

Einleitung

BARBARA PICTH

Die Rede vom Anthropozän fordert unser Epochendenken heraus, und das in vielfacher Hinsicht. Durch die Annahme, dass eine neue – menschengemachte – geologische Epoche angebrochen sei, gerät die wohlgeordnete Zuständigkeit durcheinander, der zufolge die Geologie Erdzeitalter und geisteswissenschaftliche Disziplinen Geschichtsepochen bestimmen. Diese Arbeitsteilung basiert auf einer Natur-Kultur-Unterscheidung, über die sich in Philosophie, Kultur- und Geisteswissenschaften zwar keineswegs alle immer einig waren. Doch weder die Hüter der Grenze zwischen den ›zwei Kulturen‹ noch ihre Überschreiter hätten sich wohl träumen lassen, dass dieser epistemologische wie disziplinäre Kampf eines Tages seines Streitobjekts beraubt werden könnte.¹ Denn das sollte der Warnruf Paul J. Crutzens² aus dem Jahr 2000, wir lebten eben nicht mehr im Holozän, sondern nun im Anthropozän, uns zu Bewusstsein bringen: Im Anthropozän haben wir es nicht mehr mit einer Natur-Kultur-Unterscheidung, sondern nun mit einer Kultur-Kultur-Konstellation zu tun. Unser Gegenüber sind ohne Ausweichmöglichkeit und auf unabsehbare Zeit wir selbst, da es keine Natur mehr gibt, die nicht die Spuren menschlichen Handelns trägt. Diesen Wandel könnte die Rede von einer *culturenature* vielleicht sogar noch besser zum Ausdruck bringen als der Donna-Haraway-Begriff *natureculture*.³

Gerade in dem Moment, als die Epochenbezeichnungen immer rascher aufeinander folgten (verglichen mit dem Takt vom Industrie- zum Atom- und gleich weiter zum digitalen Zeitalter wirkt die Epochentrias Altertum – Mittelalter – Neuzeit wie von einer endgültig verlorenen Gemächlichkeit geprägt), gerade dann also, als der als Epoche bezeichnete Zeitabschnitt immer kürzer und unser Verhältnis zur Welt immer atemloser von Beschleunigungsdynamiken bestimmt wurde, sollten wir auf einmal in jenen Zeitdimensionen zu denken lernen, die den Geologen immer schon vertraut waren. Selbst Fernand Braudels *longue durée* ist da eine ungenügende Bestimmung. Statt von der langen spricht man von der tiefen Zeit, um einen Unterschied machen zu können zwischen dem, was zwar nach Menschenermessen von langer Dauer ist, unter Erdzeitgesichtspunkten aber eher einem Augenblick gleicht. Diese *deep time* beziehungsweise *deep history* (John McPhee/Daniel Lord Smail) erstreckt

1 Vgl. dazu Albrecht Koschorke: »Zur Epistemologie der Natur/Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 83 (2009), S. 9-25.

2 Vgl. auch Paul J. Crutzen/Eugene F. Stoermer: »The ›Anthropocene‹«, in: *IGBP Global Change Newsletter* 41 (2000), S. 17 f., <http://www.igbp.net/download/18.316fi8321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf> (aufgerufen am 10.12.2024).

3 Donna Haraway: *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003.

sich ebenso tief in die Zukunft wie in die Vergangenheit. Da kann dem Augenblicksbewohner schon angst und bange werden. Denn seine Verantwortlichkeit reicht, denkt man an den Abbau der vor Millionen Jahren entstandenen fossilen Brennstoffe, ebenso weit in die Vergangenheit zurück wie in die sehr ferne Zukunft hinein, die von unserem Ressourcenverbrauch und durch radioaktive Strahlung gekennzeichnet bleiben wird. Hat der Mensch Macht über die tiefe Zeit ausgeübt und nennt man darum das neue Erdzeitalter ›Anthropozän‹? Oder zeigt sich jetzt die Macht der Tiefenzeit über den Menschen, muss er sich daher seine Geologisierung gefallen lassen? Da das ›Anthropozän‹ derzeit in keiner anderen Form vorliege als in Computermodellen, müsse der *deep time* die Aufmerksamkeit für die Mikrozeit an die Seite gestellt werden, betonen Medienwissenschaftler. »Wenn Tiefenzeit jene Zeitdimension bezeichnet, die das Fassungsvermögen des menschlichen Bewusstseins übersteigt, dann bezeichnet Mikrozeit jene Zeitdimension von elektronischen Schaltkreisen, die menschliche Wahrnehmung (permanent) unterlaufen.«⁴ Wie viel Vertrauen auf die eigenen Gestaltungsmöglichkeiten und die Beherrschbarkeit der Folgen menschlichen Handelns spricht, verglichen damit, noch aus Epochenkonstruktionen wie ›Renaissance‹ oder ›Aufklärung‹! Werden wir uns weiterhin als epochemachend denken können oder sind diese Zeiten vorbei, gerade weil wir endgültig Epoche gemacht haben?

Dipesh Chakrabarty ist überzeugt, dass die große Geschichte, wie sie ein Erdzeitalter darstellt, weiterhin in perspektivische, kleine Geschichten aufgefächert und am Menschen orientiert vermittelt werden muss.⁵ Dieser Rat ist ebenso an dem hohen Gut der Handlungsmöglichkeit orientiert wie das Werben der Physikerin und Historikerin Sabine Höhler für *turning points*, die gesellschaftlich herbeigeführt werden müssten, um auf den erdsystemischen *tipping point* reagieren zu können.⁶ Unter solchen *turning points* versteht sie auch die geisteswissenschaftliche Reflexion. Denn, so die Überzeugung vieler, das Anthropozän müsse diskutiert, nicht akzeptiert werden.⁷

Zu solcher Diskussion gehört auch die These PETER SCHNYDERS, dass das Konzept der Epoche durch das Denken in tiefenzeitlichen Dimensionen keineswegs ob-

4 Vgl. Friedrich Balke/Bernhard Siegert/Joseph Vogl: »Editorial«, in: dies. (Hg.): *Mikrozeit und Tiefenzeit*, Paderborn 2019, S. 5-8, hier S. 6. Als Beispiel kulturanthropologisch inspirierter Modelle von Tiefenzeit jenseits von Primatsetzungen oder klaren Unterscheidungen zwischen Natur und Kultur vgl. Ann McGrath/Laura Rademaker/Jakelin Troy (Hg.): *Everywhen: Australia and the Language of Deep History*, Sydney 2023.

5 Vgl. »Eine gemeinsame, aber differenzierte Verantwortung«, Dipesh Chakrabarty im Gespräch mit Katrin Klingan, in: Jürgen Renn/Bernd Scherer (Hg.): *Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge*, Berlin 2015, S. 142-159, hier S. 150.

6 Vgl. Ariane Tanner: »Anthropozän«, Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 03.05.2022, <https://doi.org/10.14765/zzf.dok-2386>.

7 Vgl. Andrea Westermann/Sabine Höhler: »Writing History in the Anthropocene. Scaling, Accountability, and Accumulation«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 46 (2020), S. 579-605, hier S. 581, <https://www.vr-elibrary.de/doi/epdf/10.13109/gege.2020.46.4.579> (aufgerufen am 13.12.2024); Catalina Bauer u. a.: »The Anthropocene in Chile. Toward a New Pact of Coexistence«, Las Cruces, April 2017«, in: *Environmental Humanities* 11 (2019), S. 467-476, hier S. 468, <https://doi.org/10.1215/22011919-7754578>.

solet geworden sei. Er erinnert daran, wie lange schon Kultur- und Naturgeschichtsschreibung in einer Wechselbeziehung zueinander stehen. Die Natur nicht länger als eine seiende zu denken, sondern als eine werdende zu verstehen, führte schon im 17. Jahrhundert zur Adaption des Epochenkonzepts durch die Naturforscher. Dass wir heute auch in der Kulturgeschichtsschreibung unter ›Epoche‹ nicht mehr das Ereignis verstehen, das für den Beginn eines neuen Zeitabschnitts steht, sondern dessen ganzen Verlauf, ist eine Folge dieses naturgeschichtlichen Zugriffs auf das Epochenkonzept. Und wie Schnyder zeigt, war es die von Geologenseite geübte Kritik an der Vorstellung von den Verlauf der Erdgeschichte kennzeichnenden und an den Grenzen zwischen den Sedimentschichten deutlich ablesbaren Brüchen, die im 19. Jahrhundert Einfluss auch auf Sprachgeschichtsforschung, Geschichtswissenschaft und Ethnologie nahm. Man kann sagen, die Geisteswissenschaften bekamen ihr Epochenkonzept nicht unbeschadet von der Naturgeschichtsschreibung zurück. Weder die Geschichte der Natur noch jene der Kultur erzählt sich allerdings leichter, wenn man auf die Vorstellung verzichtet, Revolutionen, Naturkatastrophen oder andere ›Initialzündungen‹ würden neue Epochen bedingen. Wie schwer es fällt, Epochen nur deskriptiv in ihren Haupttendenzen zu erfassen, statt sie narrativ über Großereignisse zu erzählen, wird nach Schnyder auch daran deutlich, dass sich trotz dieser Einsicht das gebildete Publikum der Anschaulichkeit geologischer Profilschnitte, wie sie auf Abbildungen und in Museen zu sehen sind, nicht entziehen konnte (und bis heute nicht kann). Mit der Suggestion klarer Epochengrenzen hat auch Kosellecks Zeitschichten-Modell zu kämpfen, wie Schnyder abschließend zeigt. Die nicht abgeschlossenen Debatten, wann genau denn nun das Anthropozän begonnen habe (mit Beginn der Industrialisierung? mit der *great acceleration* in der Mitte des 20. Jahrhunderts? am 16. Juli 1945, als die erste Kernwaffe gezündet wurde?), lassen ebenfalls erkennen, dass weder die von Buffon bereits im 18. Jahrhundert formulierte Vorstellung von der Tiefe der Zeit noch die Einsicht, dass der Mensch zu einem Faktor der Erdgeschichte geworden ist, uns des Problems der Übersetzbarkeit von Zeiten der Erdgeschichte in solche der Weltgeschichte enthebt.

Solchen Übersetzungsversuchen widmet sich LORENZ TREIN. Er geht in seinem Beitrag über die Unverfügbarkeit von Geschichte davon aus, dass das ›Anthropozän‹ Grenzen im Empfinden und in der Wahrnehmung von Zeit und Geschichte sichtbar mache. Wäre womöglich die Einsicht, mit dem ›Anthropozän‹ sei unsere Technik der Epochenbildung an ihr Ende gekommen, die einzig adäquate Reaktion auf die so grundlegende und irreversible Veränderung, für welche die neue Zeitalterbezeichnung steht? Trein interessiert sich angesichts solcher Überlegungen für die religionswissenschaftliche Frage nach Immanenz und Transzendenz. Mit dem, was der Geschichte gegenüber transzendent, also dem Menschen entzogen und unverfügbar erscheint, ist dieser lange schon vertraut. Der Kreislauf von Geburt, Leben und Tod und nicht zuletzt die eigene Sterblichkeit zwingen zu solcher Vertrautheit, soweit sie eben zu erlangen ist. Trein betont dabei, dass es nicht notwendig um religiöse Transzendenzvorstellungen gehen muss, die theologische Semantik aber auch dort zu Hilfe genommen wird, wo es um säkularisierte Transzendenzüberlegungen geht. Sie ver-

wandeln sich auch angesichts des Anthropozäns nicht einfach wieder in religiöse zurück. Die Jasper'sche Wahrnehmung aus den 1930er Jahren, in einem Augenblick der Weltwende zu stehen, für den das bisherige Epochenmaß nicht mehr passe, sollte angesichts der erdgeschichtlich potenzierten Weltwendeerfahrung der Gegenwart nach Trein aber dazu veranlassen, das Entweder-oder bisherigen Säkularisierungsdenkens zu hinterfragen und wechselseitige Durchdringungen von Geschichte und Eschatologie als Kennzeichen des modernen Zeit- und Geschichtsempfindens in den Blick zu nehmen. Er ist überzeugt, dass sich die theologische Lesbarkeit der Unterscheidung von Geschichte und Eschatologie auch dort als anschlussfähig erweist, wo ein religiöser Diskurs irrelevant erscheint oder diesem mit Indifferenz begegnet wird. Folgt man Trein, ist die Kategorie der Transzendenz auch ohne Heilserwartung möglicherweise nicht obsolet, wenn es darum geht, die Auswirkungen der tiefen, geologischen Zeit auf unseren Geschichtsbegriff neu auszuloten.