 B 1), hier zitiert nach: Jaap Mansfeld (Hg.): Die Vorsokratiker I. Milesier. Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Stuttgart 1983, S. 313 u. S. 315.

2 Peter Handke: Versuch über den geglückten Tag. Ein Wintertagtraum, Frankfurt/M. 1994, S. 27.

3 Vgl. ebd., S. 22f.

4 Hesiod: Theogonie 22–35.

5 Siehe Andreas Urs Sommer: Philosophie als Wagnis, in: ders.: Was bleibt von Nietzsches Philosophie?. Berlin 2018, S. 70–90.

6 Gottfried Hornig / Helmut Rath: Inspiration, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4, Basel 1976, Sp. 401–407.

7 «Was der Dichter mit göttlichem Entzücken und Inspiration [μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος] schreibt, das fürwahr ist schön.» Clemens Alexandrinus: Stromateis VI 168, 2 (Diels / Kranz (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Fragment 68 B 18), hier zitiert nach: Jaap Mansfeld (Hg.): Die Vorsokratiker II. Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit, Stuttgart 1986, S. 341.

8 Vgl. z. B. Horaz: Ars poetica 455 und Ovid: Fasti VI 5.

9 Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter [1948]. 11. Auflage, Tübingen / Basel 1993, S. 468.

10 Hornig / Rath: Inspiration, Sp. 404 (dort auch ausführliche Ficino-Belege).

11 Zur Konsensformel Andreas Urs Sommer: Ideentransfer und Ideentransferverweigerung. Basel zwischen Hochorthodoxie und Aufklärung, in: Heidi Eisenhut / Anett Lütteken / Carsten Zelle (Hg.): Europa in der Schweiz. Grenzüberschreitender Kulturaustausch im 18. Jahrhundert, Göttingen 2013, S. 58–76.

12 Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches I [1878], Aphorismus 155, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München/Berlin/New York 1999 [= KSA], Bd. 2, S. 146.

13 Friedrich Nietzsche: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA, Bd. 6, S. 339.

14 Friedrich Nietzsche: Nachlass 1881, 11[141], in: KSA, Bd. 9, S. 494.

15 Friedrich Nietzsche: Nachlass 1881, 11[142], in: KSA, Bd. 9, S. 496.

16 Nietzsche: Ecce homo, S. 335.

17 Friedrich Nietzsche: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], Abschnitt 42, in: KSA, Bd. 6, S. 216.

18 Nietzsche: Der Antichrist, Abschnitt 58, S. 247.

19 1915 auf dem Ogowe: «Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner großen Müdigkeit und Verzagtheit plötzlich auf das Wort ‹Ehrfurcht vor dem Leben›, das ich, so viel ich weiß, nie gehört und nie gelesen hatte.» Albert Schweitzer: Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur, in: ders.: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. von Hans Walter Bähr, München 1988, S. 20.

Reinhard Laube

Meineckes Katastrophe

Bernd Sösemann (Hrsg.): Friedrich Meinecke – Die deutsche Katastrophe. Edition und internationale Rezeption. Berlin: Edition Andreae 2018, 528 S., 36 Abb.

Friedrich Meineckes Buch *Die deutsche Katastrophe* hatte bereits 1946 im Jahr der Erstpublikation drei Auflagen und wurde rasch zu einem großen publizistischen Erfolg. In kurzer Zeit erschienen zahlreiche Rezensionen, Übersetzungen in europäische und außereuropäische Sprachen und weitere Ausgaben für den deutschsprachigen Buchmarkt. *Die deutsche Katastrophe* war ein Buchtitel, der in der unmittelbaren Nachkriegszeit auf Zustimmung hoffen durfte, insbesondere in dem bürgerlichen Milieu, an das es sich durchaus selbstkritisch richtete. Angesichts des großen Erfolgs ist es verwunderlich, dass die Freie Universität Berlin im letzten Jahr erst siebzig Jahre alt werden musste, um einen Anlass für die Neuausgabe des berühmten Buchs ihres Gründungsrektors zu sehen. Der Berliner Zeithistoriker Bernd Sösemann hat sich nun der Mühe unterzogen und eine Edition mit umfangreicher Dokumentation der internationalen Rezeption vorgelegt, womit auf vorzügliche Weise die in zehn Bänden vorliegende Werkausgabe ergänzt, aber auch korrigiert wird.

Der Band präsentiert *Die deutsche Katastrophe* in fünf Teilen: Eingangs wird der Neudruck der Erstausgabe begründet und mit einer bebilderten Chronik in das Gelehrtenleben eingeführt. Auf die deutschen und fremdsprachigen Ausgaben wird ebenso hingewiesen wie auf begleitende Korrespondenz zu den Übersetzungen. Der editorische Bericht leitet über zum zweiten Teil und der neu präsentierten Erstausgabe von 1946 mit Erläuterungen und Hinweisen auf Varianten der verschiedenen Ausgaben. Man freut sich über diese neu gesicherte Textgrundlage, aber gelegentlich auch darüber, dass neue Druckfehler neue Lesarten ermöglichen, so wenn im abschließenden Kapitel «Wege zur Erneuerung» (XV.) aus «Kirche» «Küche» wird: «Die katholische Küche (…) rüste[t] sich bereits mit ihren Mitteln, an das Herz der Menschen heranzukommen» (159). Die Edition macht den Text neu zugänglich und mit seinen fünfzehn Kapiteln Themen und Kategorien von Friedrich Meineckes Geschichtsschreibung und Zeitdiagnose anschaulich, die 1946 «Vorarbeit für künftige Versuche» sein möchten, «unser Schicksal tiefer zu verstehen».

Es ist ein Rückblick auf die europäische und deutsche Geschichte, mit dem sich auch der 84-jährige Autor selbst in seine «Betrachtungen und Erinnerungen» – so der Untertitel des Buchs – einbezieht, nicht ohne vorab Standpunkt und Lernfähigkeit zu signalisieren. Es gehe schließlich um eine «gründliche Revision» des «Geschichtsbild[es]», «mit dem wir groß geworden sind» (154). Mit Nationalismus und Sozialismus werden die beiden letztlich von der politischen und industriellen Doppelrevolution ausgelösten «Wellen des Zeitalters» an den Anfang einer Geschichtsbetrachtung gestellt, die Massenbewegungen zum Kennzeichen der Moderne macht. Der «Druck der neuen Massen auf die alte Gesellschaft» werde zu einem europäischen Problem und «die Frage nach der deutschen Katastrophe sogleich zu einer über Deutschland hinausgreifenden Frage an das abendländische Schicksal überhaupt» (60). Meinecke betrachtet Phänomene der modernen Gesellschaft wie Ökonomie, Technik, Industrie, Demokratie und Militär in ihrer Auswirkung auf die Geschichte des «deutschen Menschentums» und einen «Entartungsprozess im deutschen Bürgertum», der schließlich in eine «Ethik des Nationalsozialismus» münde (81). Der «Hitlerismus» ist demnach als gefährlichste Variante aus einem machtorientierten «Massenmachiavellismus» hervorgegangen. Dessen mentale Disposition setzt Meinecke in Relation zu «Milita-

rismus», «Bolschewismus», «Christentum» und «Westmächte» und fragt auch nach dem «positiven Gehalte» und der Zukunft des «Hitlerismus»: Die amoralisch umgesetzte «Idee» einer «Verschmelzung der nationalen und der sozialistischen Bewegung» und die das Bürgertum korrumpierende «Verschmelzung der nationalen und der sozialen Bewegung» hätten schließlich ein «Trümmerfeld» hinterlassen, doch die Zukunft lasse hoffen; denn «das deutsche Volk war nicht etwa von Grund aus an verbrecherischer Gesinnung erkrankt, sondern litt nur an einer einmaligen schweren Infektion durch ein ihm beigebrachtes Gift» (144). Neben dem «Massenmachiavellismus» bietet er in Kapiteln über «Homo sapiens und homo faber» (56) und «Der Zufall und das Allgemeine» (87) Kategorien für seine Analyse einer bildungsbürgerlichen Verlustgeschichte und die Durchsetzung des Nationalsozialismus in einer dafür günstigen Konstellation der deutschen Geschichte. Die Betrachtungen zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts bieten vor allem Hinweise auf Meineckes Zeitzeugenschaft und persönliche Beziehungen. Die Kontakte zum deutschen Widerstand werden erwähnt und durch neuere Forschungen und Editionen bestätigt. Die Abhandlung gipfelt im 15. Kapitel «Wege zur Erneuerung», in dem Argumentationslinien der gesamten Studie zusammenlaufen.

Im Anschluss an die Edition der Erstausgabe bietet ein weiterer dritter Teil eine Dokumentation mit Äußerungen zum Zeitgeschehen (1930–33), Ausschnitte publizierter Erinnerungen im Vergleich, Korrespondenzen im Umfeld der *Deutschen Katastrophe*, Rezensionen aus ganz unterschiedlichen Perspektiven, Auseinandersetzungen der Geschichtswissenschaft mit dem Buch und weitere (geschichts-)politische Verlautbarungen Meineckes aus den Jahren 1945–51. Es folgt eine historische und biographische Einordnung des Meinecke-Buchs durch den Herausgeber, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der «Aussagen zur Judenverfolgung» und der dargestellten «Auswege aus der Katastrophe». Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis und mehrere, auch historische Register bilden den Anhang einer reichhaltigen und gewichtigen Publikation.

Durch die nunmehr vorliegende Materialbasis stellt sich die Frage der Einordnung und Interpretation neu. Bernd Sösemann schrieb am 12. Dezember 2018 in der FAZ mit Blick auf die Neu-Ausgabe von einem «Kettenbrief über den Humanismus», der international Fortschreiber angeregt habe.

Nur was ist das für eine humanistische Flaschenpost, die etwas bedrohlich als «Kettenbrief» avisiert wird? An der bemerkenswerten Wirkung der Publikation kann nach der nun vorliegenden Edition von Text, Kontext und Rezeption kein Zweifel bestehen. Für *Die deutsche Katastrophe* gilt das, was Ute von Lüpke 2015 in ihrem Meinecke-Buch über das 1936 erschienene dritte ideengeschichtliche Hauptwerk Meineckes – *Die Entstehung des Historismus* – schrieb: «Erstaunlich viele Rezensenten – Gegner, Unterstützer und Opfer des nationalsozialistischen Regimes – konnten dieser Deutung eines von allen seinen Posten verdrängten Historikers folgen». Diese Fähigkeit, einen «gegensatzaufhebenden» Konsens zu formulieren, realisiert in der Wendung *Die deutsche Katastrophe* einen «gelebten Begriff», dessen «Inhalt mehr Stimmung ist als Gedanke» (Ferdinand Fellmann). Grundiert wird diese historiographische Krisenbewältigung durch eine kontinuitätsverbürgende «Geschichtsreligion», die überaus voraussetzungsreich ist und Meineckes Liberalismus an den «Geist der Goethezeit» bindet, so wie er 1951 seine letzte öffentliche Ansprache mit dem «Goethewort» beschließt: «bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit» (445).

Tatsächlich ermöglicht ihm diese Gnosis eine Geschichtssicht, die seiner Zeitdiagnose Grenzen aufzeigt. So wie er den «Geist des Historismus» von «Individualität» und «Entwicklung» getragen sah, in Auflösung der problemgeschichtlichen Sichtweise und Wissenschaftsauffassung der Jahrhundert-

wende, so verbürgte für ihn die Deutsche Geschichte auch nach 1945 letztlich einheitsstiftende Kontinuität: Mit der Revision des «Geschichtsbild(es)» werden «die Werte und Unwerte unserer Geschichte klar voneinander zu unterscheiden» sein (154). Es sind begriffliche Einheitschiffren, die weniger moderne Differenzierung als entdifferenzierende Einheitsvorstellungen fortschreiben: So bleibt er gefangen in einem Begriff von «Gemeinschaft», ohne dessen Grenzen zu registrieren und ohne auf eine moderne Form bürgerlicher Öffentlichkeit zu setzen, beispielhaft für ein «Mißverhältnis zur Gesellschaft, die nicht Staat und nicht Gemeinschaft ist, sondern deren vermittelndes Medium» (Helmuth Plessner). Meinecke empfiehlt 1946 dringend die «Verinnerlichung unseres Daseins» und das Auffinden der humanitätsverbürgenden «Pfade zur Goethezeit» in «Goethegemeinden», einer «Gemeinschaft gleichgerichteter Kulturfreunde» (162, 166). Sein Blick auf die gemeinschaftsstiftende «Augustsynthese» 1914, den Historismus als «große deutsche Bewegung» und seine Freude über «Straßburgs Wiedergewinnung» (227) im Jahr 1940 deuten auf Grenzen seiner Begriffs- und Urteilsbildung hin. Aber auch seine selbstkritische Nationalgeschichte weist gravierende Fehlstellen auf, so wenn die «Gaskammern» lediglich im «semantischen Kontext eigenen Verlustes» (Nikolaus Berg) Erwähnung finden; denn hier «erstarb schließlich auch der letzte Hauch christlich-abendländischer Gesittung und Menschlichkeit» (135, 404).

Es sind vor allem die Verfolgten, Exilierten und ausländischen Kollegen, die auf die Grenzen von Meineckes sinnstiftendem Geschichtsbegriff und das anachronistische Therapieangebot mit «Goethegemeinden» hinwiesen. So entdeckte der ehemalige Buchenwald-Häftling Eugen Kogon «Notausgänge» für uneinsichtige Deutschnationale und empfand die humanistische Idee der Goethe-Gemeinden als «völlig abwegig» (245). Gordon A. Craig sah zu viel «Dämonie und Schicksal» (387), und der 2017 verstorbene Historiker Georg G. Iggers vermerkte lakonisch: «Der klassische deutsche Geist blieb unversehrt. Deutschland bedurfte nur der Läuterung, der Abkehr von den Irrwegen der modernen Zeit» (368).

Die unscharfe Verwendung des Katastrophenbegriffs tat ein Übriges, um den Titel zur damals konsensfähigen Formel für das nationale Gedächtnis zu machen. Mit Meinecke prägte noch einmal die Großvätergeneration die Begriffe, da zahlreiche Jüngere durch ihre beruflichen Karrieren im nationalsozialistischen Staat und allzu zeitgemäße Wissenschaftsauffassungen kompromittiert waren. Andere waren umgebracht, verstummt oder exiliert. Karl Löwith hörte 1937 im japanischen Sendai Eduard Spranger, jüngerer Berliner Nachbar und Freund Friedrich Meineckes, der seinen Vortrag mit Worten aus dem *West-östlichen Divan* beschloss: «Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident», während – so Löwiths treffender Kommentar – «beide des Teufels waren». Der Abschluss des Vortrags mit Goethe-Zitat war für Löwith sinnbildlich für den «verblasenen Idealismus, der von Spranger vertretenen Bildung». Denn – so Löwith in seinem autobiographischen Bericht 1940 und mit Blick auf seine im Vorjahr in Sendai abgeschlossene Studie von *Hegel zu Nietzsche* – es gibt «kein Zurück in der Zeit, weder zu Goethe noch sonstwem.»

Jörg Später

«ich bin keiner von uns»

Hans Magnus Enzensberger in der Produktion

Hans Magnus Enzensberger wird 90 Jahre alt. In diesem Frühjahr erschien *Eine Experten-Revue in 89 Nummern*, im letzten Herbst *Eine Handvoll Anekdoten* aus seinen Kinder- und Jugendjahren im Dritten Reich. Nach *Tumult* über die 1960er-Jahre, seinen *Lieblings-Flops* und zahlreichen Interviews sind dies weitere, wenn auch literarisierte Beiträge zu seinem Lebenslauf – obwohl er, wie er kokett wiederholt gesagt hat, eigentlich gar kein Interesse an autobiographischen Dingen hat. Zudem häufen sich die akademischen Arbeiten über diese exzeptionelle Figur des literarischen Lebens. 2014 hatte Enzensberger dem DLA sein schriftstellerisches Archiv mit rund 100 Archivkästen übergeben.

Enzensberger bespielt viele Kanäle. Das war von Anfang an so, als er seine ersten beiden Gedichtbände vorlegte: *verteidigung der wölfe* (1957) und *landessprache* (1960). Sein Mentor Alfred Andersch kündigte damals an: «Es gibt für den Auftritt Hans Magnus Enzensbergers auf der Bühne des deutschen Geistes keinen anderen Vergleich als die Erinnerung an das Erscheinen von Heinrich Heine.»[1] Damit hatte der «junge, zornige Mann» eine Hausnummer – seine Dichtung stand für Kritik. Aber auch bereits für Überraschungen und eine gewisse, fast verlässliche Unzuverlässigkeit – denn Enzensberger hatte zuvor erst die Sprache des *Spiegel* kritisiert und dann diesen Artikel im *Spiegel* veröffentlicht. Das gefiel nicht jedem. Günther Anders etwa fand das moralisch bedenklich, wie man im Marbacher Archiv nun nachlesen kann.

Dass er ein «Luftwesen» sei – so Peter Rühmkorf[2] –, wurde rasch zur Legende. Wer ist dieser außergewöhnliche Literat Enzensberger? Und für was steht das Phänomen «HME»in der Ideen- und Kulturgeschichte der Bundesrepublik? Jörg Lau hatte schon zu Enzensbergers 70. Geburtstag 1999 eine Biographie vorgelegt, die all die Pirouetten vorführte, die «Mang» im Laufe der Zeit probiert hatte.[3]

Zehn Jahre später, 2009 zum 80. Geburtstag von Enzensberger, trafen sich im DLA Geisteswissenschaftler verschiedener Disziplinen, um über Enzensbergers Platz in der Ideengeschichte der Bundesrepublik zu diskutieren.[4] Der Pass, Literatur in ihrer Wechselwirkung zur äußeren Geschichte zu betrachten, wurde aufgenommen. In seinem Buch über *Die Gruppe 47* (2012) präsentierte Helmut Böttiger die Literaturgeschichte sozialgeschichtlich als eine von «Markt, Macht und Medien». Enzensberger spielte darin «Hase und Igel» mit dem Zeitgeist: «Wenn die andern endlich kapiert haben, wo es langgeht, ist Enzensberger schon längst wieder woanders und gibt eine neue Richtung vor.»[5] Henning Marmullas Studie zu *Enzensbergers Kursbuch* (2011) kam schon von der Sache her um eine zeitgeschichtliche Einordnung gar nicht herum,[6] nachdem Wolfgang Kraushaar die wichtigste Zeitschrift der linken und linksliberalen Nachwuchsintelligenz als «Vademekum der Protestbewegung» bezeichnet hatte. Die allgemeine «Diskussionslust» (Nina Verheyen), der «Markt für Marx» (Adelheid von Saldern) und der «Theoriehunger» (Philipp Felsch) haben das Phänomen historisierend umkreist. Der Schriftsteller Enzensberger ist zu Recht zu einer historischen Gestalt der Bundesrepublik erklärt geworden. Darüber hinaus sei er selbst einer der Geschichtsschreiber dieses Landes, schrieb er mal an Rühmkorf, – wenn auch wider Willen. Ob man den Zusatz glauben darf? Bei einem solchen Subjekt-Objekt der Geschichte?

Ganz andere Einblicke in den Enzensberger-Kosmos zeigt der edierte Briefwechsel mit Ingeborg Bachmann zwischen 1957 und 1972 – nach der Korrespondenz mit Uwe Johnson von 2009 und mit Wolfgang Hildesheimer von 2017 ist es der dritte veröffentlichte große Briefwechsel.[7] Hier lernt man Enzensberger als einfühlsamen Briefeschreiber kennen. Berührend ist eine Mitteilung von Bachmann, dass sie nie Angst habe, wenn sie einen Brief von ihm aufmache, dabei habe sie sonst meistens Angst. Dass der intellektuelle Spieler Enzensberger sehr einfühlsam sein konnte, kann man auch den taktvollen Briefen entnehmen, die er in den 1950er-

und 1960er-Jahren an Überlebende der Shoah wie Paul Celan, Hilde Domin und Nelly Sachs geschrieben hat.[8] Während Lau in seiner Biographie Enzensberger in einer frühen *Merkur*-Debatte mit Hannah Arendt als Eskapisten von der konkreten Schuld der Deutschen vorführte, der in universale Überlegungen zu *Politik und Verbrechen* abschweifte, wenn von Auschwitz die Rede war, machen solche Briefe das Bild vielschichtiger. Sein Engagement für die in Deutschland zunächst übersehene Nelly Sachs hatte wenig mit Wohlfahrt und mehr mit dem Bewusstsein zu tun, dass sie «die letzte Dichterin des Judentums in deutscher Sprache» sei.[9] Enzensberger war stets ein wacher Entdecker und Förderer auf dem Literaturmarkt und ein politisch sensibler dazu.

Tobias Amslinger hat in seinem Buch *Verlagsautorschaft* nicht nur Enzensbergers Verhältnis zum Suhrkamp Verlag beleuchtet, sondern von diesem Verhältnis ausgehend das «literarische Feld» (Bourdieu) untersucht. Bei Amslinger ist der Buchmacher Enzensberger der Schlüssel, um den «Literaturbetrieb» zu verstehen. Die Verlage, unter denen Suhrkamp eine herausragende Stellung erlangte, sind neben den Medien, den Hochschulen und den Kulturveranstaltern seine zentralen Institutionen und der Held eine polymorphe Figur darin, die zum Teil nacheinander, meistens aber gleichzeitig Verlagsautor, Literaturkritiker, Lektor, Herausgeber, Buchgestalter und Übersetzer ist. Die unterschiedlichen Rollen korrespondieren miteinander und bringen erst die Physiognomie des Autors HME hervor, der eine «Werkpolitik» betreibe. Das Label «HME» und der «Literaturbetrieb» spiegeln sich in Amslingers Analyse gegenseitig. Und man verfolgt die Entwicklung der Bundesrepublik gleichsam aus der Enzensberger/Suhrkamp-Perspektive.[10] Enzensberger ist ein Seismograph für das, was wir Öffentlichkeit nennen, denn diese Öffentlichkeit ist ja nicht nur ein Markt von Meinungen und Deliberationen über Dinge, die uns alle angehen, sondern er ist in einer kapitalistischen Gesellschaft auch ein Produktionsraum mit Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – eben eine «Bewußtseins-Industrie», um mit dem jungen Enzensberger zu sprechen.

Das Leben von Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik bilden so ein dynamisches Duo. Der Dichter ist wie das Land, aus dem er stammt und das er überfliegt, das ihn berühmt werden ließ, das er mal beschimpft, mal verteidigt, dessen Sprache sein Odem ist und dessen Provinzialismen er verabscheut.[11] «Ich bin keiner von uns» heißt es schön paradox im Gedicht *Schaum*. Einer, der wie viele andere seines Alters 1945 im Keller saß, während oben das alte Deutschland unterging, in dem zuvor unvorstellbare Verbrechen geschahen und «irgendwelche Deppen Befehle erteilen» konnten. Der dann erst einmal «nichts wie raus wollte» aus dem Land.[12] Der sich schnell etablierte, weil das Feld dünn besetzt war. Der vom expandierenden Buchmarkt profitierte – vom Taschenbuch vor allem, das er zunächst kulturkritisch ablehnte.

Dieser Autor ist ein Mann mit manchen Eigenschaften, aber vor allem vielen Möglichkeiten – genau darin spiegelt er die Geschichte der Öffentlichkeit in Westdeutschland. Enzensbergers Eigensinn, sein Denken im Modus des *Zickzack*, ist sowohl einer der Schlüssel zu seinem Werk als auch ein Beleg dafür, dass man es mit Eigensinn und Ironie in der westdeutschen Gesellschaft zu etwas bringen konnte. Es sei ein Wunder, sagte Enzensberger 1999 in Marbach im Gespräch mit Jan Bürger und Dirk von Petersdorff, dass er als Schriftsteller und öffentlicher Intellektueller mit ebenso viel Möglichkeits- wie Wirklichkeitssinn auskommen konnte, ja überaus erfolgreich sein würde.[13] Dass sich die Mischung aus Hedonismus und Protest, Eigensinn und Lässigkeit, Widerspruchsgeist und Nonchalance auszahlen würde, zeigt das Ausmaß an gesellschaftlichem Wandel in der Bundesrepublik seit den 1960er-Jahren. In den scheinbar «Goldenen Zwanzigern» hatten es «freischwebende Intel-

lektuelle», das heißt in der Regel prekäre Existenzen wie Walter Benjamin, sehr viel schwerer, als intellektuelle Unternehmer zu reüssieren wie Enzensberger oder auch Alexander Kluge.

Enzensberger ist ein Kenner der Mediengesellschaft, das heißt einer Gesellschaft, welche die Welt mittels der Medien wahrnimmt. Mit ihm wiederum lässt sich die Aufmerksamkeitsökonomie dieser medialen Öffentlichkeit studieren, lassen sich die Konjunkturen der Kulturkritik verfolgen oder die Entspannungsübungen auf der politischen Linken beobachten. Bereits 1956 konstatierte der Newcomer in der Zeitschrift *Akzente*: «Die Kulturindustrie gehört zu unserer Wirklichkeit. Statt an ihr gebildet zu nörgeln, sollte man ihre Gesetzmäßigkeiten erforschen.»[14] Dazu gehörte, dass Dichter nicht bezahlt werden, öffentliche Intellektuelle aber schon. Der vom Widerspruchsgeist Getriebene ist ein Virtuose dieser Kulturindustrie – so lässig, wie es die westdeutsche Gesellschaft selbst nie war, aber doch begünstigte. Enzensbergers Karriere ist vielleicht kein Wunder, aber doch bemerkenswert. Und es ist gut, dass sie noch immer kein Ende gefunden hat.

1 Alfred Andersch: Hans Magnus Enzensberger, «Landessprache» (1960), in: Über Hans Magnus Enzensberger, hg. von Joachim Schickel, Frankfurt/M. 1970, S. 68–69.

2 Peter Rühmkorf: Die Jahre, die ihr kennt. Anfälle und Erinnerungen, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 139.

3 Jörg Lau: Hans Magnus Enzensberger. Ein öffentliches Leben, Berlin 1999.

4 Dirk von Petersdorff (Hg.): Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik, Heidelberg 2010.

5 Helmut Böttiger: Die Gruppe 47. Als die deutsche Literatur Geschichte schrieb, München 2012, S. 333.

6 Henning Marmulla: Enzensbergers Kursbuch. Eine Zeitschrift um 68, Berlin 2011. Vgl. auch Kristof Niese: «Vademekum» der Protestbewegung?, Transnationale Vermittlungen durch das Kursbuch von 1965 bis 1975, Baden-Baden 2017.

7 Hans Magnus Enzensberger / Uwe Johnson: «fuer Zwecke der brutalen Verstaendigung», hg. von Henning Marmulla und Claus Kröger, Frankfurt/M. 2009; Wolfgang Hildesheimer: «Alles andere steht in meinem Roman». Zwölf Briefwechsel, hg. von Stefan Braese u.a., Berlin 2017; Ingeborg Bachmann / Hans Magnus Enzensberger: «schreib alles was wahr ist auf». Der Briefwechsel, hg. von Hubert Lengauer, München, Berlin 2018.

8 Deutsches Literaturarchiv Marbach, A: Domin/Nachkrieg; D: Celan, 1958–1961; Briefe an Celan. A: Enzensberger, Briefe von Nelly Sachs, 1958–1968.

9 Nelly Sachs: Ausgewählte Gedichte. Nachwort von Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt/M. 1963, S. 90.

10 Tobias Amslinger: Verlagsautorschaft. Enzensberger und Suhrkamp, Göttingen 2018.

11 Vgl. Klaus Telge: Brüderliche Egoisten. Die Gedichtübersetzungen aus dem Spanischen von Erich Arendt und Hans Magnus Enzensberger, Heidelberg 2017.

12 Vgl. Petersdorff (Hg.): Hans Magnus Enzensberger und die Ideengeschichte der Bundesrepublik, S. 188 und S. 191.

13 Ebd., S. 183.

14 Hans Magnus Enzensberger: Literatur und Linse, in: Scharmützel und Scholien. Über Literatur, hg. von Rainer Barbey, Frankfurt/M. 2009, S. 287–294, hier: S. 294.

Karl Heinz Bohrer

Der erste Indianer war nicht unverhofft

I.

Das Wort «Begegnung» gehört zu jenen deutschen Worten, die eine über den sachlichen Sinn hinausgehende Aura haben, die sich in keiner anderen europäischen Sprache bei äquivalenten Wörtern wiederfindet. Ähnlich wie das Wort «Augenblick», zu dem es ohnehin eine unterirdische Beziehung unterhält. Wie klingen *rencontre* oder *encounter* im Vergleich zu Begegnung, selbst wenn man an den großen englischen Film *Brief Encounter* denkt? Das Adjektiv «unverhofft» dramatisiert es, und beide Worte klingen darum wie ein literarischer Titel. Man könnte ihn sich unter Goethes späten Gedichten vorstellen. Möglich ist aber auch die kitschige Anwendung: etwa als Titel einer Novelle von Stefan Zweig, als Abwandlung des Titels *Sternstunden der Menschheit*.

Was sich hinter beiden Wörtern in ihrer Zusammenkunft an Bedeutsamkeit verbirgt, ist – ohne dass sie wörtlich genannt würden – in der großen Literatur dargestellt worden, beginnend mit der griechischen Tragödie, aufgipfelnd in der modernen Lyrik: Wenn Orestes als Fremdling aus Korinth nach langer Abwesenheit in die Stadt seines Vaters, des von der Mutter Klytämnestra ermordeten Agamemnon, zurückkehrt, trifft er als Erstes auf die seine Rückkehr erhoffende Schwester Elektra. Beide erkennen sich erst nach einer Weile. Elektra hatte auf Orestes gehofft, auf dass er die Mordtat an der verhassten Mörderin, und sei es die eigene Mutter, räche. Aischylos hat dieses Zusammentreffen im zweiten Stück seiner *Atriden*-Tetralogie (458 v. Chr.) zur wichtigsten Szene vor der Mordtat erklärt. Zu einer Ur-Begegnung, deren Status durch den mythologischen Hintergrund vertieft ist. Sophokles ist ihm in seinem Drama *Elektra* (413 v. Chr.) in anderer Form gefolgt.

Die unterschiedliche Hinauszögerung des Zusammentreffens und des gegenseitigen Erkennens, das Spiel mit dem Namen «Orest», das Auffinden von Orestes' Locke am Grab Agamemnons oder Spuren vermeintlicher Ähnlichkeit der Geschwister, all das steigert den Augenblick, wenn Elektra den Bruder wirklich als Orestes erkennt. Der Wortwechsel, in dem sich der Bruder der Schwester beim Namen als derjenige zu erkennen gibt, den sie so lange erwartet hat, intensiviert die Situation. Die Erkennung bricht den Zweifel, das Drama erreicht den Höhepunkt, bei dem die Rache im Wechselgesang zwischen Orestes, Chor und Elektra vorweggenommen wird (Aischylos). In Sophokles' *Elektra* wird die Begegnung, weil lange hinausgezögert, umso intensiver und inniger, wie auch die Mordtat an der Mutter brutaler, die bei Aischylos Orestes ohne Anteil Elektras begeht, bei Sophokles dagegen durch die Teilnahme Elektras verschärft ist.

Die griechische Tragödie und ihre Mythologie haben der Vorstellung einer «unverhofften Begegnung» den erratischen Ursprung gegeben. Ihr gleichwertiges, aber sublimes Gegenstück hat das Wörterpaar in Baudelaires Gedicht *À une Passante* (1860). Hier ist das «Unverhoffte» der Begegnung als Motiv emphatisiert wie nirgendwo sonst in der europäischen Lyrik, indem das Verschwinden zum eigentlichen Ereignis wird: Der auf einer vom Verkehr umtobten Straße der Metropole dahingehende Flaneur, der Dichter, nimmt eine in Trauer gekleidete, elegante, schöne Frau wahr, und er begegnet ihrem Blick. Ihr Blick wirkt, als ob der sie Ansehende aus einem von Unwetter gefärbten Himmel Süßigkeit tränke. Aber nur für einen Augenblick währt die «Begegnung», die unverhoffte: «un éclair – puis la nuit». Dem Blitz der Begegnung der Augen folgt die Schwärze des Verschwindens. Und der wieder einsame Dichter ruft: «Flüchtige Schönheit, von deren Blick ich plötzlich neu geboren war, soll ich dich in Ewigkeit erst wiedersehen?»

Im Unterschied zu der die Zukunft sichernden Begegnung zwischen Elektra und Orestes ist hier die Begegnung buchstäblich auf einen Augenblick reduziert, aber dadurch auch intensiviert: Sein Pathos hat Walter Benjamin in die Worte gefasst: «Es ist ein Abschied für ewig, der im Gedicht mit dem

Augenblick der Berückung zusammenfällt.» Benjamin nennt diesen Augenblick «Figur des Chocks». Ob das emphatische Bündnis zwischen Orestes und Elektra zur Ermordung der Mutter oder das emphatische Sich-Verlieren zwischen Dichter und Unbekannter auf dem Boulevard – die über zweitausend Jahre (450 vor bis 1860 nach Christus) auseinanderliegenden Szenen produzieren beide erhabene Formen der «unverhofften Begegnung». Sie ist die literarische Idee a priori.

Die Literatur ist auch voll von «realistisch» beglaubigten Aufeinandertreffen, die nicht zu erhoffen waren. Man findet sie in Goethes *Wahlverwandtschaften*, in Tolstois *Krieg und Frieden*, in Kleists *Marquise von O...* Vielleicht erscheint ihre subtilste Darstellung in George Eliots Roman *Middlemarch* (1870/71): die vom Aufeinandertreffen der seelenvollen Dorothea und des romantischen Künstlers Will Ladislaw während eines zufälligen Aufenthalts in Rom. Die mit dem in seiner historischen Forschung vergrabenen Gelehrten Casaubon frisch verheiratete Dorothea hat den Bohemien Ladislaw ein einziges Mal in England gesehen und ob seines Charmes und seiner Eigenwilligkeit nicht vergessen. So ergeht es auch Will, der hinter den Forschungen Casaubons, mit dem er verwandt ist, keine Originalität erkennt.

Das Wiedersehen Dorotheas und Wills vollzieht sich als ein plötzliches, doppelt entfaltetes Ereignis: Zuerst erkennt Will – aufmerksam gemacht vom enthusiastischen Blick eines deutschen Malers – die Gestalt Dorotheas in einer römischen Kunsthalle stehend, wie von einem Künstler erfunden vor der Skulptur der mythischen Ariadne, weshalb der Maler sie, mithilfe Wills, als Modell ansprechen will. Der Zurückhaltung Wills, der sich Dorothea nicht zu erkennen gibt und die ihn ihrerseits nicht wahrgenommen hat, ist ein unerklärt bleibendes Gefühl beigemischt, dass etwas im Blick auf Dorothea «mit ihm geschehen» sei.

Dem folgt die Darstellung von Dorotheas Empfinden, wenn Will sie erstmalig alleine wiedersieht, wenn er sie unangekündigt in der von ihr und ihrem Mann angemieteten römischen Wohnung aufsucht. Er trifft sie im Zustand der Depression wegen der von ihr noch nicht voll erkannten, nur erahnten Isolation. Die von Will fast verächtlich angedeutete Distanz gegenüber Casaubon sowohl als Charakter wie auch als Gelehrtem senkt sich in Dorotheas Herz, bevor Will sie und den schließlich von seinen Studien zurückkehrenden Ehemann verlässt, nicht ohne Aussicht, Dorothea für weitere Gespräche – und dann subversivere – bald wiederzusehen.

Indem George Eliot die schon angelegte, wenn auch unbewusste romantische Beziehung zwischen Will und Dorothea durch das unvorhergesehene Wiedersehen in Rom vertieft, wird das Wort «unverhoffte Begegnung» hier zur stärksten Charakteristik für das, was zwischen ihnen geschieht, ohne dass es schon zur Affäre gekommen wäre. Die Zufälligkeit, die Kontingenz und die Alltäglichkeit, mit der diese «Begegnung» im Unterschied zur mythischen (Orest/Elektra) oder symbolischen (Dichter/Passantin) geschildert ist, gibt ihr noch zusätzlich die Evidenz der hintergründigen Bedeutung. Wenn das so ist, dann taucht die Frage auf, ob eine solche Begegnung im normalen Leben, jenseits der Literatur, überhaupt noch erfahrbar ist. Geriete man nicht in eine «epigonale» Situation, wollte man eine eigene Erfahrung besonderer Art mit diesem literarischen Wort belegen?

II.

Diese Frage scheint die Annahme vorauszusetzen, dass die Unwiederholbarkeit des Wortes im Leben nur für den nicht gilt, der keine Kenntnis des literarischen Motivs hat. Dass also ein der Literatur unkundiger, aber sensibler Zeitgenosse sehr wohl die «unverhoffte Begegnung» bewusst erleben kann. Nun unterliegen Menschen Gefühlen – dem der Liebe, des Hasses, des Ehrgeizes, der Verlassenheit –, die alle in der Literatur (und im Film) nachdrücklich dargestellt worden sind, ohne dass dieje-

nigen, die davon Kenntnis haben, in ähnlicher Situation von ihr abgelenkt würden. Im Gegenteil. Die Literatur, nicht zuletzt jene über die erotische Passion, hat zweifellos das Liebesgefühl der Menschen seit jeher – nicht zum Schaden dieses Gefühls – beeinflusst. Das hat man schon vor Niklas Luhmanns und Norbert Elias' einschlägigen Einlassungen gewusst.

Man kann also unbelastet vom Verdacht, etwas epigonal zu wiederholen, die «unverhoffte Begegnung» erleben oder sogar suchen. Dabei führt die Frage weiter: Was hat die «unverhoffte Begegnung» eigentlich so Besonderes an sich, lässt man den Anblick der einander Begegnenden einmal beiseite? Es hat ja mit dem Umstand des Unverhofften, des besonderen zeitlichen Modus zu tun. Offensichtlich spielt das Gefühl, etwas nicht Erwartetes «ereigne» sich, eine besondere Rolle dabei. Nichts steht dafür so – sowohl in der Erzählung als auch im richtigen Leben – wie das «Ereignis». Denn das, was sich mit einem Male «ereignet», bekommt durch diesen Modus seine spezifische Qualität: Das Abzusehende wird plötzlich unterbrochen. Wenn Langeweile ein der Melancholie sich nähernder Zustand ist, dann impliziert das Ereignishafte ein Anwachsen existentieller Intensität. Das Wort «Ereignis» selbst wirkt – im Unterschied zum Wort «Begegnung» – wie ein Signal und hat nicht von ungefähr eine signifikante Rolle in der postmodernen ästhetischen Theorie gespielt.

«Unverhoffte Begegnungen» sind, indem das Ereignis sie macht, nicht nur in Form der erotischen Begegnung zu erfahren und nicht nur erfahrbar durch den erwachsenen Menschen. Gerade das phantasiebegabte Kind oder der empfindsame Jugendliche stehen der «unverhofften Begegnung» nahe. Etwa der das Weihrauchfass schwenkende Messdiener, das Gold und Rot des Gewands des Priesters vor sich, der das Tabernakel öffnet. Der Junge wird nicht gerade Gott begegnen. Er begegnet nichts anderem als einem Ereignis, wenn er es zum ersten Mal sieht. Und wahrscheinlich bleibt es ein Ereignis auch das zweite und dritte Mal. Prousts Erinnerung an die «mémoire involontaire», ein Glücksgefühl des Knaben beim Kosten der in den Tee getauchten Madeleine, ist die besonders paradigmatische Normierung einer «unverhofften Begegnung», nämlich die Selbstbegegnung mit einem Augenblick in der noch früheren Kindheit, der präsent geworden ist.

Redete man vom langen Sonntag, klingt das nach Brecht. Aber bei ihm heißt es nicht «langer Sonntag», sondern «schöner blauer Sonntag», und es passiert etwas! Der lange Sonntag ist als Ausdruck für den Gegensatz zum Ereignis genannt. Die «unverhoffte Begegnung» ist deshalb in einem solchen Kontext immer rar. Ihr Ereignis-Moment trifft sich mit der Erfahrung, die eine Revolte oder eine Entdeckungsreise mit sich bringt. Die Revolte bezieht ihr «Ereignishaftes» nicht aus Ideen, wie sie die Revolution anzünden. Die Revolte ist «Ereignis» selbst. Wenn das Jahr 1968 heute überhaupt noch von Belang ist – charakteristischerweise sprechen diejenigen, die die Revolte damals mit Ideologie unterfüttert haben, kaum mehr davon –, dann deshalb, weil es die Stimmung, das Unerwartete war, das sich einem damals eröffnete, eben wie eine «Begegnung», die unverhofft war und viel versprach, ohne es deutlich auszusprechen.

Das Ereignishafte, das die «unverhoffte Begegnung» erst wirklich in ihrer Wirkung kennzeichnet, mit einer Revolte zu vergleichen, ist nicht frivol. Es setzt vielmehr die psychologische Substanz der Revolte und der Begegnung ins richtige Licht. Beide unterscheiden sich vom Akte des Wissens. So wie die «unverhoffte Begegnung» unabhängig von der Liebeserwartung in der romantischen Literatur ganz von der Augenblicklichkeit des Unerwarteten zehrt, so gewinnt die Revolte alles daraus, dass sie ganz Augenblick ist.

Ebenso die Entdeckungsreise, obwohl sie etwas ganz anderes ist? Sie ist gleichfalls ein paradigmatischer Fall der «unverhofften Begegnung». Neugier auf das noch Unbekannte der Erde treibt sie an. Das

ist der Unterschied zum Tourismus, der auf das zielt, wovon man schon viel gehört hat und was man selbst kennenlernen und mit Anschauung ausstatten will. James Cook (1728–1779), bei seinen Erkundungen von Eingeborenen auf Hawaii erschlagen, und Alexander von Humboldt (1769–1859), der Zeit hatte, seine Entdeckungen aufzuschreiben, haben dagegen das Unbekannte als Unbekanntes gesucht. Das trieb Humboldt an, die gesellschaftliche und landschaftliche Umgebung Berlins und Preußens zu verlassen. Erläutern wir das an noch früheren Entdeckungsreisenden: Auf einem bekannten Gemälde sieht man, wie spanische Konquistadoren, ihren Schiffen entstiegen, am Ufer auf in aller Federpracht geschmückte Indianer stoßen. Das war keine unverhoffte Begegnung. Die Konquistadoren waren auf etwas Bestimmtes aus. Sie mochten zwar auch überrascht sein. Aber haben ihre Überraschung schleunigst in eine mit Gold und Perlen bestickte Erwartung getauscht. Die «unverhoffte Begegnung» war schon verschwunden, als sie auftauchte. Auch Kolumbus' Entdeckung zielte auf etwas Bestimmtes, auch wenn er ihm den falschen Namen gab. Auch er machte keine «unverhoffte Begegnung», als er auf die Küste Amerikas traf. Humboldts Fahrten durch das längst entdeckte Südamerika, die Besteigung des Chimborazo, oder Cooks frühere Umsegelung Neuseelands, der Gewässer rund um Australien und der Sandwich-Inseln waren wohl doch mehr motiviert durch etwas Unbekanntes im Bekannten. Das Exotische hatte eine andere Qualität für sie als für die Konquistadoren, auch wenn es ebenfalls keine «unverhoffte Begegnung» war: Es profilierte das Gewusste aber um die Aussicht auf etwas ganz «Anderes». Dagegen ist die Bildungsreise zu den europäischen und amerikanischen Museen, zu den japanischen oder indischen Tempeln das prototypische Gegenbeispiel der «unverhofften Begegnung». Indes gibt es auch dort Bilder, vor denen man stehen bleibt und nicht weggeht, weil sie die unerwartete Begegnung auslösen, also etwas anderes als des Kenners Blick, der auf sie zusteuert.

Revolten und Entdeckungen verbergen keine Liebesgeschichten, wenn man denn mit ihnen die «unverhoffte Begegnung» am ehesten verbindet. Revolten und Entdeckungen erklären aber die Bedingung *sine qua non*, unter der jene Begegnung nur zu haben ist. Das «Ereignis» ist das Kriterium dafür, ob etwas zwischen zwei Menschen oder einem Menschen und der Welt passiert ist, das sie aneinander fesselt.

Zu Beginn war gesagt worden, dass dem Wörterpaar «unverhoffte Begegnung» etwas Betuliches anhaften kann. Im Wort «Begegnung» steckt jedenfalls zunächst einmal die ganze Breitseite bundesrepublikanischer «Begegnungsstätten». Aber man sah, dass beide Wörter von besonders anziehenden, intensiven Situationen zwischen zwei Menschen im Roman des 19. Jahrhunderts beglaubigt werden können, nachdem sie schon mythologisch und symbolisch mit Bedeutung besetzt wurden. Damit das Wort «unverhofft» seinen konventionellen Klang verliert, muss das ganz «Andere», wie selbstverständlich, ohne stilistische Not, in es eingegangen sein. Mit anderen Worten: Der Mensch der «unverhofften Begegnung» muss zum «Ereignis» geworden sein.

Das ist zweifellos eine Bedingung, die notwendig wurde, nachdem die romantische Aura des Menschen, die die Klassiker des 19. Jahrhunderts noch ansprachen, in der Realität verschwand, auch wenn sie bei einigen Dichtern des frühen 20. Jahrhunderts noch erkennbar ist. Das Unverhoffte der Begegnung läuft heute eher anstatt auf Innigkeit auf etwas Bizarres hinaus. Nimmt man für «bizarr» die Varianten des «Extraordinären», «Ereignishaften», «Anderen», hat man die Perspektive, die etwas in der Wirklichkeit «unverhofft» machen kann. Das größte Kompliment, nämlich jemanden «interessant», nicht etwa «gut», «intelligent» oder «schön» zu finden, ist noch nicht so alt. Es wurde ebenfalls zum Schlagwort in der Romantik. Das menschliche Urwort, das in dem Wort «Begegnung» überlebt, psychologisiert durch das Wort «unverhofft»,

kann nur in solch einer Entstellung des normativ Beglaubigten überleben. Aber auch das ist fraglich: Denn ist ein Ereignis, ist man kein Romantiker, heute überhaupt noch zu haben?

Die Autorinnen und Autoren

KARL HEINZ BOHRER
geb. 1932, ist Literaturkritiker, Literaturwissenschaftler und literarischer Autor. 2019 ist erschienen *Mit Dolchen sprechen: Der literarische Hass-Effekt*.

GESINE BOTTOMLEY
gründete 1981 die Bibliothek des Wissenschaftskollegs, die sie bis 2009 leitete. 2002 ist erschienen *Ivan Illich at the Wissenschaftskolleg,* in: *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, hg. von Lee Hoinacki.

JOSÉ EMILIO BURUCÚA
geb. 1946, ist Professor für Kulturgeschichte an der Universidad Nacional de San Martin in Buenos Aires. 2016/17 sind erschienen *Cartas Berlinesas I und II*.

DANIEL DAMLER
ist Rechtsanwalt und assoziierter Wissenschaftler am Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte. 2016 ist erschienen *Konzern und Moderne. Die verbundene juristische Person in der visuellen Kultur.*

GYÖRGY DRAGOMÁN
geb. 1973, lebt als Schriftsteller und Übersetzer in Budapest. 2019 ist erschienen *Löwenchor.*

SEBASTIEN FANZUN
geb. 1991, ist Literaturwissenschaftler an der ETH Zürich und arbeitet an einer Dissertation zum Thema «Autounfall in Lyrik und Prosa».

PHILIPP FELSCH
geb. 1972, ist Professor für Kulturgeschichte an der Humboldt-Universität Berlin. 2017 ist erschienen *Anti-Akademismus* (zus. mit Hanna Engelmeier). Zur Zeit arbeitet er an einer Geschichte der Nietzsche-Edition von Colli und Montinari.

LUCA GIULIANI
geb. 1950, ist Professor Emeritus für Klassische Archäologie und Permanent Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin. 2015 ist erschienen *Das Wunder vor der Schlacht. Ein griechisches Historienbild der frühen Klassik.*

FRIEDRICH WILHELM GRAF
geb. 1948, ist Professor Emeritus für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 2018 ist erschienen *Die Zukunft der Demokratie. Kritik und Plädoyer* (Hg. mit Heinrich Meier).

HANS ULRICH GUMBRECHT
geb. 1948, ist der Albert Guérard Professor in Literature Emeritus an der Stanford University. 2020 erscheint sein Buch *«Prosa der Welt»: Denis Diderot und die Peripherie der Aufklärung.*

STEFAN LUDWIG HOFFMANN
geb. 1967 in Berlin, ist Professor für Geschichte der Europäischen Spätmoderne an der University of California Berkeley. 2020 erscheint *Geschichte der Menschenrechte. Ein Rückblick.*

LEONHARD HOROWSKI
geb. 1972, schließt zur Zeit seine Habilitation über Brandenburg-Preußische Staatsminister ab. 2017 ist erschienen *Das Europa der Könige.*

MICHAEL KRÜGER
geb. 1943, ist Dichter und Schriftsteller und war bis 2013 literarischer Leiter des Carl Hanser Verlags. 2018 ist erschienen *Vorübergehende.*

REINHARD LAUBE
geb. 1967, ist Direktor der Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar. 2016 erschien mit ihm als Mitherausgeber *Gesammeltes Gedächtnis. Konrad Peutinger und die kulturelle Überlieferung im 16. Jahrhundert.*

CAROLA LENTZ
geb. 1954, ist Professorin für Ethnologie am Institut für Ethnologie und Afrikastudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und designierte Präsidentin des Goethe-Instituts. 2013 ist erschienen *Land, Mobility and Belonging in West Africa.*

MANUELA LENZEN
geb. 1967, ist freie Journalistin und Autorin. 2019 ist in dritter Auflage erschienen *Künstliche Intelligenz. Was sie kann und was uns erwartet.*

SIBYLLE LEWITSCHAROFF

geb. 1954, lebt als Schriftstellerin in Berlin. 2019 ist erschienen *Geisterstunde. Essays zu Literatur und Kunst.*

ANDREAS MAERCKER

geb. 1960, ist Professor für Psychologie an der Universität Zürich. Er studierte Medizin und Psychologie in Halle (Saale) und Ost-Berlin. Über Fluchtversuch und Haft gelangte er vor dem Mauerfall 1989 in den Westen.

CHRISTIAN MEIER

geb. 1929, ist Professor Emeritus für Alte Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 2014 ist erschienen *Der Historiker und der Zeitgenosse. Eine Zwischenbilanz.*

WOLFERT VON RAHDEN

geb. 1947, lebt als Wissenschaftshistoriker in Berlin und Bremen. 2018 ist erschienen *Alternative – Zur politischen Karriere eines Begriffs*, in: *Wörter aus der Fremde*, hg. von Falko Schmieder und Georg Toepfer.

WOLFGANG SCHIVELBUSCH

geb. 1941, lebt als Historiker und Publizist in Berlin. 2019 ist erschienen *Rückzug. Geschichten eines Tabus.*

STEPHAN SCHLAK

geb. 1974, ist verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift für Ideengeschichte.

ANDREAS URS SOMMER

geb. 1972, ist Professor für Philosophie mit Schwerpunkt Kulturphilosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. 2019 ist erschienen *Haltung finden. Weshalb wir sie brauchen und trotzdem nie haben werden* (zus. mit Matthias Politycki).

THEO SOMMER

geb. 1930, war in unterschiedlichen Missionen von 1958 bis 2014 bei der ZEIT Redakteur, Chefredakteur, Herausgeber und Editor-at-Large. Er lebt als Autor und Publizist in Hamburg. 2019 ist erschienen *China First. Die Welt auf dem Weg ins chinesische Jahrhundert.*

JÖRG SPÄTER

geb. 1966, lebt als freier Autor und Lektor in Freiburg im Breisgau. 2016 ist erschienen *Siegfried Kracauer. Eine Biographie.*

UWE JUSTUS WENZEL

geb. 1959, war bis 2017 Redakteur im Feuilleton der «Neuen Zürcher Zeitung», verantwortlich für Geisteswissenschaften. Er arbeitet an der ETH Zürich in dem Forschungsprojekt «Wissenschaft und Philosophie zwischen Akademie und Öffentlichkeit». 2018 ist erschienen *Von Adorno bis Wittgenstein. Philosophische Profile.*