

Epochenwenden

Zur Aktualität historischer Periodisierung

Herausgegeben von
Barbara Picht | Henning Trüper

Wallstein

Epochenwenden

LITERATUR- UND KULTURFORSCHUNG

Schriftenreihe des ZfL

Herausgegeben vom Leibniz-Zentrum
für Literatur- und Kulturforschung

Band 3

Wissenschaftlicher Beirat:

Paul Fleming
Hans-Christian von Herrmann
Alexander Honold
Susanne Strätling
Juliane Vogel
Yfaat Weiss

Epochenwenden

Zur Aktualität
historischer Periodisierung

Herausgegeben von
Barbara Picht
und Henning Trüper



WALLSTEIN VERLAG

Gefördert durch den Europäischen Forschungsrat (ERC) im Rahmen
des Programms der Europäischen Union für Forschung und Innovation
»Horizon 2020« (Finanzhilfsvereinbarung 863393, Projekt AISLES).



Diese Publikation wurde im Rahmen des Fördervorhabens 16KOA026
mit Mitteln des Bundesministeriums für Forschung, Technologie
und Raumfahrt im Open Access bereitgestellt.

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz
CC BY-NC-ND 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial
der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien
(z.B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch
Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaberinnen
und Rechteinhaber.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Autorinnen und Autoren 2025
Publikation: Wallstein Verlag GmbH, Göttingen 2025
Geiststr. 11, 37073 Göttingen
www.wallstein-verlag.de
info@wallstein-verlag.de
Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Lektorat: Gwendolin Engels
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf,
© SG-Image

ISBN (Print) 978-3-8353-5880-5; ISBN (Open Access) 978-3-8353-8139-1
DOI <https://doi.org/10.46500/83535880>

Inhalt

HENNING TRÜPER	
Einleitung	7

I. Epochalität als prinzipielle Lage

BARBARA PICHT	
Einleitung	29
ANSELM HAVERKAMP	
Der Begriff der Epoche und das Verkennen des Überholten	33
HENNING TRÜPER	
Moralische Epochen	43
BARBARA MITTLER	
Vom Ende der Zeiten – epochale Perspektiven, epochale Erfahrungen: Chinesische Konfigurationen	65
CHRISTOPH CORNELIßEN	
Zeit(en)wende	93

II. Neues von den Renaissance

BARBARA PICHT	
Einleitung	115
MAXIMILIAN BENZ	
Die Zeitenwende an der Schwelle zur Neuzeit. Vermessungen epistemologischer, anthropologischer und soteriologischer Unsicherheit im 16. Jahrhundert südlich und nördlich der Alpen	119
ZAAL ANDRONIKASHVILI	
Östliche Renaissance? Vom Nutzen und Nachteil eines umstrittenen Begriffs	139
GIANNA ZOCCO	
Epochenbildung nach Renaissance-Vorbild: Alain Lockes Konstruktion der Harlem Renaissance	161

III. Technologien, Energien, Information

BARBARA PICTH

Einleitung 185

PETER WAGNER

Frontier-Erfahrungen. Fragen an das Verständnis der Moderne als Epoche . . . 189

BETTINA SCHLÜTER

Im Novozän: DeepMinds Epoche 209

LARS KOCH

›Tschernobyl‹ als Disruption 227

IV. Naturepochen, Geschichtsepochen

BARBARA PICTH

Einleitung 259

PETER SCHNYDER

Die Entdeckung der Tiefenzeit und das Konzept der Epoche 263

LORENZ TREIN

Über die Unverfügbarkeit der Geschichte: Transzendenzbezüge
historischer und sozialer Zeit in Diskursen über das Anthropozän 279

Personenregister. 299

Sachregister 303

Einleitung

HENNING TRÜPER

I.

Der Begriff der ›Epoche‹ meint sowohl einen historisch signifikanten Zeitraum wie auch den ›Bruch‹, die ›Zäsur‹ oder – mit einem anderen Spektrum von Konnotationen – die ›Wende‹, die einen solchen Zeitraum markiert. Epochen gehören zum Grundbestand des Geschichtlichen, dessen, was Gesellschaften, in Europa und anderswo, für selektiv dokumentierte, irgendwie bewahrenswerte vergangene Wirklichkeit halten. Geschichte benötigt nach weitverbreitetem Verständnis primär die Dokumentation in Textmedien, die sowohl die Gestalt schriftlicher als auch mündlicher Überlieferung annehmen können. Auch in anderen, oft als nachrangig betrachteten Formen wird Geschichte manifest, etwa derjenigen einer oft als ›antiquarisch‹ bezeichneten Dingkultur. Hier schlägt sich das Denken in Epochen manchmal sogar anschaulich nieder, wenn zum Beispiel in Vitrinen oder ganzen Räumen Objekte nach ihrer zeitlichen und substantiellen Zusammengehörigkeit arrangiert werden. Doch dieses Beispiel weist zugleich darauf hin, dass die Ordnung der Geschichte nach Epochen rasch als willkürlich empfunden werden kann: Gehören die Dinge *wirklich* zusammen oder handelt es sich bloß um bequeme Konventionen, um Arrangements, Möblierungen und Wahrnehmungsgewohnheiten, von deren Aufbrechen man vielleicht profitieren könnte? Die Rede von der Überholtheit, der mangelnden Begründetheit oder der nur unter dem Eingeständnis der Konstruiertheit gegebenen Nützlichkeit von Epochen, ob einzeln oder insgesamt, ist in allen Geisteswissenschaften seit Jahrzehnten ein Gassenhauer.¹

Jeder Diskussion zum Problem der historischen Periodisierung steht es gut zu Gesicht, zumindest einige Winke zur Begriffsgeschichte von ›Epoche‹ zu geben. Insbesondere der Wandel vom Zäsur- zum Erstreckungsbegriff im späten 18. Jahrhundert ist dabei zu betonen. Auch das unterbrechende Innehalten der antiken Skepsis – eine Begriffsbildung, die in der modernen Phänomenologie bei Husserl, zuvor auch schon bei Nietzsche, wiederkehrt – darf nicht fehlen.² Mit dem Übergang zum zeitlichen

1 Als Beispiel lässt sich etwa die Epochendiskussion in Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 84–94, nennen, die wohl einen entsprechenden Konsens in der disziplinären Geschichtswissenschaft treffend auf den Punkt bringt. Vgl. auch den Ansatz von Bernhard Jussen: *Das Geschenk des Orest: Eine Geschichte des nachrömischen Europa 526–1535*, München 2023, der insbesondere auf die Überwindung der herkömmlichen Dreigliederung der europäischen Epochen Antike, Mittelalter, Neuzeit abzielt.

2 Vgl. Manfred Riedel: »Epoche, Epochenbewußtsein«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 596–599; Justus Fetscher: »Zeitalter/Epoche«, in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 6, Studienausgabe, Stuttgart 2010, S. 774–810.

Erstreckungsbegriff, der die Epoche auch zur Figur einer Ganzheit macht, verschwindet im Übrigen der Aspekt der Zäsur nicht; im modernen europäischen Geschichtsdenden wird die Epoche tendenziell weiterhin von ihrem Anfang her konzipiert.³ Dass man sie auch anders denken kann, z. B. von der Mitte her, von ihrem Höhepunkt, der ›Akme‹, argumentierte schon Walter Benjamin im Zusammenhang des barocken Trauerspiels, in dem die Regierungszeit des Souveräns und der Abstieg von deren Höhepunkt verhandelt wird.⁴ Setzt man wiederum das Ende der Epoche zentral, indem man sie z. B. als Vorlauf eines unvermeidlichen Untergangs- und Katastrophenszenarios auffasst (im vorliegenden Band argumentiert BARBARA MITTLER, dass ein solches Denken des Epochalen in China dominant ist), lässt sich Epoche sogar als teleologischer Begriff verstehen, der die Ordnung des Historischen als notwendig zielgerichtet festlegt. Überdies könnte man auch jede neue Epochenzäsur als Telos der vorhergehenden verstehen. Dies würde den Geschichtsverlauf gemäß einer Teleologie des Staffellaufs gliedern, allerdings eines Laufs, der keineswegs auf einer festgelegten und geraden Strecke und mit endgültiger Ziellinie stattfinden muss. Das unberechenbare Hakenschlagen und die völlige Unabsehbarkeit des Streckenverlaufs wären dann mit einer teleologischen Perspektive sogar kompatibel. Auf eine Fortschrittsteleologie im Sinn der klassischen Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts wäre diese Vorstellung nicht angewiesen; das stets residual oder resilient, entgegen aller Kritik, fortbestehende geschichtsteleologische Denken könnte sich im Refugium eines hakenschlagenden Geschichtskontinuums aufgehoben finden.⁵ Das beste Beispiel für ein solches Schema der Epochenfolge bildet wohl Thomas Kuhns Theorie der wissenschaftlichen Revolutionen, in der jedes Paradigma aus seinen Unzulänglichkeiten und sozialen Ausgrenzungen seinen Nachfolger hervorbringt, der es umstürzt und geradezu einer *damnatio memoriae* anheimfallen lässt.⁶ Der Beitrag von PETER WAGNER in diesem Band skizziert einen solchen Ansatz für die Moderne als Agglomeration von sozioökonomischen und ökologischen Paradigmen der Ex-
traktion.

Diese Perspektive allerdings würde die Epochengliederung zugleich auf die Lückenlosigkeit eines Staffellaufs verpflichten. Die Epochen folgten unmittelbar aufeinander, Unterbrechungen nach Art eines Interregnums kämen nicht vor – oder *sollten* nicht vorkommen: Die Staffel-Teleologie stünde wegen der Zusatzbedingung der Lückenlosigkeit, der gelingenden Stabübergabe immer schon der normativen Setzung nahe.

3 Indirekt dazu etwa Hans Robert Jauf: »Il faut commencer par le commencement!«, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München 1987 (Poetik und Hermeneutik XII), S. 563–570.

4 Vgl. Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [1928], in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.1: *Abhandlungen*, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974, S. 238–278.

5 Vgl. Henning Trüper/Dipesh Chakrabarty/Sanjay Subrahmanyam: »Introduction. Teleology of History: Nineteenth-Century Fortunes of an Enlightenment Project«, in: dies. (Hg.): *Historical Teleologies in the Modern World*, London 2015, S. 3–23.

6 Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* [1962], Frankfurt a. M. 1967.

Die Frage nach einer Sprache der Werte und Normen in der Periodisierung zeichnet sich ohnehin überall ab. Die Epoche wird von der Größe her gedacht, vom Guten und vom Schrecklichen, von der Katastrophe und vom Gelingen. Sie verlangt stets nach einer Bestätigung dieser Urteile und ist dem Zweifel an deren Rechtmäßigkeit ausgesetzt; Hans Blumenbergs Projekt des Nachweises der »Legitimität der Neuzeit« legt nicht nur Zeugnis von diesem Bedingungsgefüge ab, sondern analysiert es zugleich, zumal in der überarbeiteten Fassung.⁷

Festzuhalten bleibt ferner, dass die Epoche immer ein Außen benötigt. Als gesonderter Zeitraum in seiner Eigenheit, seinen inneren Zusammenhängen und seiner ›inneren Form‹ lässt sie sich nur bestimmen, wenn es auch einen Außenraum gibt, der zumindest als Grenzlinie an einer Seite sichtbar werden muss.⁸ Der Epochenbegriff ist demnach relational auf etwas anderes bezogen. Dieses Außen muss nicht zwangsläufig selbst Epoche sein. Man kann sich die Relation auch so denken, dass Epochen Intensitäten des Historischen sind, Verdichtungen in einer disparateren Umgebung, wo die für die Epochenbildung nötige Formgebung nicht gelingt. Gerade in den Geschichten der Künste oder der Ideen scheint es immer wieder zu solchen Konjunkturen zu kommen, zum Beispiel in der deutschen Geschichte jene Epoche, die man der Einfachheit halber noch immer oft als ›Goethezeit‹ bezeichnet und die umgeben ist von ausgedehnten Zeiträumen, die sich einer ähnlich offenkundigen Verdichtung zum Epochenhaften entziehen. Eine solche Sichtweise würde Interregna nicht allein zulassen, sondern sie sogar als den Normalzustand der historischen Zeit betrachten. Den extensiven, zerstreuten statt konzentrierten Zeiten würden Hilfsnamen beigelegt, etwa in der deutschen Literaturgeschichte Empfindsamkeit, Biedermeier, Vormärz oder Realismus, und ihnen mangelten sowohl der idealtypische Repräsentant als auch die deutlich empfundene, wenn auch vielleicht schwer erklärliche Kohärenz.

Dass dieses Kohärenzempfinden gerade für die Goethezeit Bestand hat, wirft die Frage auf, worin die fragliche Intensität eigentlich liegen soll. Es könnte sich allerdings einfach um eine quantitative Frage handeln: der Menge der später für erinnerungswürdig befundenen Produktion, des Ausmaßes der kommunikativen Vernetzung unter den Beteiligten usw. An der Denkfigur der Goethezeit ist außerdem interessant, dass sie keinen Primat der Politik anerkennt. Bereits zu ihrem Ende hin galt sie in einem weitverbreiteten geschichtsphilosophischen Verständnis als die

7 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Erneuerte Auflage, Frankfurt a. M. 1988.

8 Vgl. hierzu Barbara Picht: »Die Ganzheit der Epoche«, in: Eva Geulen/Claude Haas (Hg.): *Formen des Ganzen*, Göttingen 2022, S. 363–378. Niklas Luhmann: »Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie«, in: Hans Ulrich Gumbrecht/Ursula Link-Heer (Hg.): *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt a. M. 1985, S. 11–33, meint, dass die Epoche nur dann als Prozess erzählbar sei, wenn was ihr vorausgeht und nachfolgt benennbar ist, so dass die Epochenstruktur immer mindestens triadisch sein müsse; aber noch näher liegt die Annahme, dass diese Einschätzung die Möglichkeiten des Erzählens von Zäsuren – auf sie hin und von ihnen weg – willkürlich unterschätzt.

›Kunstperiode‹ schlechthin, so bei Hegel und Heine.⁹ Zwar kam die kulturelle Produktion jener Zeit nirgends ohne den Fürstendienst und also das politische Mäzenat aus, doch war sie nicht von den Fürsten gestiftet worden. Allerdings handelt es sich auch bei der ›Goethezeit‹ um eine Epochensetzung, die der Beziehung auf eine dominante Figur, Goethe – oder in allen Alternativbenennungen einen angeblich dominanten Epochenstil (Klassik, Romantik) oder eine angeblich verbindliche Denkschule (deutscher Idealismus) –, nicht entgeht und die damit Ausnahmen und Außenseiter erzeugt, denen die Aufmerksamkeit historischer Forschung oft entzogen bleibt. Die von Reinhart Koselleck postulierte Alternativbezeichnung für dieselbe Periode, die in der Geschichtswissenschaft vieldiskutierte ›Sattelzeit‹, behilft sich anders, indem sie zur Setzung einer Metapher greift. Doch diese Setzung impliziert ebenfalls eine klare Hierarchisierung von oben und unten, eine Positionierung auf dieser und jener Seite des Sattels oder auf seinem Scheitelpunkt. Der Sattel selbst ist eine Metapher der Dominanz, nur hilft sie dabei, Ross und Reiter nicht zu nennen.

Dass die Periodisierungen im Übrigen zur Geselligkeit neigen, ist vielleicht nicht mehr als eine weitere Funktion ihrer Relationalität. Konkurrenzen, Überlappungen, Parallelaktionen, aber auch Ordnungsmodelle hierarchischer Art mit Über- und Unterepochen sind gang und gäbe – zumindest in der modernen Sprache des Geschichtlichen. In der Moderne scheinen allenthalben neue Ästhetisierungen und Technisierungen in ehemals von der Historizität weitgehend unberührten Bereichen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens zu entstehen. Nach Maßgabe dieser Entwicklungen unterliegt die Feststellung und Setzung von Epochenwenden einer eigenen Geschichte, dem Epochenwandel. Die Setzung von Epochen hat selbst eine Geschichte, und in dieser Geschichte scheint es nur schwer möglich, die Moderne nicht als entscheidende Epochenwende zu behandeln.

II.

Wie steht es nun um das Bewusstsein der Epoche, sowohl im Rückblick auf die Vergangenheit als auch beim Nachdenken über die jeweilige Gegenwart? Es bleibt immer etwas Dubioses an der Festlegung von Epochenwenden, insbesondere im Hinblick auf die Frage, wer sie wahrnimmt und für wen sie überhaupt Bedeutung haben. Zugleich muss man danach fragen, ob und wie Epochenwenden und Epochenwandel überhaupt ›wahrnehmbar‹ sind und welches Wissen von ihnen möglich ist. Das ›Paradox‹, das Heinz Dieter Kittsteiner diagnostizierte – dass die Geschichte zwar von Menschen gemacht werde, sich aber ihrer Handlungsmacht entziehe –, scheint sich hier direkt niederzuschlagen. Denn was kann man von den Epochen überhaupt wissen, wenn sie – als Teil der geschichtlichen Wirklichkeit – zwar von Menschen ge-

9 Vgl. dazu Eva Geulen: »Nachkommenschaften: Heine und Hegel zum Ende der Kunstperiode«, in: Sigrid Weigel (Hg.): *Heine und Freud: Die Enden der Literatur und die Anfänge der Kulturwissenschaft*, Berlin 2010, S. 283–292.

macht werden, sie aber dennoch alle menschliche Kontroll- und Gestaltungsmacht übersteigen? Wissen soll schließlich Handlungsfähigkeit begründen, und dem Selbsterschaffenen sind nach der Losung Vicos vom *ipsum verum factum*, der zufolge eben gerade das »selbst Gemachte« wahrheitsfähig sein soll, keine Verständnissgrenzen auferlegt.¹⁰ In dieser Vorstellung hatte sich der Erkenntnisanspruch und die Selbstgewissheit der historischen Wissenschaften für einige Zeit konzentriert. Was mag davon noch übrig sein?

Blumenbergs Bemerkung, dass die Wahrnehmung von Epochenwenden in der Gegenwart stets unmöglich sei – »Es gibt keine Zeugen von Epochenumbrüchen«¹¹ –, beschäftigte die »Vorlagen« des Poetik-und-Hermeneutik-Kolloquiums zu »Epochenschwelle und Epochenbewußtsein« von 1983 stark, obwohl Blumenberg selbst gar nicht teilnahm.¹² Mehrere Teilnehmer – es waren für dieses Gruppenbild ohne Dame ausschließlich Männer geladen – betonten, dass die Frage nach der Erfahrbarkeit von Epochenwenden komplizierter sei.¹³ Sobald ein Muster dafür, wie man in der geschichtlichen Zeit Epochen ansetzt, besteht und Verbreitung findet, bleibt die Anwendung eines solchen Musters auf die Gegenwart nicht aus, sofern diese ebenfalls der historischen Zeit eingegliedert wird.

Allerdings war mit der Frage nach der Wahrnehmbarkeit der Zäsuren, die die Epochendiskussion jenes Kolloquiums sehr in Richtung der »Erfahrung« der Zeit trieb, möglicherweise eine falsche Spur gelegt. Weder Vergangenheit noch Gegenwart sind Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung; sie übersteigen sowohl das individuelle als auch das kollektive Wahrnehmungsvermögen und können nur aus Spuren erschlossen werden. Allenfalls können etablierte Ordnungsvorstellungen über das Wahrgenommene und Wahrzunehmende Mittel und Begriffe an die Hand geben, die solche Setzungen erlauben wie das berühmte Wort Goethes in der *Campagne in Frankreich*: »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen«, selbst ein für das Epochenwesen zumindest in Deutschland epochemachender Satz, von dem auch Blumenbergs Diskussion ausgeht.¹⁴ Die Pointe, die Goethe mitliefert, ist die, dass die Kanonade von Valmy, das mittelmäßige Gefecht, das zu dieser Bemerkung vordergründig Anlass gab, das Urteil

10 Heinz Dieter Kittsteiner: *Naturabsicht und unsichtbare Hand: Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1980.

11 Hans Blumenberg: »Vierter Teil: Aspekte der Epochenschwelle« [1976], in: ders.: *Legitimität* (Anm. 7), S. 531-700, Kap. I: »Die Epochen des Epochenbegriffs«, S. 531-557, hier S. 545.

12 Vgl. Wilfried Barner: »Über das Negieren von Tradition: Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland«, in: Herzog/Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle* (Anm. 3), S. 3-44; Hans Robert Jauß: »Der literarische Prozeß des Modernismus«, in: ebd., S. 243-268; Anselm Haverkamp: »Paradigma Metapher, Metapher Paradigma: Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte (Blumenberg/Derrida, Kuhn/Foucault, Black/White)«, in: ebd., S. 547-560.

13 Vgl. Wilfried Barner: »Zum Problem der Epochenillusion«, in: Herzog/Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle* (Anm. 3), S. 517-529.

14 Johann Wolfgang von Goethe: *Campagne in Frankreich 1792* [1822], Hamburger Ausgabe, hg. von Erich Trunz, Bd. 10: *Autobiographische Schriften II*, München 1994, S. 235.

nicht rechtfertigte, wohl aber die nachträglich eingetroffene Nachricht von der Hinrichtung Ludwigs XVI. am selben Tag. Auf rätselhafte Weise hätte sich der geschichtliche Umbruch demnach in der Rede des Dichters niedergeschlagen. Dieser Anekdote haftet ein Beigeschmack an Selbstüberhöhung und Vermessenheit an, nicht zuletzt deswegen, weil der philologische Nachweis, dass Goethe diese Wahrnehmung tatsächlich 1792 zum Ausdruck gebracht hätte und nicht erst bei Niederschrift des Werks 1822, nicht erbracht werden kann. Derselbe Beigeschmack begleitet die epochale Selbstdiagnose bis heute. Dennoch verdeutlicht die Passage bei Goethe, dass es bei der Epoche um das Wahrnehmen des Nichtwahrnehmbaren geht. Es handelt sich damit um eine unumgänglich ästhetische Problemlage, denn sie geht mit der Herstellung eines Objekts einher, das in Stellvertretung für das Nichtwahrnehmbare wahrgenommen werden kann. Dieser Vorgang verlangt auch ein anderes Subjekt als dasjenige der bloßen phänomenalen Erfahrung der Zeit, nämlich ein Subjekt, das die Verknüpfung des stellvertretend Wahrgenommenen mit dem Nichtwahrnehmbaren herzustellen vermag. Gerade weil sich die Epoche nicht wahrnehmen lässt, benötigt sie ein ästhetisches Subjekt, das nicht einfach über seine Erfahrung der Zeit bestimmt werden kann. Für das Verstehen der Stellvertretungsbeziehung gibt es etablierte, häufig allerdings bloß implizite Regeln; und zugleich verlangen diese Regeln auch danach, gebrochen zu werden, um der Stellvertretung eine Art Intensität zu verleihen, die der Erfahrung ähnelt. Das ästhetische Subjekt konstituiert sich in jenem Wechselspiel zwischen regulierter Wahrnehmung und Regelabweichung, auf das Goethes »Von hier und heute« ebenfalls verweist: Anhand der Kanonade von Valmy *kann* das ästhetische Subjekt der bestehenden Regel nach die Epoche gar nicht wahrnehmen; es bricht aber diese Regel.

Der gegenwärtige politische Diskurs überschlägt sich nachgerade bei der hektischen Bezeugung und Beschwörung von »Zeitenwenden« (vgl. auch den Beitrag von CHRISTOPH CORNELIßEN in diesem Band): Gestern meinte man noch das Militärische, heute die Immigration, und spätestens morgen, aber eigentlich ohnehin schon längst, lächelt man über die Phrase.¹⁵ Die Ermächtigungsgeste bemäntelt oftmals bloß die Ohnmacht von Behauptungen des »Von hier und heute«, vielleicht, weil die ästhetische Gestaltung ausbleibt und weil es sich bloß um ein abgedroschenes, zugleich vergessenes Zitat handelt. Das Zitat aber setzt eine Regel. Wenn die Abweichung ausbleibt, fällt jegliches ästhetische Potential weg.

Das Empfinden der Willkür in der Epochensetzung entspringt auch dem, was bei Blumenberg der Modus der ästhetischen und politischen Ermächtigung ist, das Angewiesensein auf rhetorische Verfahren der übersteigernden Exemplifizierung. Sie baut auf einer Struktur der Tropen und deren Verschiebungen und Ersetzungen auf, durch die sich eine »paradigmatische« Figur des Epochalen ausbilden kann, wie ANSELM

15 »Regierungserklärung von Bundeskanzler Olaf Scholz am 27. Februar 2022«, Website der Bundesregierung, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/regierungserklaerung-von-bundeskanzler-olaf-scholz-am-27-februar-2022-2008356> (aufgerufen am 28.09.2024).

HAVERKAMP betonte (siehe auch seinen Beitrag in diesem Band).¹⁶ Mit der Rhetorik aber findet man sich zugleich in einer Art Politik der Zeitordnung wieder. Blumenbergs Interesse am Epochenbegriff steht im Zusammenhang seiner Revision der eigenen Denkfigur der Legitimität der Neuzeit. Die Frage, mit welchen Mitteln Legitimität überhaupt erzeugt werden konnte, verwies auf die Rhetorik, auf die Herstellung von öffentlicher Zustimmung im Modus des Redens, der sprachlichen Kommunikation. Die hierin angesprochene Voraussetzung einer Öffentlichkeit ist zuletzt immer politisch. Legitimierung verweist auch darauf, dass die Politik der Epochensetzung nicht Ausdruck bloßer gesellschaftlicher Deutungsmacht sein darf. Auch die Machtlosen oder -armen müssen zumindest in Teilen davon überzeugt werden, und sie können die Zustimmung verweigern. Die rhetorischen Mittel sollen sich, wiederum eine normative Dimension, ihrem Missbrauch zur bloßen Vermehrung der Macht entziehen.

III.

Um zu einer befriedigenderen Begründung für die Anwesenheit von normativer, sogar moralischer Sprache in der Epochensetzung zu gelangen, lohnt es, einen Umweg über die Frage nach Subjektivität und Objektivität der Epochen einzuschlagen. Leopold von Ranke, da es ihm um die Zurückweisung von geschichtsphilosophischen Positionen zu tun war, die in der Geschichte nur einen Fortschritt zum Besseren erkennen wollten, betonte die ›Unmittelbarkeit‹ der Epochen zu Gott, mithin ihren Status als gleichrangige, objektiv erkennbare Bestandteile der geschichtlichen Wirklichkeit. Indessen bestimmte sein Kontrahent Johann Gustav Droysen die Epochen bloß als zwar unverzichtbare, jedoch irreduzibel subjektive Konstruktionen, mit deren Hilfe das historische Material geordnet werde.¹⁷ Dem Autor des knappen Vorworts zu *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, Reinhart Koselleck, galt dieser alte Streit über Epochen als Teil der historischen Wirklichkeit bzw. als bloße Setzungen des nachträglichen Geschichtsbewusstseins bereits als gänzlich abgetan, und er nennt für diese Einschätzung schon Kronzeugen, insbesondere Hans Ulrich Gumbrecht.¹⁸ Das Bewusstsein ist immer schon Teil der geschichtlichen Wirklichkeit. »Nos tempora sumus: die alte Erkenntnis, daß ›wir selbst die Zeiten sind‹«, zitiert Koselleck eine Predigt des Augustinus.¹⁹ Und doch, die ›hermeneutische‹ Betonung der Über-

16 Vgl. Haverkamp: »Paradigma« (Anm. 12).

17 Vgl. dazu Friedrich Jaeger: »Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit«, in: Jörn Rüsen (Hg.): *Zeit deuten: Perspektiven – Epochen – Paradigmen*, Bielefeld 2003, S. 313–354.

18 Reinhart Koselleck: »Vorwort«, in: Herzog/Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle* (Anm. 3), S. VII–X; Hans Ulrich Gumbrecht u. a.: »Gespräch über Epochen am Freitag, dem 13., 1984«, in: ders./Link-Heer (Hg.): *Epochenschwellen* (Anm. 8), S. 503–525, hier S. 503.

19 Koselleck: »Vorwort« (Anm. 18), S. VII; die Stelle, *recte* »nos sumus tempora«, ist in Augustinus: *Sermo* 80, 8 in: *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia*, 5.1, hrsg. von Jacques-Paul Migne, Paris 1841 (Patrologia Latina 38), Sp. 493–498, hier 498.

windung der älteren Subjektivitäts- und Objektivitätsdiskussionen führte in den Beiträgen des Bandes »wohl nicht zufällig zu einer starken Hervorhebung des Faktors Bewußtsein als des eigentlich epochengenerierenden Moments«.²⁰

In gewisser Weise ist das Prinzip der Epochenbildung immer gebunden an seine Negation, die Ordnung der Zeit ohne Setzung von Epochen, als Kontinuum der zuletzt physikalischen, messbaren Zeit des Kalenders. Es besteht eine doppelte Buchführung, in der die historische Zeit zweifach registriert wird, als kontinuierlicher, »chronologischer« Ablauf und als Folge von Verdichtungen, Zusammengehörigkeiten und Abbrüchen. Die konträren Positionen, die Ranke und Droysen zum Ausdruck brachten und die in der modernen Geschichtsschreibung immer wieder topisch gegeneinandergestellt werden, betreffen die Frage, welche Ordnung der Zeit man für in ausgezeichneter Weise wirklich hält, welcher man einen ontologischen Vorrang einräumt. Die Frage der Epoche berührt insofern den Komplex der historischen Ontologie, der – wandelbaren – Auffassungen dessen, was die geschichtliche Wirklichkeit als solche ausmacht. Diese Ontologie des Geschichtlichen, die im Epochenbegriff immer mit aufgerufen wird, vermischt aber seit Langem das Tatsächliche und das Normative (siehe dazu auch TRÜPER im vorliegenden Band).

Das Thema der Predigt des Augustinus, die Koselleck zitiert, ist nicht allein, dass die Menschen als Handelnde im Bewusstsein ihres Handelns die geschichtliche Zeit konstituieren, sondern dass sie den guten oder üblen Charakter dieser Zeiten prägen, indem für letzteren nach Augustinus die auf Erden unüberwindliche Schwäche des menschlichen Gottesglaubens verantwortlich ist. Die »tempora« des Zitats sind also unaufhebbar moralisch zu verstehen, nämlich als einer Sprache des moralischen Werts und Gesetzes unterworfen. Es handelt sich um einen variierten Gemeinplatz, denn für den gewesenen Rhetoriklehrer Augustinus steht fraglos die auf Cicero zurückgehende Redewendung »O tempora, o mores« im Hintergrund seiner Phrase, deren Verbindung von Zeiten und (Un-)Sitten er in seiner Predigt auf ein christliches Fundament stellt. Nicht allein das Bewusstsein, sondern auch das Handeln ist hier adressiert, und im Handeln gerade auch dasjenige, an dem das Bewusstsein vorbeigeht. Die moralische Verdorbenheit der Zeiten, die »uns« die Zeitläufte als Leiden erfahren lässt, ist im menschlichen Unvermögen des durchweg rechten Glaubenshandelns begründet, mithin in der Erbsünde, die für ihre Entstehung allein des menschlichen Willens, zu ihrer Erhaltung der menschlichen Willensschwäche, jedoch zu ihrer Kompensation der göttlichen Abhilfe bedarf.

Wenn also gelten soll, dass »wir« die Zeiten sind, dass die »innumerable biographies«, die nach Thomas Carlyle die Substanz der Geschichte bilden,²¹ auch die Epochen mitbedingen, ist im Augustinus-Wort neben dem Lebenslauf der *Lebenswandel* mitgemeint. Das tugendethische Erbe – die Tugend versteht bereits Aristoteles als Disposition zum guten Handeln, die durch die maßvolle Lebensführung erst erwor-

20 Koselleck: »Vorwort« (Anm. 18), S. VII.

21 Thomas Carlyle: »On History« [1830], in: ders.: *Historical Essays*, hg. von Chris Vanden Bosche, Berkeley 2002, S. 3-14, hier S. 5.

ben wird – wird in der christlichen Deutung zwar negiert. Ohne göttliche Normsetzung und deren Befolgung im Glauben bleibt die Moralität für Augustinus illusorisch. Doch erhält sich die zentrale Stellung des Lebens und seines Verlaufs im christlichen Verständnis des Wesens von Moralität. Schließlich geht es auch bei Augustinus zuletzt darum, wie die Christen des ewigen Lebens teilhaftig werden können. Im Anschluss an diese Moralthologie der ›Zeiten‹ scheint sich eine hybride, normative und faktische Ontologie des Historischen bis heute auf das Schema des Lebens, der Biographie zu verlassen, die gewissermaßen das Paradigma für das Verständnis der Epoche als Verlaufsform, als Erstreckung über die Zeit bieten soll. Dieser Aspekt ist wohl für das figurative Verständnis von Epochen im europäischen Geschichtsdenken unabdingbar. Die Epoche wird im Idealfall nicht nur rhetorisch vorgetragen, sondern regelrecht verkörpert. Auch dieser Aspekt dessen, was man als eine Kulturtechnik der Epochenbildung ansehen könnte, würde dazu beitragen zu erklären, warum es sich bei der Konfrontation objektiver und subjektiver Auffassungen der Wirklichkeit von Epochen um einen Scheingegensatz handelt.

Ähnlich wie das berühmte Frontispiz von Hobbes' *Leviathan* den Souverän als Komposit zahlloser Individuen darstellt, wird auch die Epoche als Komposit aus den Leben von Individuen imaginiert, das in seiner Idealform wieder eine phantasmatische personale Gestalt annimmt. »Wir sind die Zeiten«: aber nur als dieses zusammengesetzte Bild. Der moralische Lebenslauf konstituiert das Individuum als Souverän seines Willens – nur der ›gute Wille‹ kann nach Kant als frei gelten, weil er allein sich selbst das Gesetz seines Handelns zu setzen vermag. So lässt sich die Epoche auch als Figur aus dem Imaginarium des Willens verstehen, seiner unbedingten Aufrechterhaltung und, psychoanalytisch gedacht, seiner Veräußerung vom Subjekt in phallische Stellvertreterobjekte. Auch diese Dimension der Metaphern des Inne-, Auf- und Zurückhaltens sei zumindest berührt, da sie in der durchaus als Gesellschaftskritik angelegten psychoanalytischen Tradition Prägungen durch patriarchale Langzeitstrukturen sichtbar macht, die sonst gern übersehen werden. Die Konfrontation mit dem Unbewussten der Epochensetzung, gleich wie man zu den Interpretamenten psychoanalytischer Theoriebildung steht, ergänzt die Perspektive auf die ›Erfahrung‹ und das ›Bewusstsein‹ der Zeit. Dies erklärt bereits der Gedanke von der Verdorbenheit der menschlichen Natur bei Augustinus, der Schlechtigkeit der Zeiten, die ›wir‹ sind. Das Bewusstsein, der Wille, die Vernunft und das Bekenntnis zum Glauben reichen allesamt nicht aus, da der Mensch an der Erbsünde teilhat, übrigens dem theologischen Paradigma des heilsgeschichtlichen Epochenbruchs schlechthin, des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies, die beiläufig bemerkt in der üblichen Deutung der Wendung, dass Adam sein Weib ›erkannt‹ habe, auch die Freud'sche ›Urszene‹ konnotiert.

Mit dem Interpretament der Urszene ist nun wiederum auch der Komplex der ›Heiligen Familie‹ angesprochen, um auch dieses theologische und freudianische Motiv aufzugreifen.²² Indem sie sich, weil an die Form des Lebenslaufs gebunden, auch

22 Vgl. Albrecht Koschorke: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt a. M. 2000.

als Abfolge der Generationen konstituiert, besteht die Geschichte gewissermaßen aus den Biographien der Epochen und deren Fortzeugungen. Wenn Epochen auf Vorstellungen der Dominanz von Zeiträumen oder Zeitaltern durch eine Übermacht bestimmter Strukturen oder sogar Personen basieren, ist damit immer auch eine bestimmte Familienstruktur verbunden. Der sozialwissenschaftliche Generationenbegriff, wie ihn maßgeblich Karl Mannheim formulierte, verschaltet dann die Alterskohorte mit der politischen Erfahrung, um über die bloß genetische Abfolge hinauszugelangen und eine epochenartige, unregelmäßige Rhythmisierung der politischen Geschichte zu etablieren.²³ Man kann darin auch eine Sublimierungsleistung sehen.

IV.

Zugleich gerät man mit dem Gedankengang von der Epoche als Kompositfigur wiederum in den Bereich des Politischen. Vorstellungen von der Epoche als einem zeitweiligen Souverän der geschichtlichen Wirklichkeit greifen auf mehr oder weniger ausgearbeitete Begründungen zurück. Manchmal werden einzelne Aspekte hervorgehoben, manchmal Zusammenballungen, Konjunkturen verschiedener Umstände; manchmal verlässt man sich auf rein anekdotische Evidenz, manchmal finden sich elaborierte Argumentlagen über Strukturwandel, die bis zum statistischen Nachweis reichen und keine Bindung an das personale Element mehr erkennen lassen. Auch die anderen Formen von Geschichte, beispielsweise im naturwissenschaftlichen Bereich (vgl. hierzu den Beitrag von PETER SCHNYDER), fügen sich solchen Mustern, wenn sie etwa im Leitfossil einen mindestens symbolischen Repräsentanten der prägenden Kräfte eines Zeitalters bestimmen.

Insofern scheint es, als habe sich die Denkfigur der Beherrschung von Zeiträumen durch alle Konzepte von Periodisierung erhalten, ob nun die Herrschaft einem Stilphänomen, wie bei manchen kunsthistorischen Epochen (Barock, Klassik), einer sozioökonomischen Großstruktur (Neolithikum, Industriekapitalismus), einer klimatisch-biologischen Ordnung (Kambrium, Holozän) oder einer Herrscherfigur (viktorianisches, wilhelminisches Zeitalter) zuerkannt wird. Schon in den antiken Zeitaltermythen (Hesiod, Ovid), die von einer Abfolge dominanter Metalle und gesellschaftlicher Gepflogenheiten ausgehen und zugleich einen unaufhaltsamen Niedergang voraussetzen, besteht ein solches Muster der Dominanten. Die frühe alttestamentliche Apokalyptik, insbesondere im später höchst wirkmächtigen *Buch Daniel*, nimmt eine Abfolge von Großreichen an, der ebenfalls eine Metall- und Materialsymbolik korreliert. Derartige Muster sind keineswegs auf die mediterrane Antike und die europäische Geschichte beschränkt. Weltalter finden sich allenthalben, und besonders die monarchischen Staatssysteme neigen zur Usurpation der historischen Zeit. Von einiger Bekanntheit ist das traditionelle Periodisierungsmuster in Japan, in

23 Karl Mannheim: »Das Problem der Generationen«, in: *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 7 (1928-1929), S. 157-185, 309-330.

dem jeder Wechsel des Tenno eine neue geschichtliche Epoche stiftete, ohne dass der dortigen älteren Geschichtsschreibung ein erkennbares Interesse an der Entwicklung einer diese Herrschaftszeiten übergreifenden chronologischen Jahreszählung anzumerken wäre.²⁴

Aus der Stabilität solcher Deutungsmuster der historischen Zeit und der prophezeiten Zukünfte lassen sich verschiedene Beobachtungen darüber herleiten, wie die Vorstellung einer Dominanz von Zeiträumen zusammengesetzt ist. Zum einen ist die Frage nach der Entwicklungsrichtung auffällig, zum anderen die Frage nach der Abfolge verschiedener Dominanzfiguren, schließlich die Frage nach Zäsur und Wechsel der Dominanzfigur und die komplementäre Frage nach Dominanz als Problem der Dauer. Im Hintergrund verbergen sich ferner, eher selten herausgehoben, zwei weitere Problemstellungen: das Verhältnis von Epochen zu einem Verständnis von historischer Zeit im Allgemeinen und ihr Verhältnis zur Geschichte des politischen Denkens.

Zur Verdeutlichung kann man sich an die mittelalterliche Herrscherurkunde halten, in der die Nutzung pluraler Modi der Datierung auffällig ist. Üblich waren insbesondere die Angaben der *Anni Domini* – der Jahre seit Christi Geburt –, der Jahre seit der Thronbesteigung des jeweiligen Ausstellers der Urkunde und die Jahresangabe der sogenannten Indiktion, dem diokletianisch-konstantinischen Steuerzyklus, der jede praktische Relevanz verloren hatte, aber als Arkanwissen der Kanzleien eine authentifizierende Funktion behielt. Die Jahre des Herrn sind ein seit der Schöpfung fortlaufendes Kontinuum, das abgesehen von der Zäsur der Wiederkunft Christi und dem erwarteten apokalyptischen Weltende keine Unterbrechungen kennt. Die Indiktion bildet einen regelmäßigen Zyklus ab, die Herrscherjahre hingegen unregelmäßige Zeiträume. Insofern historische Zeit – die kulturell konstituierte Temporalität von Geschichtlichkeit – stets aus einem Zeitkontinuum und aus unregelmäßig darin eingefügten Perioden besteht, setzt sich hier das Muster der pluralen Datierungsmodi fort. Die Indiktionsangabe ist zwar mit dem Ende des Reichskammergerichts 1806 ausgestorben, aber strukturell findet sie sich aufgehoben in Denkmustern, die auf zyklische Motive, Wiederholungen und Wiederkehr in der Zeit verweisen, wie man sie in Epochenbildungen nach dem Muster der ›Renaissance‹ (siehe dazu besonders MAXIMILIAN BENZ) antrifft und die sich auch globalgeschichtlich – für andere Zeiten und Räume und in Wechselwirkung mit europäischen Konzeptionen – als erstaunlich anschlussfähig erweisen (dazu ZAAL ANDRONIKASHVILI und GIANNA ZOCCO).

Die Modi der Herrscherjahre und *Anni Domini* bilden eine Art Doppelgestirn mit weitreichenden politischen und theologischen Bedeutungen. Denn die Dominanzfigur der Epoche gibt nach dem Wort des Evangeliums dem Kaiser, was des Kaisers, hingegen die stets nebenbei mitlaufende Figur der kontinuierlichen Jahreszählung Gott, was Gottes ist. Die Konzeption der Dominanz in der Periodisierung ist also

24 Vgl. besonders Stefan Tanaka: *New Times in Modern Japan*, Princeton 2004, der die Periodisierung sogar für das zentrale, weil formgebende Verfahren jeder Geschichtsschreibung hält.

doppelt und basiert auf einer Korrelation beider Seiten. Das in allen historischen Wissenschaften verbreitete Klischee, die Epochen seien der Geschichte nur oktroyiert und zögen ihre Berechtigung allenfalls aus ihrer Nützlichkeit als Hilfskonstruktionen, übersieht diese doppelte Anlage der historischen Zeit und verweigert sich der Frage nach deren Funktionen und Entwicklung. Das Wissen von der Geschichte kennt sowohl einen Herren- als auch einen Gottesdienst, und es authentifiziert sich auch, es bekundet seine Echtheit und seinen Wirklichkeitsbezug durch diesen Status als Diener zweier Herren.

Die Vorstellung einer historischen Zeit, die nach Epochen gegliedert ist, und ihre nur scheinbare Alternative, die ungegliederte, homogen ablaufende Zeit, die die Epochen-Zeit transzendiert – die Formen, hinter denen sich in allen Kontroversen zum Epochenbegriff die Parteien sortieren –, sind demnach interdependent. Sie gehören einem System an, das das Denken der historischen Zeit von der Dominanz, von der Macht her in einer schon lange bestehenden Gewaltenteilung fortschreibt. Dieses System entspringt einer politischen Theologie vornehmlich christlicher Prägung, die sich durch die Geschichte des Nachlebens des Römischen Reichs in allen späteren europäischen Imperien und Monarchien hindurchzieht. Karl Löwith hatte die Theologie des Historischen mit einem keineswegs unkomplizierten Argument von der alttestamentlichen Prophetie abgeleitet, nämlich der Allmacht der monotheistischen Gottheit, die in Zukunft tun kann, was sie will, so dass jegliches prognostische Wissen allein durch die Offenbarung der Gottheit an den Propheten erworben werden kann. Dieses Muster kontrastiert Löwith dem heidnischen Orakelwesen. Während der Prophet die Verlautbarungen der Gottheit passiv entgegennimmt, kommt der Orakelspruch durch eine Manipulation von Gegenständen zustande, die der Gottheit eine Offenbarung entlockt; die geordnete Wirklichkeit des Kosmos, den die fragliche Gottheit, da es viele Gottheiten gibt, nicht selbst geschaffen hat, hat auch für diese eine Verbindlichkeit, der die welttranszendente Gottheit der Monotheismen entthronen ist. In säkularisierter Form wird die Vorstellung der offenen Zukunft als Verfügungsmasse eines allmächtigen Gottes zur Vorstellung der Allmacht des historischen Geschehens selbst. Dessen Einhegung ist dann allein noch denkbar durch den geschichtsphilosophischen Nachweis seiner fortschrittlichen, zur Verbesserung geeigneten Entwicklungstendenz, in die sich die Apokalyptik der Monotheismen, das heilsgeschichtliche Versprechen eines gerechten Endes der schlechten Zeiten, übersetzt. Für Löwith musste mit der Abkehr vom Fortschrittsglauben auch die säkularisierte theologische Implikation, die zu den Gewaltexzessen totalitärer Politik in einem direkten Verhältnis stehen sollte, auszuschalten sein.²⁵ Aber die theologischen Überlieferungen, durch vielfache Übersetzungen und partielle Aneignungen in anderen kulturellen Sphären zerfasert, erhielten sich auch auf andere Weise und in anderer Hinsicht, z. B. in der Unterscheidung von Herren- und Gottesdienst.

25 Vgl. Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* [1948/1953], in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2: *Weltgeschichte und Zeitgeschehen*, Stuttgart 1982.

Doch seit Einsetzen der Moderne – eine Epochenzäsur im Epochenwesen? – stellt sich auch die Frage, wie es um die Schicksale dieser Großstruktur des politisch-theologischen Denkens bestellt ist. Einerseits scheint eine Art Ende der kirchlich-monarchischen Herrschaftsformen und Gewaltenteilungen des Ancien Régime eingetreten zu sein. Andererseits ist dieses Ende keineswegs einfach von den politischen Revolutionen seit dem späten 18. Jahrhundert erwirkt worden. Eher hat es die Form einer Verwandlung angenommen, in der ein Grundbestand erhalten bleibt, wenn auch in veränderter Gestalt. Schon die globale Ausbreitung des europäischen Geschichtsbegriffs als Teil und Folge der europäischen Kolonialgeschichte hat auf die europäische Geschichtskultur in vielfacher Weise zurückgewirkt und ist sicherlich einer der Treiber dieser Verwandlung.²⁶

Kathleen Davis hat dafür argumentiert, die Verbindungen moderner – bereits in der Frühen Neuzeit einsetzender – Periodisierungsmuster im europäischen Geschichtsbewusstsein zur Gewaltgeschichte der Kolonialimperien anzuerkennen. In der Projektion von Sklaverei und Unfreiheit auf ein ›feudalistisches‹ Mittelalter im Gegensatz zu einer ›säkularen‹ und auf die Demokratisierung hin ausgerichteten Moderne bildet sich eine Legitimationsstruktur ab, die in der Propagierung eines angeblichen zivilisatorischen Vorsprungs ein bloßes Instrument von Landnahme und Versklavung war. Diese Art Politik der Epochenbildung hatte vordem in der Diskussion eine erschreckend geringe Rolle gespielt.²⁷ Zugleich ist in der ›Politik der Zeit‹ damit eine Schwelle überschritten. Die Epochensetzung bringt hier nicht mehr allein den Dominanzanspruch einer Dominante zum Ausdruck – übrigens ein unwillkürlicher Kommentar zur Fragilität sozialer und politischer Macht, die nicht allein besteht, sondern sich zusätzlich auch stets proklamieren muss. Die Epochensetzung im modernen europäischen Geschichtsdiskurs projiziert außerdem die Struktur, die in der Gegenwart dominant ist, auf eine vorgängige Epoche zurück, um eine andere als die tatsächliche Dominante zu proklamieren. Es ist auffällig, und Davis weist darauf hin, dass gerade dieser Komplex von Verfahren zur Herstellung von Scheinlegitimität der Neuzeit bei Blumenberg und in der gesamten älteren deutschsprachigen Diskussion völlig ausgespart geblieben ist.

Tatsächlich scheint sich hier eine Weiterentwicklung in der Epochensetzung als einer Technik der Zeitordnung abzuzeichnen, eine zunehmende Technizität der Herrschaft über die Zeit. Systematisch wird mit sprachlichen Mitteln ein falsches Epochenbewusstsein erzeugt. Die herkömmliche Periodisierung machte als Herrendienst die Herrschaft, die sich in der Epoche selbst zu erkennen geben musste, immer zugleich dingfest und damit auch zum Ziel von Kritik und Widerstand. Hingegen scheint sich die Periodisierung in der Moderne zumindest partiell in eine Strategie der Arkanisierung, der Verschleierung von Herrschaft zu verwandeln. Herrendienst wird

26 Vgl. Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000; und aus kulturanthropologischer Sicht Johannes Fabian: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* [1983], New York 2014.

27 Vgl. Kathleen Davis: *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, Philadelphia 2008.

damit zum Dienst im Geheimen und am Geheimnis der Herrschaft.²⁸ Deswegen verliert die Epochensetzung noch nicht ihr kritisches Potential; aber sie erwirbt zugleich neue Techniken zur Antizipation und Irreführung einer solchen Kritik. Wie Constantin Fasolt in einer Rezension zu Davis hervorhebt, bleibt unklar, wie die wissenschaftliche Geschichtsschreibung – über alle historischen Geisteswissenschaften hinweg zu denken – mit dieser Lage umzugehen vermöchte.²⁹ Die einfache Frage, ob sich Periodisierung eigentlich auch von unten, gegen die Dominanzfiguren, denken ließe, verkompliziert sich, wenn nicht klar ist, ob man mit einer solchen Umkehr der Perspektive nicht zugleich nur der Herrschaftstechnik der Verschleierung der Verhältnisse zuarbeitet. Ob nicht auch Davis' Buch bloß der Illusion Vorschub leistet, nun könne »der Westen«, obwohl im ersten Anlauf gescheitert, sich durch den selbstkritischen, wissenschaftlichen Diskurs der Aufklärung über die Aufklärung doch noch aus seinem falschen Bewusstsein befreien und wirklich modern werden?³⁰ Einerseits weist bereits diese Frage darauf hin, dass man im politischen Denken rasch aus dem Modus der Kritik in den des Verdachts und der Paranoia wechselt; andererseits lässt sich aber auch ein Anarchismus der historischen Zeit, der der Losung *ni dieu, ni maître* Folge leistete, nicht ohne Weiteres entwerfen, weil er dem Verdacht ausgesetzt bliebe, auch noch ein *ni histoire* hinzusetzen zu müssen. Benjamin jedenfalls erkennt Spuren einer solchen radikalen Zurückweisung der Geschichte und insbesondere der Periodisierung bereits bei Auguste Blanqui im späteren 19. Jahrhundert. Für Blanqui ist die Geschichte bloß Unterdrückungszusammenhang, in ihrer zerstückelten Form, deren Kern in der Moderne die Mode als Instrument der Kommodifizierung ist, »der Häcksel, mit dem die unendliche Zeit ausgestopft wird.«³¹ Diese unendliche Zeit ist mit anderen Worten auch bloß eine Puppe, ein imaginäres Wesen. Füllmaterial und Außenhülle unterscheiden sich nicht grundsätzlich.

Neu an der Moderne ist aber gerade diese Verdachtsstruktur, die jeder Ordnung der historischen Zeit entgegensteht und die sich neben der Periodisierung auch die Chronologie selbst zum Ziel nimmt. Die Moderne sieht sich stets als neue Epoche, die anderen nachfolgt und der andere folgen werden, und zugleich als absoluten Bruch mit dem Muster des Epochenwandels überhaupt, der selbst seine Legitimität eingebüßt hat und sogar die Möglichkeit einer Legitimierung überhaupt – nämlich in der öffentlichen Rede, der die Geschichtsschreibung zuzurechnen ist – einem radikalen Zweifel aussetzt. Darum auch kann die Moderne nicht enden, obwohl sie in vielen ihrer Ausprägungen schon längst vorbei ist. Diese widersprüchliche Struktur ist

28 Philipp Müller hat nachdrücklich auf die Kompromisse hingewiesen, die die archivbasierte Forschung des 19. Jahrhunderts stets mit dem »Arkanum« der Staatsmacht einging; vgl. sein *Geschichte machen: Historisches Forschen und die Politik der Archive*, Göttingen 2019.

29 Constantin Fasolt: »Scholarship and Periodization«, in: *History and Theory* 50 (2011), S. 414–424.

30 Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie* [1993], Berlin 1995, lässt sich unter anderem auch als Versuch lesen, diesem Problem zu entgehen.

31 Walter Benjamin: *Passagen-Werk*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1982, S. 460 (J77a, 1).

wohl als Folge der von Davis beschriebenen globalhistorischen Lage zu sehen. Verkompliziert wird dieser Problemstand der historischen Zeit allerdings zusätzlich dadurch, dass auch andere diskursive Sphären als das Politische auf Wesen und Wandel der Epochen und der Chronologie Einfluss nehmen.

V.

Besonders die Technisierung von Temporalität – heute meist unter dem Stichwort ›Beschleunigung‹ verhandelt, nicht mehr primär oder gar allein dem der ›Kommodifizierung‹ – scheint dabei in zunehmendem Maß die Bedeutung der Dominanzfigur Epoche zu verändern. Auch die altertümliche Technizität der Rhetorik wird zwar nicht ersetzt, aber doch ergänzt durch immer neue mediale Formen (wie etwa die Beiträge von BETTINA SCHLÜTER und LARS KOCH betonen). Die Moderne ist eine überwiegend von der Technik und ihren sozioökonomischen Folgen getragene Epochenkonzeption, deren Ende nicht wirklich antizipierbar ist und die auch die theoretischen Versuche der Postmoderne, ihr nachträglich ein Ende zu verleihen, unbeschadet überstanden zu haben scheint. Diese Endlosigkeit hat auch für ein relatives Ende von Fortschrittskonzeptionen gesorgt, insofern die deutliche Entwicklungsrichtung eben Entwicklungsziele voraussetzte, die unter einem stetig erweiterten Imperativ der Offenheit kaum mehr formulierbar scheinen.

Die Technizität von Epochensetzungen steht allerdings in engem Zusammenhang mit der Inwertsetzung als Tausch- und Konsumware, z. B. dann, wenn – Kehrseite der bei Davis beschriebenen Dämonisierung – die Idealisierung vergangener Epochen zum Modell der ›Vermarktung‹ wird, wie etwa im Tourismus.³² Die überhöhenden Wahrnehmungs- und Darstellungsmuster, die mit dem idealisierenden Epochenbezug in der sogenannten Hochkultur einhergehen – es sei an den kulturellen Gebrauch der klassischen Antike erinnert –, sind durch die gesamte Moderne hindurch an die Kontingenz eines sich ausdifferenzierenden Geschichtskonsums gekoppelt. Das bedeutet zugleich, dass die Epochensetzung in einen Zusammenhang der industriellen Verwertung eingebunden bleibt. Die Zurüstung der Epoche auf ihre Konsumierbarkeit hat schon vor langer Zeit begonnen. Die Grand Tour und der Antikentourismus des 18. Jahrhunderts ließen sich nennen, denen der Antiquarismus als immer auch mit einem Markt für Sammelobjekte verbundenes System des Vergangenheitsbezugs sogar noch vorausging. In gewisser Weise hat die jüngere Zeit nicht mehr zu bieten als eine quantitative Zunahme und Verbreitung des Geschichtskonsums und der Geschichtssimulakren über immer mehr mediale und praktische Formen hinweg. Bereits der Historismus des 19. Jahrhunderts hatte als Kunststil die ungebremste Verfügbarmachung und wilde Kombination von Versatzstücken und Imitaten des Vergangenen zum Prinzip erhoben. Obwohl ihm auch seinerzeit ein nicht unerhebliches Maß an

32 Valentin Groebner: *Retroland: Geschichtstourismus und die Sehnsucht nach dem Authentischen*, Frankfurt a. M. 2018.

Ablehnung entgegengebracht wurde, setzte er entschieden auf disparate, anachronistische Verbindungen, die wegen der Auflösung von Epochenzugehörigkeiten jeweils einen ästhetischen Regelbruch bedeuteten. Gerade daraus ergab sich die Fähigkeit des Historismus zur Stiftung kulturellen Kapitals und hohen sozialen Status, um Bourdieus Begrifflichkeit aufzugreifen.³³ Die gegenwärtige Kultur des Geschichtskonsums ist hingegen diversifizierter; sie stiftet auch niedrigen sozialen Status durch gezielte kulturelle Verarmung. Epochalität hat im Kontext des modernen Geschichtskonsums vor allem die Funktion, den Markt zu segmentieren. Dadurch wird sie aber auch der ästhetischen Subjektivität in erheblichem Maß entzogen. Die Konsument:innen wählen sich eine Epoche, mit oder gegen jeweilige Moden, wie man sich andere Präferenzmuster zulegt. Der Geschichtskonsum überhöht und verabsolutiert diesen individuellen Akt der Entscheidung. Die Geschichte, die in anderen Zusammenhängen immer noch als unabwendbares Verhängnis und unverkäufliches Erbe einerseits, als Privileg andererseits auf den Gesellschaften lastet, wird an anderer Stelle zum Gegenstand einer lustorientierten Konsumententscheidung. Auch die größten historischen Übel können dabei fetischisiert werden; und selbst vor der Kritik macht diese ›magische‹, illusionistische Bedeutungsaufladung der Warenform nicht halt, wenn zum Beispiel die Opfererzählung, die das Leiden in der Geschichte herausstellt, selbst zum Gegenstand einer Fetischisierung werden kann, wie Eric Santner schon vor mehr als 30 Jahren hervorgehoben hat.³⁴

Das spezifische, widersprüchliche Periodisierungsmuster, das für die Moderne als Epoche entstanden ist, wird zunehmend übertragen – und in geologische Zeiträume erweitert – durch die (im Übrigen umstrittene) Setzung des Anthropozäns, zumindest insofern die Moderne als Überschreitung alles Bisherigen, als die entscheidende Epoche der grundlegenden Verwandlung der Substanz des Historischen erscheint. Dass dabei wiederum die Grundlagen des Selbstverständnisses der Moderne zur Disposition gestellt werden, wie Dipesh Chakrabarty betont, wäre dann Ausdruck einer Kontinuität. Die Ironie, dass der moderne Geschichtsdiskurs sich gerade im Moment seiner Ablösung wieder manifestiert, wäre einkalkuliert.³⁵

Zugleich ergibt sich durch mechanische und digitale Technisierung eine zunehmende Gestaltbarkeit minimier Zeiträume, etwa im wissenschaftlichen Experiment (Teilchenbeschleuniger) oder in der finanziellen Transaktion. Auf derselben Grundlage, nämlich der Technisierung, entstehen sowohl Makro- als auch Mikroepochen, die jeweils jenseits der ›Schwellen‹ der geschichtlichen Zeit liegen, wie Günther Anders sie im Zusammenhang mit dem Einsetzen des Nuklearzeitalters beschrieb. Diese Schwellen bestimmen jeweils dasjenige Vergangene, das als zu geringfügig für eine Historisierung oder als zu groß, zu unbeeinflussbar von menschlichem Trachten, als

33 Vgl. Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilstkraft* [1979], Frankfurt a. M. 1982, insb. S. 193–221.

34 Eric Santner: »History beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma«, in: Saul Friedländer (Hg.): *Probing the Limits of Representation: Nazism and the »Final Solution«*, Cambridge, Mass. 1992, S. 143–154.

35 Dipesh Chakrabarty: *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago 2021.

a-, un- oder überhistorisch aufgefasst wird.³⁶ Für Anders war dabei die Entwicklung einer »Geschichte der Gefühle« von besonderem Interesse, die sich diesen Wahrnehmungs- und Empfindungsgrenzen widmen sollte.³⁷ Das neu zu schaffende Bewusstsein für die historische Bedeutung der Atombombe und das politische Handeln, das sie erforderte, sollte durch eine Veränderung derjenigen erlernten Emotionen erreicht werden, die die Wahrnehmung von Geschichte erst ermöglichen.³⁸ Sein Konzept der »prometheische[n] Scham« – das Gefühl des menschlichen Ungenügens gegenüber den technischen Hervorbringungen der Menschheit, merkwürdig verwandt dem Empfinden gegenüber dem Ungenügen des Glaubens, über das Augustinus gepredigt hatte – konkretisiert dieses Programm.³⁹ Es entstehen nicht allein neue »Transzendenzfiguren« der Übersteigung, für die Anders sich vor allem interessierte und die auch die Frage nach der Säkularität des Geschichtsdiskurses mit neuer Dringlichkeit versehen (siehe dazu den Beitrag von LORENZ TREIN). Zugleich proliferieren auch die Figuren der Unterschreitung, denen man zugleich mit der fetischisierenden Tendenz eine zunehmende Empfindlichkeit, eine Sensibilität für die Bedeutung des Geringgeachteten im Geschichtsbewusstsein korrelieren könnte. Im wissenschaftlichen Feld hat sich diese Tendenz unter anderem in der Entstehung der Mikrogeschichte niedergeschlagen, die jedoch stets die Verbindung zum weitläufigeren, über der herkömmlichen unteren Schwelle gelegenen historischen Erklären gehalten hat. Im Zusammenhang mit dem Geschichtskonsum hingegen hat sich längst – nicht allein als Fortleben des älteren Antiquarismus, sondern als genuin moderne Kultur einer individuellen Ermächtigung der Wertsetzung – eine Geschichtskultur der »special interests« entwickelt, die sich durch eine desorientierende Historisierung von unübersehbaren Mengen von Themen, Gegenständen und bereichsspezifischen Periodisierungen auszeichnet, die aber auch mit einer enormen Flüchtigkeit des Bedeutungs- und Wertgehalts ihrer Gegenstände konfrontiert ist.

Die Proliferation von schwellenunterschreitender Geschichtlichkeit bedingt möglicherweise auch die Veränderungen in der Geschichtskultur, die Koselleck als Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zugunsten einer geschichtsblinden Gegenwart, Gumbrecht als »breite Gegenwart« und François Hartog als »Präsentismus« bezeichnet haben.⁴⁰ Von mehreren Seiten ist der Verdacht geäu-

36 Vgl. Günther Anders: »Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit«, in: ders.: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* [1956], München 2010, S. 233–324.

37 Ebd., S. 271.

38 Vgl. ebd., S. 271–276.

39 Günther Anders: »Über prometheische Scham«, in: ders.: *Antiquiertheit*, Bd. 1 (Anm. 36), S. 21–95.

40 Vgl. Reinhart Koselleck: »Zeitverkürzung und Beschleunigung: Eine Studie zur Säkularisation«, in: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, S. 177–202; François Hartog: *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris 2003; Hans Ulrich Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, übers. von Frank Born, Frankfurt a. M. 2010. Auch Hartmut Rosa: *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005, wäre hier als an Kosellecks Position anschließendes Argument zu nennen; und als

bert worden, künftig sei es mit der Möglichkeit der Periodisierung vorbei, ob man nun vermutet, ohnehin im ›Posthistoire‹ angekommen zu sein,⁴¹ die Epochen noch für unbedingt verteidigungswert hält⁴² oder im Gegenteil in ihnen doch bloß wieder nur ein raffiniertes Modell des Chronologie-›Fetischs‹ der Geschichtsschreibung abschaffen möchte.⁴³ Doch gerade bei letzterem Impuls liegt der Gedanke nahe, dass einmal mehr bloß der Gottesdienst gegenüber dem Herrendienst bevorrechtigt werden soll. Denn es ist keineswegs so, dass das ›herkömmliche‹ moderne Geschichtsbewusstsein von der Erweiterung des Geschichtsdiskurses über seine bisherigen Historisierungsschwellen hinaus transformiert oder sogar abgelöst würde. Vielmehr scheint vor allem ein kaum koordiniertes Nebeneinander entstanden zu sein, das sich auch in einer Multiplikation der Epochengliederungen niederschlägt. Dass das »Anthropozän«, wie Zoltán Simon argumentiert, als »präzedenzloser Wandel« die bisherige Geschichtlichkeit zu ersetzen vermöchte, zeichnet sich eigentlich (noch? leider?) nicht ab.⁴⁴ Dabei wäre vielleicht ein tieferes Empfinden für die Überschwelligkeit – wie es Anders bereits hinsichtlich der Atombombe erhoffte – unabdingbar, um überhaupt die politische Handlungsmacht zu gewinnen, die nötig wäre, um die Folgen zumindest noch abzumildern. Aber man setzt eben nur das eine neben das andere und wechselt die historischen Codes nach Bedarf oder Belieben. Auch das Bewusstsein für das Anthropozän unterliegt, wie man dem politischen Diskurs darüber entnehmen kann, Modezyklen.

Insofern spricht einiges dafür, die Epoche immer auch als technisches Problem aufzufassen, das einen technischen Wandel, eine konsumistische Ausdifferenzierung und eine interne Umschichtung der ökonomischen Wertsetzungen durchläuft. So scheint die Gegenwart gekennzeichnet durch eine tiefgreifende Veränderung, vielleicht auch Auflösung herkömmlicher Techniken der Periodisierung historischer Zeit. Die Geschichtsschreibung ist in recht kurzer Zeit, vermutlich erst seit der Jahrtausendwende, fast schon mehrheitlich auf eine theoretische Position eingeswenkt, die Kosellecks pluralistischem Verständnis historischer Zeiten entspricht und in der die geordnete

verwandte Argumentation die These von der ›Kompression‹ von Raum und Zeit bei David Harvey: *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1990.

41 Vgl. Fernando Esposito: »Von *no future* bis Posthistoire: Der Wandel des temporalen Imaginariums nach dem Boom«, in: Anselm Doering-Manteuffel/Lutz Raphael/Thomas Schlemmer (Hg.): *Vorgeschichte der Gegenwart: Dimensionen des Strukturbruchs nach dem Boom*, Göttingen 2016, S. 393–423; vgl. zum Begriff auch bereits Lutz Niethammer: *Posthistoire: Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek b. Hamburg 1989.

42 Vgl. Tom Kindt: »Epoche machen! Zur Verteidigung eines umstrittenen Begriffs der Literaturgeschichte«, in: Daniel Fulda/Sandra Kerschbaumer/Stefan Matuschek (Hg.): *Aufklärung und Romantik: Epochenschnittstellen*, Paderborn 2015, S. 13–22.

43 Vgl. Chris Lorenz: »Der letzte Fetisch des Stamms der Historiker: Zeit, Raum und Periodisierung in der Geschichtswissenschaft«, in: Fernando Esposito (Hg.): *Zeitenwandel: Geschichtliche Zeitlichkeit nach dem Boom*, Bielefeld 2017, S. 63–92.

44 Zoltán Boldizsár Simon: *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*, London 2019.

Folge der Epochen obsolet wird.⁴⁵ Aber an der Einfügung der Geschichte in die kalendarische Zeit ändert sich durch diese Entwicklung, die man auch als Befreiung zum Epochenpluralismus ansehen könnte, am Ende nichts. Am Zeitregime werden durchaus auch Reparaturarbeiten vorgenommen, nicht nur Demontagen, und der Pluralismus wirkt häufig mehr wie der Besatz eines zugrunde liegenden Gewebes mit einer zunehmenden Zahl von sich überlappenden Flickern als wie eine lose Sammlung einzelner Stoffstücke.⁴⁶

Vielleicht muss man sogar konstatieren, dass jenseits ganz traditioneller Formen die Herausbildung einer Vielfalt solcher Techniken überhaupt – die unabgeschlossene Epoche des Epochenwesens – ein andauernder, offener Zeitraum konstanten Wandels ist. Die Hypertrophie der Epochensetzungen im öffentlichen Diskurs der Gegenwart nimmt sich dabei fast schon aus wie das nostalgisch tingierte Zitat einer vermuteten Verbindlichkeit historischer Zeitordnung in einer mithin für übersichtlicher gehaltenen Vergangenheit. Wenig verwunderlich, wenn die angekündigten »Zeitenwenden« bis auf Weiteres ausbleiben – bis auf Weiteres, weil die großen Umstürze politischer, gesellschaftlicher und ökonomischer Systeme, die in den zwei Jahrhunderten der Moderne von 1789 bis 1989 die unumstrittensten Epochenzäsuren und -begriffe gestiftet haben, auch für die Zukunft keineswegs ausgeschlossen sind.

Dieser Band der ZfL-Schriftenreihe basiert auf der Jahrestagung des Instituts im Jahr 2022 zum ZfL-Jahresthema »Epochenwenden«, auf der die Mehrzahl der Beiträge vorgestellt wurden. Wir danken unseren damaligen Gästen ebenso wie den weiteren Autorinnen und Autoren, die sich im Anschluss für den Band haben gewinnen lassen. Ebenfalls gilt unser Dank Gwendolin Engels und Niki Fischer-Khonsari für das Lektorat und Hannah Stangl für die Erarbeitung der Einträge des Sachregisters.

Henning Trüpers Arbeit an diesem Band steht im Rahmen des Forschungsprojekts »Archipelagic Imperatives: Shipwreck and Lifesaving in European Societies since 1800« (AISLES); dafür sowie für den Band insgesamt wurden Fördermittel des Europäischen Forschungsrats (ERC) im Rahmen des Programms der Europäischen Union für Forschung und Innovation Horizon 2020 bereitgestellt (Finanzhilfvereinbarung 863393).

45 Vgl. etwa Helge Jordheims Interpretation in »Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities«, in: *History and Theory* 51 (2012), S. 151-171; für eine Herleitung des Pluralismus aus der Zeitsemantik vgl. Lucian Hölscher: *Zeitgärten: Zeitfiguren in der Geschichte der Neuzeit*, Göttingen 2020; vgl. auch Achim Landwehr: *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit: Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt a. M. 2016.

46 So Aleida Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.

I.

Epochalität als prinzipielle Lage

Einleitung

BARBARA PICTH

Die Beschäftigung mit der Kategorie der Epoche gilt in der Geschichtswissenschaft – mittlerweile – als eine ungeliebte Notwendigkeit, und statt von Epochen spricht man lieber von Periodisierungen.¹ Als die Forschungsgruppe Poetik und Hermeneutik auf ihrem zwölften Kolloquium im September 1983 über »Epochenschwelle und Epochenbewußtsein« debattierte, hatte sie mit dieser Themenwahl schon damals tunlichst vermieden, sich mit Epochen »als solchen« zu befassen (was als unergiebig galt) oder Epochen einen je unverwechselbaren »Geist« zu unterstellen (was als ein Ausläufer geschichtsphilosophischen Denkens zurückgewiesen wurde).² Die Entscheidung, stattdessen den Faktor Bewusstsein als das »eigentlich epochengenerierende[...] Moment[...]« hervorzuheben und über die Zusammenhänge von Zäsuren und Perspektiven sowie die hermeneutischen Vorgänge bei Epochenkonstitutionen zu debattieren, wirkt auch heute noch zeitgemäß. Darin bestätigt sich die in diesem Band einleitend aufgestellte These, wonach wir uns in der Geschichte der Epochensetzungen immer noch in der Moderne befinden, der auch die Posthistoire-Debatten zuzurechnen seien.³ Folgt man dieser These, kann man sich der Epochenfrage nicht entledigen. Denn das Argument, man habe mit dem Muster des Epochenwandels gebrochen, überzeugt dann nicht, ist das Bewusstsein dieses Bruchs doch selbst Ausdruck modernen Epochenbewusstseins. Dieses Bewusstsein zu reflektieren und theoretisch zu hinterfragen wird also nicht obsolet, zumal auch das moderne Denken über Epochen historischem Wandel unterliegt bzw. ihn mit hervorbringt. Dass die Beschäftigung mit »Epochalität als prinzipieller Lage« kein theoretischer Selbstzweck ist, macht jeder der nachfolgenden Beiträge auf seine Weise deutlich und kam auch in der Entscheidung zum Ausdruck, die Frage nach den Epochenwenden in der Hochphase der Covid-19-Pandemie als ZfL-Jahresthema zu wählen.⁴ Die bereits unmittelbar nach dem Ausbruch der Pandemie angestellten, immer vielstimmiger werdenden Überlegungen, ob und inwiefern man es mit einer Epochenwende zu tun habe, zeugten ihrerseits nicht von einer Lust an der Epoche als solcher, sondern von der An-

1 Vgl. Jürgen Osterhammel: »Über die Periodisierung der neueren Geschichte (Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 29. November 2002)«, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Berichte und Abhandlungen* 10 (2006), S. 45–64, hier S. 45.

2 Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck: Vorwort, in: dies. (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München 1987 (Poetik und Hermeneutik XII), S. VII–X, hier S. VII.

3 Vgl. ebd., S. VII f., sowie die Einleitung von Henning Trüper im vorliegenden Band.

4 Vgl. hierzu die Artikel zum ZfL-Jahresthema »Epochenwenden« auf dem ZfL-Blog unter <https://www.zflprojekte.de/zfl-blog/category/jahresthema-epochenwenden/> (aufgerufen am 23.02.2025).

gewiesenheit der politisch Handelnden auf einen gewissen Konsens über das jeweilige Epochenverständnis einerseits und von der Macht, durch politisches Handeln epochales Bewusstsein zu beeinflussen, andererseits.⁵

Rückblickend erscheint es so, als sei die Epochenbildungskraft der Pandemie überschätzt worden. Nicht den fälschlich vermuteten Epochenwenden, sondern dem epochal Verkannten wendet sich ANSELM HAVERKAMP zu. Sein Beispiel, der Aufstand der Kölner Bürger gegen Erzbischof Anno im Jahr 1074, der als frühes Wetterleuchten die 400 Jahre später erfolgte Erklärung Kölns zur Freien Reichsstadt durch Kaiser Friedrich III. anzukündigen scheint, interessiert Haverkamp mit Blick auf die literarische Verarbeitung des Konflikts im wenig später entstandenen *Annolied*. Das von Haverkamp nachgezeichnete Historikerinteresse an dem Aufstand in Gestalt Lamperts von Hersfeld, Karl Hegels, Henri Pirennes, Richard Koebners sowie Arno und Reinhart Kosellecks, von denen die letzten drei einander den Hinweis auf die begriffsgeschichtliche Relevanz der verhinderten Kölner Revolution weiterreichten, schloss diese literarische Quelle nicht ein. In Haverkamps Augen ein Fehler, zeuge doch gerade die ästhetische Inszenierung vom epochal Möglichen. Und möglich war nicht die Revolution, sondern eine Versöhnungsleistung ohne Beispiel. Damit ist die Frage berührt, ob epochales Verkennen auch aus der engen Verknüpfung von Epochen- und Machtgeschichte resultiert. Lag die epochale Qualität des Kölner Versöhnungsvorgangs darin, die Machtgeschichte der römischen *translatio imperii* zu unterlaufen? Und wurde sie gerade darum verkannt?

»Epoche ist Herrendienst«, wie HENNING TRÜPER formuliert. Sein Beitrag widmet sich der wahrlich prinzipiellen Frage, ob nicht auch Epochen denkbar wären, die weder an einer göttlichen noch an einer königlichen Herrschaft ausgerichtet wären, ja ganz ohne Vorherrschaft auskämen. Solche Epochen ohne Souverän wurden nach Trüper möglich mit Aufkommen der Sinnressource Humanitarismus, wie sie seit etwa zwei Jahrhunderten expandiere. Die Historizität von Geschehendem werde unter diesem Paradigma im Zeichen des Leidens, des Mitleidens und der Rettung bestimmt. Und das Leiden sei eben keine Figur der Souveränität, sondern im Gegenteil der Inbegriff des Unsouveränen. Die je gegenwärtige Zeit wird dabei als eine günstige Zeit für eine neue Hilfsverpflichtung aufgefasst, wodurch ein Bruch zu der zu überwindenden Vergangenheit erzeugt wird, in der diese Verpflichtung nicht galt. Trüpers Beitrag legt die »Epochenspielregeln« dar, die aus der Orientierung an humanitären Brüchen resultieren. Wie er zeigt, tendieren auch die herrschaftslosen moralischen Epochen noch zu Personalisierungen, doch wird nicht einfach ein selbstloser Retter

5 Vgl., um nur diese Beispiele zu nennen, Andreas Wirsching: »Corona als Zäsur: Warum viel dafür spricht, dass 2020 einen Epoche-Wechsel markiert«, in: *Stern*, 19.10.2020, <https://www.stern.de/panorama/wissen/corona--historiker-sieht-deutliche-anzeichen-fuer-einen-epoche-wechsel-9458122.html> (aufgerufen am 23.02.2025) sowie die Beiträge in *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 70. Jg., 35-37 (2020): *Corona-Krise*, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/314355/corona-krise/> (aufgerufen am 24.02.2025). Vgl. zum Zusammenhang von Pandemie und Handlungs(ohn)macht auch Henning Trüper: »Unsouveränität in der Pandemie«, in: *ZfL BLOG*, 24.03.2020, <https://doi.org/10.13151/zfl-blog/20200324-01>.

an die Stelle des Souveräns gesetzt. Die moralische Epochenbildung leitet ihr Bewegungsprinzip nach Trüper statt aus der Souveränität aus der Verschwörung zum Guten ab, die den Helden im Schatten verschwinden lasse. Eine moderne Geschichte der Moralkultur wäre unter diesem Epochenaspekt erst noch zu schreiben. Und würde sie geschrieben, bliebe das gewiss nicht ohne Folgen für die Geschichte des modernen Epochen Denkens.

Auch BARBARA MITTLER fordert unser Denken über Epochen heraus, wenn sie vorschlägt, Epochen nicht von ihrem rückblickend erkannten Anfang, sondern einem prognostizierten Ende her zu denken. Sie wählt China als Beispiel, um Enderwartungen zu analysieren und dadurch die im modernen Europa unvertraut gewordene Kulturtechnik der Vorhersage von Epochenenden und ihre Funktion für die Gegenwartsdiagnostik besser zu verstehen. Damit sind wir wieder bei der gegenseitigen Bedingtheit von Epochen und Herrschaft angelangt, die uns durchaus vertraut ist. Denn auch wenn das republikanische China sich mit der Revolution von 1911 aus der zyklischen dynastischen Geschichtsschreibung gelöst hatte, blieb für die Ausrufung eines neuen Zeitalters auch im sozialistischen China der Staatspräsident zuständig, heiße er nun Mao Zedong oder Xi Jinping. Wie die Vorhersagen von Epochenenden funktionieren, zeigt Mittler anhand von Karikaturen, die Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in chinesischen Zeitungen erschienen und nicht selten ein gutes Gespür für den Epochenübergang aufwiesen, in dem die alte, dynastisch-zyklische und die neue, linear-fortschrittsorientierte Welt noch nicht klar voneinander zu trennen waren. Das chinesische Epochendenken selbst verlief allerdings nicht ganz so linear, wie es das Fortschrittspathos vorsieht, wenn sowohl Mao als auch Xi die Wiederanerkennung Chinas als einer der großen Hochkulturen fordern, sich also eines Renaissance-musters bedienen. Beiden dient dabei die Proklamation eines Endes als politische Strategie der *self-fulfilling prophecy*, wie Mittler zeigt. Dass diese Strategie in China funktioniere, sei der geschickten Kombination von Elementen des Zyklischen mit dem Fortschrittlichen zu verdanken und genau dies gelte es zu verstehen, wolle man die Zeitalterreden der chinesischen Staatsoberhäupter richtig entschlüsseln.

Politische Absichten verfolgten auch die jüngsten Reden von den Zeitenwenden im Deutschen Bundestag. CHRISTOPH CORNELIßEN befasst sich in seinem Beitrag mit diesem Begriff, der im frühen 19. Jahrhundert aufkam und sich von den ›Zäsuren‹ dadurch unterscheidet, dass er keine Unterbrechung, sondern eine Infragestellung meint.⁶ Richard Koebner zufolge konnte aus der Interpretation der Moderne als einer Zeit permanenter Krisen das Recht abgeleitet werden, radikal gesellschaftsumbildend zu handeln – wie im 20. Jahrhundert auch geschehen. Denn eine Infragestellung eröffnet ganz andere politische Handlungsspielräume als die Konstatierung einer Zäsur. Es entstand nach Koebner die Erwartung, dass »eine Idee, eine Bewegung, ein Macht-

6 Vgl. Martin Sabrow: »Zäsur und Zeitenwende. Wo befinden wir uns? Wie zeitgenössische Erfahrung und nachträgliche Deutung unser Epochenbewusstsein verändern«, in: *Deutschland Archiv Online*, Bundeszentrale für politische Bildung, 24.04.2023, <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/519981/zaesur-und-zeitenwende-wo-befinden-wir-uns/> (aufgerufen am 07.02.2025).

haber, ein Gesellschaftssystem die Welt bringen werde, in der dieser disharmonische Fortschritt durch eine harmonisch organisierte Fortschrittsnutzung ersetzt« werde.⁷ Anders als Koebner untersucht Cornelißen nicht die politische Instrumentalisierung des Arguments ›Zeitenwende‹, sondern er fragt nach dem historiographischen Umgang damit in den großen Deutungsversuchen eines Eric Hobsbawm, Ian Kershaw, Mark Mazower, Konrad Jarausch, Richard Vinen oder Ulrich Herbert. Auch Cornelißen kommt dann zu dem Schluss, dass Strukturen und Erscheinungsformen der Moderne weiterhin fortwirken, die Konzentration auf politische Zeitenwenden in der Europa-Historiographie aber abgelöst worden sei durch die Aufmerksamkeit für parallele und sogar gegenläufige Zeiterfahrungen und Zeitordnungen anderer Art.

7 Richard Koebner: »Die Idee der Zeitenwende«, in: ders.: *Geschichte, Geschichtsbewußtsein und Zeitwende. Vorträge und Schriften aus dem Nachlaß*, Gerlingen 1990, S. 147-193, hier S. 175.

Der Begriff der Epoche und das Verkennen des Überholten

ANSELM HAVERKAMP

Je größer die Zusammenhänge waren, [...] desto schwieriger wurde es, präzise Abgrenzungen zu finden.¹

Rhetorik schafft Institutionen, wo Evidenzen fehlen.²

I. Prägnanz, Latenz, der Zug zum Symbol

Was eine Epoche sei oder Epoche macht, ist Gegenstand der Rezeptionsästhetik. Folgt man dem Stand einer Debatte, die seit ein paar Jahrzehnten versiegt ist, so ist das Interesse an Epochenzuweisungen eine Sache der nachträglichen Verarbeitung von Geschehenem, das auf diese Weise historisch wird, und die Prägnanz, die über die Präzision der Abgrenzungen hinaus erwartet wird, ist eine der ästhetischen Plausibilität. Der Bedarf, auf den der Begriff der Epoche in der Geschichte antwortet, entspricht – befördert durch den Positivismus, der zur Geschäftsgrundlage der Historiker geworden ist – dem Verlangen nach einer über die wertfreie, bedeutungsneutrale Präzision hinausschießenden Eindringlichkeit, welche den professionell auferlegten Sinn-Verzicht kompensiert durch eine naturwüchsig zu erfahrende Offenbarungsleistung, die sich im Laufe der Geschichte wie von selbst einzustellen scheint: Epoche als Selbstoffenbarung von Geschichte, ein unabweisbares Skandalon, mit dem die Historie, vom kargen Los der *magistra vitae* erlöst, Geschichtsforschung belebt und plagt zugleich.

Das Skandalon der Epochalisierung zehrt von einer in ihrem Begriff aufgerufenen Urszene: der Erstbedeutung des Ein- und Anhaltens der griechischen *epoché*, nach der es benannt und zugleich in der Schwebe gehalten wird. Denn das ist die Frage, die im Begriff der Epoche liegt: Gibt es sie realiter, ist sie ein, sei es auch nur flüchtiger, Moment der historischen Wirklichkeit, oder wird sie erst im Nachhinein der historischen Reflexion erkennbar, ist sie nur Teil des historischen Begreifens, das Anteil hat am ›Wirklichkeitsbegriff‹ einer Zeit und ihrer implikativen Selbstwahrnehmung als ›ihre Zeit in Gedanken erfasst‹ (Hegels Vorfassung von Blumenbergs Begriff)? Als schiere

1 Reinhart Koselleck: »Das 18. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit«, in: ders./Reinhart Herzog (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München 1987 (Poetik und Hermeneutik XII), S. 269–282, hier S. 269. Auf dieses Kolloquium wird im Folgenden durchgehend Bezug genommen.

2 Hans Blumenberg: »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik« (1971), in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2001, S. 406–431, hier S. 411.

Provokation, an der sich die Debatte entzündet und abgearbeitet hat, wirkte die lakonische Bemerkung Blumenbergs, der Koselleck und Jauß emphatisch widersprachen, dass Epochen-Umbrüche keine Zeugen hätten und sich, wie an Goethes Kanonade ersichtlich, der Zeugenschaft nur erst nachträglich, ästhetisch in einem strengerem Sinne zu versichern kämen.³ Am Innwerden des Epochalen verriete sich mithin die reflektierende Verarbeitung eines Ereignisses in ihrer ästhetischen Involviertheit, und die Ästhetik zeigte sich als das stille, verschwiegene Komplement von Historik – beide also, Historik und Ästhetik, Produkte einer Aufklärung, in welcher der Begriff ›Epoche‹ sein spezifisch neuzeitliches Profil gewann und das Projekt der Moderne seine Emphase.⁴

Das prompte Bedenken von Jauß, »ob [Blumenbergs] vehemente Kritik an der ›rhetorischen Hyperbel vom Epochenmachenden‹ so weit getrieben werden [müsste], die Bezeugbarkeit und damit die Erfahrbarkeit des Neuen in der Geschichte überhaupt in Zweifel zu ziehen«, lag auf der Hand, und zwar schon der Blumenbergs selbst mit dem Befund der Hyperbel, folgt aber auch aus den von Jauß und Koselleck herangezogenen Quellen.⁵ Denn deren Zitierbarkeit hängt an einer nachträglichen Lesbarkeit, die auf diese Weise ihren Quellenwert erst zu beweisen kommt. Was als epochal erkannt, entziffert, identifiziert wird, das mag im Nachhinein evident scheinen, war im Aussageskopos aber so blind und unsicher wie all seine Implikate. Das Skandalon ist das des Quellenwerts der Texte über das in ihnen bezeugte, möglichst auch extra-textuell Nachweisbare hinaus, mitsamt dem damit verbundenen Gewinn an Erfahrung: so in Kosellecks ›Schwellenzeit‹, die das neu zu Erfahrende mit dem originär Erfahrenen verbinde.⁶ Während Koselleck darin eine »minimale anthropologische« Voraussetzung postuliert, hatte Ernst Bloch keine Mühe gescheut, in den sich manifestierenden Latenzen eine ›Tendenz‹ zu erkennen, und also letztlich (bestenfalls für ihn und uns) den Beweis eines Fortschritts.⁷ Dass Epochen qua Fortschritt epochemachend seien (wiewohl sie, neutraler besehen, auch einen Rückfall bedeuten könnten), hinge ihrer Konjunktur wie eine leichtsinnig in Kauf genommene Hypothek an.

Epochen scheiden Welten, wie sie Ranke als unmittelbar zu Gott zugestehen musste; ihr Übergang kennt keine Zeugnisse.⁸ Sie artikulieren weniger Erfahrungen

3 Hans Blumenberg: *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner* (erweiterte und überarbeitete Neuausgabe des vierten Teils der *Legitimität der Neuzeit* von 1966), Frankfurt a.M. 1976, S. 20.

4 Vgl. dazu ausführlich Anselm Haverkamp: *Latenz: Zur Genese des Ästhetischen als historischer Kategorie*, Göttingen 2021.

5 Hans Robert Jauß: »Il faut commencer par le commencement!«, in: Koselleck/Herzog (Hg.): *Epochenschwelle* (Anm. 1), S. 563–570, hier S. 564.

6 Reinhart Koselleck: »Erfahrungswandel und Methodenwechsel« (1988), in: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2003, S. 27–77, hier S. 30f.

7 Qua Tendenz manifest im Titel von Ernst Bloch: *Tendenz, Latenz, Utopie*, Frankfurt a.M. 1978.

8 Vgl. zur begrifflichen Differenzierung John Hennig: »Zur geschichtswissenschaftlichen Kategorie ›Zeugnis‹«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 33 (1978), S. 97–106, hier S. 103.

als markieren deren Verarbeitung zu Forschung. Insofern sind sie ein wirkungsmächtiges Gelenk zwischen der historischen Erfahrung und der historischen Forschung; sie gelten den hermeneutischen Grenzen gegebener Welten, von ›Wirklichkeitsbegriffen‹ in dem erkenntnispragmatischen Sinne, den Blumenberg am Roman als Gattungsinnovation der Moderne vorgeführt hat.⁹ Dort werde, wie er an anderer Stelle vorformuliert hatte, »die historische ›Stelle‹ und die funktionale Vorläufigkeit« fassbar, die als epochal registriert wird und zu begründen ist.¹⁰ ›Epoche‹ ist ein Ordnungsbegriff, der ›Welt‹ zu beherrschen erlaubt und den Begriff von Welt technisch bestimmt, so dass die Hermeneutik folglich ein Instrument epochal gliedernder Geschichtstechnik ist, während Erfahrung nur der ›Aspekt‹ ist, unter dem die Funktion von Literatur und Kunst in ihrer Vorläufigkeit ablesbar wird, bevor sie zu einem Begriff von ›Geschichte‹ im wissenschaftlichen Sinne geworden ist. Dass der Begriff ›Epoche‹ diese metaphorologische Grundierung aufweist, gehört zu den Paradigmen einer Metaphorologie, wo er dem erkenntnispragmatischen Grundzug jeder Metaphorik entspricht.¹¹ »Nicht mehr in der Zeit, sondern durch die Zeit [spitzt Koselleck das Interesse der Aufklärung zu] vollzieht sich dann die Geschichte. Die Zeit wird metaphorisch dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selbst«.¹²

Der widersprüchliche Nutzen der epochalen Gliederung, die Schwierigkeiten der »präzisen Abgrenzungen«, die Koselleck nennt, liegt in der tendenziell übergroßen, größtmöglichen Dimension von Epochen, unter deren Ägide die historisch-konkreten Kleinformaten leiden oder verschwinden. Die metaphorologische Natur des Begriffs hilft den Historikern im Detail kaum, was den Streit um Details fruchtlos erscheinen lässt. Die Verlegung ins Funktionale bringt den Begriff der Funktion selbst ins Wanken. Die erkenntnispragmatische Tendenz ist allerdings vorgeprägt vom unbedingten Vorrang der empirischen Konkretion. Das heißt, die allgemeine, sorglose Präzisierung des Epochalen an jeder Ecke und in jeder Hinsicht ist selten mehr als eine Floskel, so rhetorisch wohlfeil sie sein mag. Sie verdeckt die analytische Verlegenheit, die es im Konkreten zu bewältigen gibt. Der Zwang zur Konkretion bringt aber aus demselben Grund einen methodischen Vorteil mit hervor, den der Bedarf an epochaler Differenzierung unvermutet impliziert: Dem reflektierenden Innwerden des Epochalen steht eine ungleich größere Menge an epochal Verkanntem gegenüber, dessen Tendenzen in ungekannter, ungewärtigter Latenz verharren. So ist das Beispiel, dem ich mich zuwende, ein bekannter Sachverhalt, der im historischen Niemandes-

- 9 Hans Blumenberg: »Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans« (1964), in: ders.: *Ästhetische und metaphorologische Schriften* (Anm. 2), S. 47-73, hier S. 49.
- 10 Hans Blumenberg: »Ordnungsschwund und Selbstbehauptung: Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche«, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedemann (Hg.): *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim 1962, S. 37-57, hier S. 39.
- 11 Vgl. Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Kommentar von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2013, Paradigmen I-II; Kommentar S. 229 ff. zu S. 21 ff.
- 12 Vgl. dazu Heinz Dieter Kittsteiner: *Listen der Vernunft: Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1998, S. 114 mit Koselleck-Zitat aus »Das 18. Jahrhundert« (Anm. 1), S. 278. Ein angrenzendes Motiv Kittsteiners, auf das ich hier nur hinweise, stellen Kants ›Geschichtszeichen‹ dar.

land epochaler Unauffälligkeit auf ein erkenntnispragmatisches Interesse wartet, das ihn seiner epochalen Pertinenz oder Impertinenz überführen könnte. Das Epochale ragt aus einer wenig beleuchteten Kontinuität heraus, eine Sachlage, die Blumenberg an der kopernikanischen Welt die »Vernachlässigung der Kontinuität als Voraussetzung jeder möglichen Diskontinuität« beklagen ließ.¹³ Die Realität des Latenten ist die Realität einer akuten Absenz, aus der heraus sich das Epochale als »Kraft der Geschichte selbst« aufdrängt.¹⁴ Treffsicher griff Koselleck zu Herders Metapher von der ästhetisch wirksamen, durchschlagenden »Kraft«.¹⁵

II. Das Verkennen des Überholten: Köln 1074

Kurioserweise, nicht ganz von ungefähr, findet sich mein Beispiel eines latent epochalen Momentes von Geschichte am Rande einer begriffsgeschichtlichen Arbeit von Koselleck, in einer Bemerkung, die der Nacharbeit in der Konkretion der Details bedarf. Von Hegel als dem Begründer der Begriffsgeschichte kommt Koselleck auf die Stadt Köln und die »primär rechtliche Bedeutung«, die dort an so »zentralen Quellenbegriffen wie ›urbs‹, ›civitas‹, ›burgenses‹ oder ›cives‹ im 12. Jahrhundert« abzulesen sei, und genauer darauf, »wie sie sich – in Auseinandersetzung der Bürger mit dem Erzbischof und Stadtherren – geändert haben mochten.«¹⁶ Die Stadt als begriffsgeschichtliche Quelle und Köln als der exemplarische Fall war von Hegels Sohn Karl etabliert worden, dem Begründer der Stadtgeschichtsforschung, der den Vater seinerzeit an Ruhm übertraf und offenbar, was den ›objektiven Geist‹ anging, auf seinen Spuren war, aber dann ganz vergessen: »Ruhm ohne Nachruhm« ist das Fazit seiner späten Biographie.¹⁷ Im ersten Band von Karl Hegels Städte-Bearbeitungen gibt die Stadtgeschichte von Köln den für alle Stadtentwicklungen maßgeblichen Rahmen ab, »bis endlich die französische Revolution diesem ganzen verrottenen Wesen [nämlich] seiner Reichsfreiheit das verdiente Schicksal bereitete«.¹⁸ Das mittelalterliche Köln tritt bei Karl Hegel als eine Zwischenzeit auf, in der es zur Revolution nicht kommen konnte (was den tieferen Grund für die konventionelle Bezeichnung des Mittelalters abgab). Ein späterer Hegelianer, Richard Koebner, legte konsequenterweise in den Anfängen des

13 Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975, S. 596. Vgl. Elizabeth Brient: »Epochenschwelle«, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.): *Blumenberg lesen: Ein Glossar*, Berlin 2014, S. 72-86.

14 Reinhart Koselleck: »Das 18. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit« (Anm. 1), S. 278.

15 Vgl. dazu Christoph Menke: *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2008, Kap. 3, S. 46-66.

16 Reinhart Koselleck: »Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte« (2003), in: ders.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Berlin 2006, S. 56-76, hier S. 57.

17 Marion Kreis: *Karl Hegel. Geschichtswissenschaftliche Bedeutung und wissenschaftsgeschichtlicher Standort*, Göttingen 2012, S. 11.

18 Karl (Ritter von) Hegel: *Verfassungsgeschichte von Köln im Mittelalter*, Leipzig 1877, Teil 2, S. cclxxi.

Gemeinwesens der Stadt Köln, der lateinischen *civitas*, die vor-revolutionäre Schicht frei, deren epochale Qualität in der Luft zu liegen schien.¹⁹ Kosellecks Vater Arno (ein weiteres Vater-Sohn-Erbe) legte daraufhin Sohn Reinhart die Signifikanz der Quellenbegriffe ›urbs‹, ›civitas‹ und ›burge‹ ans Herz, deren epochale Dimension er in Koebners Darstellung erkannt hatte.²⁰ Die begriffs-spezifische Symptomatik illustriert, aber sie begründet, so scheint es, keine Epoche. Wessen es über die bloße begriffliche Symptomatik hinaus bedürfte, bleibt die Frage.

Bei Koebner ist die quellenkritische Crux in der zitierten »Auseinandersetzung der Bürger mit dem Erzbischof und Stadtherren« geradezu als Urszene ausgemalt. Sie ist im Eingehen auf die vorliegenden Quellen die ausführlichste Rekonstruktion geblieben. Das zweite Kapitel, das auf die Vorgeschichte des mittelalterlichen ›Gemeinwesens‹ folgt (der neutrale Terminus, der in seiner Anknüpfbarkeit von beiden Kosellecks kritisch gesehen wird), setzt ein erstes Kapitel über die römische Voraussetzungsschicht voraus, das von der Ara Ubiorum bis zur Colonia reicht und der Abgrenzung der mittelalterlichen Formation Genüge tut, wie sie gängig war und von Karl Hegel bestätigt schien, sich bei Koebner aber als problematisch herausstellt, denn gleich der erste Abschnitt ist von einem epochal vor-revolutionären Interesse: »Der Aufstand von 1074«. Anno, als Kanzler des Reichs der prominenteste Kirchenfürst der Zeit, gerät mit seiner Stadt in einen Konflikt, wie er für die Bischofsstädte der nachrömischen Verwaltung in ihrem evolutionären Potential statt der kirchlichen Befangenheit typisch ist.²¹ Es ist eine dezidiert nicht-feudale, vom um sich greifenden Gottesgnadentum der Fürsten noch unbelastete Konstellation, an der Koebners Darstellung sich minutiös entlangarbeitet. Sie unterläuft die Grenze zur Antike an der kritischen Stelle, der Stadtverfassung. Der Kölner Aufstand, einer der ersten, wenn nicht sogar der erste in seinen Konsequenzen, belegt bei Koebner wie zuvor bei Pirenne, der als erster diesen Punkt in den Vordergrund gerückt hatte, den proto-revolutionären Charakter des Ereignisses in der von Hegel bis Bloch beschworenen Tendenz.

Entscheidend, kontrovers bis heute in der epochalen Einschätzung, ist die doppelte Funktion von geistlichem Amt und weltlicher Macht in den Römerstädten. Das frühere Mittelalter der Merowinger ist geprägt von der Kontinuität römischer Institutionen.²² Die Bischöfe verkörperten diese lateinische Kontinuität nicht nur ideell-literarisch, wie es die Klöster taten (und die taten es auch ökonomisch), sondern machtpolitisch, was sie in eine gefährliche Konkurrenz zur Feudalstruktur brachte.

19 Richard Koebner: *Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln*, Bonn 1922, Teil I, S. 93-113.

20 Arno Koselleck: [Rez.] »Richard Koebner, Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln, Bonn 1922«, in: *Historische Vierteljahrsschrift* 21 (1922/23), S. 349-354 (aufgenommen bei Koselleck: »Die Geschichte der Begriffe« [Anm. 16], S. 57 f.).

21 Vgl. überblicksweise Henri Pirenne: *Economic and Social History of Medieval Europe*, New York 1937, S. 34 f. (Auszug aus ders./Gustave Cohen/Henri Focillon: *Histoire du Moyen Age*, Bd. 8: *La civilisation occidentale au Moyen Age du XI^e au milieu du XV^e siècle*, Paris 1933).

22 Vgl. grundlegend Eugen Ewig: »Das Fortleben römischer Institutionen in Gallien und Germanien« (1955), in: ders.: *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hg. von Hartmut Atsma, Zürich/München 1976, S. 409-434; ders.: *Die Merowinger und das Imperium*, Opladen 1983.

Während Lampert von Hersfeld, die Hauptquelle für den Kölner Aufstand von 1074, diese Kontinuität literarisch voraussetzt und in lakonischem Anklang an Sallust, Tacitus, Horaz auch beweist, bleibt der strukturelle Punkt der klassischen Vorbilder Roms verborgen, einschließlich intentionaler oder historischer Ironien – eine von der positivistischen Geschichtsforschung nur schwer zu erschließende Quelle, die zusätzlich verstellt ist von den allfälligen Vorurteilen ihrer mönchischen Beschränktheit. Koebner sieht Lamperts Darstellung durch eine Parteinahme für Anno belastet, die durch Anknüpfungen oder Übernahmen in die *Vita Annonis* eine naheliegende Bestätigung erführe. Kaum kommt dabei eine dritte Quelle, das in oder bei Köln entstandene mittelhochdeutsche *Annolied* in den Blick, dessen literarische Gattung es in positivistischen Hinsichten disqualifiziert, weil es sich in der Abgleichung der Fakten und Abläufe nicht erschöpft. Als literarische Quelle dokumentiert es dagegen, minimalistisch gesprochen, den Stand des in den Texten derzeit Darstellbaren, etwa der darin verhandelten ›social energy‹ (Greenblatts New Historicism beizuziehen).²³ Die literarische Verarbeitung des Konflikts zwischen Stadt und Erzbischof im wenig späteren *Annolied* (wie wenig, ist eine offene Frage) kam bei Koebner so wenig wie bei Karl Hegel als Quelle infrage. Sie offenbarte ein Manko, das in der Epochenfrage, wie sie Koebner und Koselleck am Herzen liegt, fatal ist. War eine gewisse Ratlosigkeit auch schon gegenüber Lampert vorherrschend, war das *Annolied* erst recht keiner Rede wert. Allenfalls fand man Splitter des ohnehin Fragwürdigen, bei Lampert und in der *Vita Annonis* als Voreingenommenheit Vermuteten.

Der epochenrelevante Aspekt des in der literarischen Verarbeitung von Lampert historisch Beglaubigten kommt in den seit der Wiederentdeckung des *Annolieds* durch Martin Opitz 1639 endemischen Kontroversen der Germanisten schlicht nicht vor. Allerdings hatte Opitz in dem ausgefeilten Kommentar seiner *editio princeps* geradezu klassizistische Maßstäbe angelegt, die alles andere als einem mönchisch beschränkten Autor ähnlich sähen und ein nicht nur nationalsprachliches, sondern ein begriffliches Interesse verfolgten.²⁴ Kosellecks Quellenbegriffe ›urbs‹, ›civitas‹, ›burge‹ stehen gleich im Prolog des *Annolieds* und werden unverzüglich in den Gattungskonflikt des Lieds mit der feudalen Epik eines Nibelungenlieds eingefügt. Die Doppel-

23 Ich greife für das folgende Beispiel auf ältere Arbeiten zurück: zusammenfassend Anselm Haverkamp: »Kölnische Welt: Das Heil der Stadt im frühmittelhochdeutschen ›Annolied‹« (2003), in: ders.: *Diesseits der Oder: Frankfurter Vorlesungen*, Berlin 2008, S. 99–114, für den vorliegenden Kontext weitergeführt unter dem Titel »Second Romes, and No Sense of an Ending«, in: Michèle Lowrie/Barbara Vinken (Hg.): *Paris, a New Rome*, Berlin/Boston 2024, S. 31–48; ausführlich mit Diskussion der weitläufigen sekundären Literatur ders.: *Typik und Politik im Annolied: Zum Konflikt der Interpretationen im Mittelalter*, Stuttgart 1979; danach die Aufarbeitung der Abhängigkeitsquerelen bei Stephan Müller: *Vom Annolied zur Kaiserchronik*, Heidelberg 1999.

24 Vgl. dazu die verdienstvolle Edition mit dem aufschlussreichen Kommentar von R. Graeme Dunphy: *Opitz's Anno: The Middle High German Annolied in the 1639 Edition of Martin Opitz*, Glasgow 2003. Nachweise im Folgenden mit Angabe der Strophe und des Verses nach dem Diplomatischen Abdruck der Opitz'schen Ausgabe von Walter Bulst, *Das Annolied*, Heidelberg 1946 (Editiones Heidelbergenses 2), im fortlaufenden Text.

bedeutung von ›burge‹ – schon bei Opitz als ›urbs‹ kommentiert – im Übergang von der Feste zur Stadt (1.4 »veste burge«) wird hervorgekehrt, mit dem epischen Standard der Zerstörung der Städte konfrontiert und das darin tückisch implizierte Doppel der »liebin vuiniscefte« hervorgehoben (1.5). Der Kontrast des Topos heroischer Freundschaften zum städtischen Vertragswesen in Handel und Wandel, manifest wenig später im juristischen Terminus der *amicitiae causa* (30.22 »ci minnin«), wurde auch von Opitz erkannt (und später, da man auch ihn für einen überholten Zeugen hielt, übersehen). Im Unterschied zur Hintergrundformation der heilsgeschichtlichen Motive, auf die man den Text vorschnell als mönchisch motiviert festlegen wollte, steht die städtische Terminologie von »der burge aneginne« (8.2), also der Stadtgeschichte von den Anfängen an, die der Text, als er auf Köln als »scônistir burge« (7.3) kommt, vom bloßen Ort, »stat« (7.2, 7.7, 7.10), dem *genius loci* im römischen Verstande, zu trennen weiß. Weltgeschichte von »der werilde anneginne« (2.1) ist der bekannte Rahmen, in dem ›Stadt‹ als historische Errungenschaft ersten Ranges in diesem ersten Stück europäischer Stadtliteratur als Heilsort nach römischen Maßen gefeiert wird und nicht, wie gängig, als ein Babylon verdammt. Dieser ungewöhnliche Zug des Lieds entspricht der Rolle der römischen *civitates*, deren Kontinuität im Senat der Stadt Köln, der als *patres conscripti* erinnerten »driuhunterit altheirrin« mitsamt ihrer *cura* um »zuht und êrin« (18.4–5) quasi altrepublikanisch weiterlebt, so dass die apostolische Sukzession der Bischöfe die nach Augustus verkommene Kaiserzeit als Kontinuitätsfaktor glatt ersetzen kann.

Das *Annolied* lokalisiert das Exempel, das es an Anno als heiligem Bischof in seiner römisch-republikanischen Sukzession statuiert, an just der Konfliktstelle, deren Inszenierung ihm Lampert vorgibt. Der Punkt ist aber weniger die inhaltliche Übernahme eines umstrittenen Vorfalls als der pointiert gesetzte stadtpolitische Akzent. Während Lampert vor allem die Ursache des Aufstands der mächtigen Kaufmannsschicht der *primores civitates* behandelt und darin, sallust-nah (Catilina), die Rolle des jungen Patriziersohnes zum literarischen Vorwurf nimmt (mit eindrucksvollem stilistischem Erfolg, der dem Historiker Lampert prompt zum Vorwurf gereicht), gerät der Sachverhalt im *Annolied* zur Voraussetzung einer Versöhnungsleistung ohne Beispiel, einer Innovation von, eben, nachgerade epochaler Qualität, ohne, freilich, wie es den modernen Historikern nicht anders in den Kopf will, eine nachhaltige Wirkung zu verdienen. Das im engeren Sinne literarische Verfahren mag hier dahinstehen.²⁵ Der epochenverdächtige Punkt liegt in einem Anlass, dessen juristische Dimension Lampert voraussetzt (ohne dass klar wäre, wie weit er sie teilt), während das *Annolied* diese Sachlage indirekt über den Effekt der tiefen Verstörung und Entfremdung der Parteien angeht. Die Kluft ist auch bei Lampert emphatisch bezeugt und als Verfehlung des Bischofs als des Stadtherrn, der Rache übt, statt von Amts wegen zu richten, benannt: »er [Anno] bezeugt ihnen trügerisch eine gnädige Stimmung, bis die Bußprozession jede Gefahr eines neuen Widerstandes beseitigt hat; dann nimmt er an den

25 Vgl. dazu Walter Haug: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter*, Darmstadt 1985, S. 65.

auführerischen Häuptern des Volkes seine Rache«, ist Koebners Fazit.²⁶ Mit der folgenden eklatanten Rechtsverletzung des Stadtherrn, seiner Rache an der Stelle (oder unter Umgehung) des anstehenden Prozesses, geht die geistliche Verfehlung der Fürsorgepflicht, die grausame, symbolische Strafe der Blendung statt der Versöhnung, Hand in Hand. Hier setzt das Lied an; es macht klipp und klar: Die Notwendigkeit der Versöhnung wird durch die ins Grausame gesteigerte Verfehlung des Rechts zwingend. Denn, darauf legt das *Annolied* mehr noch als Lampert impliziten Wert, Anno missachtete ein gültiges Privileg des ansässigen Fernhandels, »ihre Schiffe nicht für [irgend einen feudalherrlichen] Bedarf wegzunehmen«,²⁷ und dabei behandelte er diese mächtigste Schicht der Stadt (ihre *primores* bei Lampert), als wären sie seine Dienstleute. Krasser noch begründete er seine Rache durch die geistliche Autorität, mit der er sie zu dem gänzlich unchristlichen Zweck der Rache betrog. Ein geistlicher Skandal erster Ordnung, symbolisiert als Flecken auf seinem geistlichen Gewand, behinderte die Heiligkeit – so der Tenor von Lampert bis zur *Vita*, die der Heiligsprechung vorarbeiten sollte. Die dort angeführte Wunderheilung eines aufmüpfigen Ministerialen erhält in der Verhandlung der Sache durch das *Annolied* eine produktive, versöhnende Rechtfertigung um den Preis freilich einer ironischen, in den Termini Quintilians gegenläufigen Wende, der Therapie am Symbol: Geheilt werden nämlich die ob seiner Blasphemie aus dem Kopf »geschossenen« Augen des unbotmäßigen Knechts (47.23), ein Schaden nicht ohne die politisch gebotene Signifikanz, die der für diese Strafe wohl notorische Anno zu reparieren gerade recht kommt. Was in der Realität nicht gut zu machen war, demonstriert in der Kunst, dem Lied, eine kontrafaktische Ironie als den Sollwert der verpflichtenden Versöhnung.

Wieweit die literarische Initiative nicht nur den Nerv der Nachfolger Annos traf, sondern in der volkssprachig gefassten gelehrten Hintergründigkeit, die diesen Text immerhin überleben ließ, von politischem Erfolg gekrönt war oder gekrönt sein konnte, ist zweifelhaft. Historisch wirft der Text aber ein Licht auf das epochal Mögliche. Der Literaturhistoriker Empson, den es in solchen Fällen nachzulesen lohnt, erläutert den ›double plot‹ dieser Art als »an excellent vehicle«, das sich im Fall Annos bewährt haben mag, »if only it could suggest so powerfully without stating anything open to objection« – wenn auch nur und wenigstens das, denn das wäre in dem Fall von epochemachender Art.²⁸ Nach Koebner ging es darum, den »Moment des Übergangs geschichtlich zu verstehen«, in dem »die Rechtsbegriffe, die die öffentliche Ordnung in Köln beherrschen [...], einer tiefgreifenden Umwandlung entgegen« gingen.²⁹ Im *Annolied*, das die Rechtsbegriffe, um die es Koebner zu tun war wie nach ihm auch Koselleck, einigermaßen präzise vorführt (und eingelegt in den herrschen-

26 Koebner: *Anfänge* (Anm. 19), S. 107.

27 So die *Formula* 37 Ludwigs des Frommen um 828, zit. nach der neueren Darstellung von Hugo Stehkämper/Carl Dietmar: *Köln im Hochmittelalter 1074/75–1288*, Köln 2016, S. 12.

28 William Empson: *Some Versions of Pastoral* (1935), hg. von Seamus Perry, Oxford 2020, S. 24. Empsons idiosynkratische Redefinition des Pastoralen fände an diesem Gegenstand sein tieferes Interesse bestätigt.

29 Koebner: *Anfänge* (Anm. 19), S. 113.

den Rahmendiskurs der Heilsgeschichte), indiziert der ›double plot‹ des Anno-Exempels eine nicht so sehr vor- als eine a-revolutionäre Epoche, welche – *civitas terrena* hin oder her – den Fortschrittszahn der Zeit zog für einen *modus vivendi*, der keineswegs utopisch oder konfliktscheu gewesen wäre. Für die anti-epochale Zwischenlage, die im Lichte der großen Revolutionen nicht ins Gewicht zu fallen sucht, ist die einige Jahrhunderte andauernde Versöhnungsarbeit von Interesse, worunter die Shakespeare'schen ›Verhandlungen‹ im London der Zeit (Greenblatts glücklicher Titel) den über die Neuzeit hinausweisenden Maßstab gesetzt haben.

Ihrerseits schon zurückblickend, warf die Bischofsgeschichte von Le Mans ein Licht auf den Kölner Aufstand von 1074. Rund zweihundert Jahre später kam sie bei der Aufarbeitung eines ähnlichen, nicht mehr auffälligen, sporadischen Aufstandsgeschehens in denselben 1070er Jahren zu einem Ergebnis, in dem, anders als in Köln, die kommunale Übereinkunft der *coniuratio*, die in Köln 1112 erfolgte, unversöhnlich verlief; in der Auseinandersetzung mit dem Königtum ging sie unter. Allerdings weist der Rückblick von Le Mans Spuren einer vergleichbaren kommunikativen Konstellation auf, »eine eigentümliche Doppelperspektive«, in der jeder Anflug von Ausgleich oder Versöhnung von vorneherein ausgeschlossen war, und das von den merowingischen Anfängen an.³⁰ Die Kölner Anstrengungen nach 1074, von denen Lampert wie das *Annolied* reden und die *Vita* als *ratio* bischöflicher Heiligkeit zeugt, wirken im Vergleich dazu wie eine vergangene kollektive städtische Illusion. Der epochale Charakter der Kölner Zwischenlage, die nach Karl Hegel erst 1789 überwunden gewesen wäre, wäre das Resultat einer eigentümlichen Selbstfiktion, wenn auch nicht ohne städtische Realität. Ganz im Gegenteil unterlief Stadtgeschichte in Köln die Machtgeschichte der römischen *translatio imperii*, der Foucault als überwältigender Realität anhing, um ihr eine diametral andere, eine Gegengeschichte entgegenzustellen.³¹ Das Fortschrittsnarrativ der Epochen, stellt sich bei Foucault heraus, ist der Faszination politischer Macht erlegen. Deren Alternative qua Stadtgeschichte ist bei Pirenne zwar ins Auge gefasst, verläuft aber absehbar unschlüssig, bleibt fortschritts-unempfindlich. Sie ist immer neu zu verhandeln und kennt epochenartige Zäsuren nur als Verhandlungsrhythmen. Sie bildet »Kontingenzbewußtsein« aus, sagt Blumenberg.³²

III. Blumenbergs Szene

Die Rhetorik von Institutionen, »wo Evidenzen fehlen«, inszeniert Epochen als historische Stützen, und sie tut es (ergänze ich) ästhetisch; in Institutionen zeigt sich die

30 Otto Gerhard Oexle: »Um 1070«, in: Bernhard Jussen (Hg.): *Die Macht des Königs: Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, München 2005, S. 138-159, hier S. 141.

31 Vgl. Michel Foucault: *Il faut défendre la société*, Paris 1979; *Society Must Be Defended*, New York 2003.

32 Vgl. Hans Blumenberg: »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie« (1959), in: ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 7-54, hier insb. S. 50 ff.

Rezeption als epochemachendes Relais. Das kryptotheologische Motiv, das Blumenberg der von Kant als ›kopernikanisch‹ apostrophierten Wende als *figura cryptica* einzeichnet, ist verkörpert in Giordano Brunos Geste auf dem Scheiterhaufen. Cusaner und Nolaner sind für Blumenberg gegenläufige Figuren einer Zeitschwelle, die sie auf unterschiedliche Weise zur Epoche qualifiziert. Im letzten Teil des Panoramas der selbstbehaupteten (als solcher fraglichen) Legitimität ist Nikolaus Cusanus, der dem Autor näher am Herzen lag, der Epochen-Versager: »Daß es [bei ihm] um Entschärfung, nicht um Austragung geht, zeigt noch ein Vergleich mit Descartes, der hinsichtlich der Problemstufe dort stehen geblieben ist, wo der Cusaner ein-gegriffen hatte.«³³ Denn, so war nach Cusanus' metaphysischem Großentwurf, auf den Bruno antwortete, festzuhalten: »Nicht erst, wenn der Kanon der Fragen als solcher und damit das formale Stellengefüge einschneidend verändert, also erweitert oder reduziert wird, haben wir es mit dem zu tun, was wir die Epochenschwelle nennen.«³⁴ »Nicht erst« heißt hier: latent im Gefüge der Stellen, nicht schon der thematisierten Inhalte selbst, so wie für Kants Bezug auf Kopernikus die Umwendung zum »erkennenden Subjekt« der strukturell vorbildliche, methodische Anlass war.³⁵

»Die Abwendung des Nolaners, unmittelbar vor dem Aufflammen des Scheiterhaufens, von dem Bilde des menschengewordenen und gekreuzigten Gottes«³⁶ war und blieb eindrücklich für die Rezeption; sie beschloss eine Epoche, deren Konturen Blumenberg in ihrem Umbesetzungsbedarf bis ins intrikate theologische Detail verfolgt. Die ungeheuerliche Geste Brunos war, von der Parodie des Jesus vor Pilatus untermalt (die Blumenberg auslässt), als Abwendung bezeichnend, aber sie gereichte in Brunos Rückkehr zu Aristoteles nur zum falschen Bewusstsein der Renaissancen, mit dem Blumenberg sein Buch schließt. Erst viel später, nach der Reformation, die von Bruno nichts hatte, wird Bachs *Matthäus-Passion* der verflochtenen Epoche in der Rezeption Gerechtigkeit widerfahren lassen: »sich mit Tränen niederzusetzen« – Tränen »eine Rezeptionsform«, epochenanfällig.³⁷ Epochen sind Selbsttäuschungen, deren Vorläufigkeit den Historiker wider alle Evidenzen zum Narren hält, dem Philosophen dagegen nichts als Tränen in die Augen treibt, während Ästhetik die Kritik der rhetorischen Operationen schärft, wo die Evidenz fehlt.

33 Blumenberg: *Aspekte* (Anm. 3), S. 130.

34 Ebd., S. 127f.

35 Blumenberg: *Genesis* (Anm. 13), S. 696. Vgl. Anselm Haverkamp: »Paradigma Metapher, Metapher Paradigma: Zur Metakinetik hermeneutischer Horizonte«, in: Koselleck/Herzog (Hg.): *Epochenschwelle* (Anm. 1), S. 230-251.

36 Blumenberg: *Aspekte* (Anm. 3), S. 160.

37 Hans Blumenberg: *Matthäuspasion*, Frankfurt a. M. 1988, S. 245.

Moralische Epochen

HENNING TRÜPER¹

I. Vorbemerkung

Wie in der Einleitung des vorliegenden Bandes angemerkt, scheint auf der Hand zu liegen, dass aus historischer Sicht Epochen eine intime Beziehung zu Herrschaft unterhalten. Schon in der Zeitalterprophetie im *Buch Daniel* (Dan. 2) sind die offenbarten Perioden die noch kommenden Großreiche, die zuletzt vom ewigen Reich Gottes kassiert werden. Im dominanten mittelalterlichen Rechtsinstrument, der herrschaftlichen Urkunde, stehen fast immer verschiedene Zeitangaben nebeneinander, darunter meist (nicht immer) die *Anni Domini*, die ›Jahre des Herrn‹ nach Christi Geburt (gezählt nach der jeweils lokal gültigen Neujahrsregelung), außerdem die Herrscherjahre des gegenwärtigen Potentaten sowie diejenigen der sogenannten ›Indiktion‹, des diokletianischen Steuerzyklus, dessen leere Form sich in der Diplomatie der Kanzlisten erhält (am Reichskammergericht sogar bis ins Jahr 1806). Das Versammeln dieser verschiedenen Jahreszählungen gehört – als Arkantechnik der Kanzleien – zu den Instrumenten des Echtheitsnachweises im Urkundenwesen. Allerdings kann man ihm auch eine gewisse zeitphilosophische Befrachtung unterstellen. Denn die fortlaufende Jahreszählung der *Anni Domini* muss mit der zyklischen Zählung der Indiktion und der unregelmäßigen Zählung der Herrscherjahre in Übereinstimmung gebracht werden. Dieses Koordinieren der Zählungen weist darauf hin, dass man Zeit als aus regel- und unregelmäßigen Einheiten zusammengesetzt auffasst.

Auch die meisten modernen Epochensetzungen entsprechen der unregelmäßigen Abschnittsbildung der Herrscherjahre. Selbst die – übrigens recht spät entstandene – Neigung der Geschichtswissenschaft, nach Jahrhunderten zu periodisieren,² wird durch die Rede von den langen und kurzen Jahrhunderten der chronologischen Regelmäßigkeit entkleidet. Ohnehin zählt die Geschichtswissenschaft bis heute Epochen gern nach Monarch:innen oder Dynastien, so etwa bei der Abfolge von Georgian, Regency, Victorian, Edwardian Age in der britischen Geschichte, die als integrale, nicht zuletzt literatur- und kunsthistorische Einheiten behandelt werden. Auch bei Epochenbildungen außerhalb eines solchen offen politischen Rahmens, zum Beispiel auf Grundlage dominanter Diskurse, Wirtschaftsformen oder gesell-

1 Der vorliegende Beitrag ist entstanden im Rahmen des Forschungsprojekts *Archipelagic Imperatives: Shipwreck and Lifesaving in European Societies since 1800* (AISLES), für das Fördermittel des Europäischen Forschungsrats (ERC) im Rahmen des Programms der Europäischen Union für Forschung und Innovation, Horizon 2020, bereitgestellt wurden (Finanzhilfevereinbarung 863393).

2 Vgl. Johannes Burkhardt: *Die Entstehung der modernen Jahrhundertrechnung: Ursprung und Ausbildung einer historiographischen Technik von Flacius bis Ranke*, Göttingen 1971.

schaftlicher Ordnungen, steht stets das Vorherrschende im Vordergrund und beschäftigen sich jeweils umfangreiche Buchbestände mit der Integration desjenigen, das die Zeichen dieses Vorherrschenden nicht recht zu tragen scheint und die Einheit der postulierten Epoche durchbricht. Bis in die heutige Zeit gilt der historische Diskurs als mangelbehaftet, sogar geradezu als unecht, wenn er nicht neben der fortlaufenden Zeit der Anni Domini auch eine andere, unregelmäßige Zählweise aufzubieten vermag. Nach dem Wort des Evangeliums gibt die Historie offenbar auch weiterhin dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist (Mt. 21,22). Kurz, die Epoche ist Herrendienst, und die Chronologie ist Gottesdienst. Dass sich im Übrigen die Epochen lückenlos aneinander anschließen sollen, gleich wie die Herrschaftszeiten der Könige, die im Moment des Ablebens des Vorgängers beginnen, lässt sich als Hinweis auf die normative Prägestkraft der Monarchie einerseits und deren beinahe verzweifelte Nachahmung der göttlichen Zeitmessung andererseits verbuchen. Zumindest wäre die Vermutung bedenkenenswert, dass vielleicht auch einer Geschichtsauffassung nichts im Wege stünde, die nur eine einzige Epoche als Unterbrechung einer ansonsten kontinuierlichen Zeit anerkennt. Damit fiel auch der scheinbare Gegensatz zwischen den Auffassungen von Epoche als Zäsur und Epoche als Periode nahezu in eins.

Zwar scheint eine Geschichtsschreibung, die sich dem Herren- oder dem Gottesdienst zu entziehen vermöchte, nicht ohne Weiteres in Reichweite. »Kontextualisierung« heißt in der Geschichtswissenschaft stets auch Unterordnung unter die gegebene Zeitordnung. Die Rede vom »Leitfossil« bei Blumenberg, von den »Zeitschichten«³ bei Koselleck ignoriert, »Metakinetik« der Metaphern,⁴ die Herrschaft, die in den »Schichten« jeweils vorliegt, ohne mit dem Prinzip, sich an der Dominanz zu orientieren, zu brechen. Doch soll man der Versuchung der vorschnellen Verallgemeinerung nicht nachgeben. Der vorliegende Beitrag jedenfalls widmet sich der Frage, ob man sich nicht auch Epochen denken könnte, die sich weder nach der göttlichen noch nach der königlichen Herrschaft zu richten hätten, sogar überhaupt nicht nach einer Vorherrschaft.

Theoretische Erkundungen des Epochenbegriffs haben häufig auf den metaphysischen Überschuss und auf die ästhetische Valenz der epochalen Zusammenschau hingewiesen.⁵ In gewisser Weise lassen sich diese Erkundungen als Ablenkungen und Umgehungen einer zentralen Problemstellung des Epochenbegriffs auffassen, nämlich der Frage der »Legitimität« einer Epoche, auf die Blumenberg mit seinem wohl bekanntesten Buchtitel anspielt. Damit ist das Problem des Verhältnisses von Epo-

3 Etwa Hans Blumenberg: »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit«, in: ders.: *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigmen einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 1979, S. 85-106, hier S. 87; Reinhart Koselleck: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000.

4 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, hg. und kommentiert von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2013; zum Begriff vgl. Haverkamps Kommentar ebd., S. 221-225.

5 Besonders im Anschluss an Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit: Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt a. M. 1988, 4. Teil. Vgl. ferner zahlreiche Beiträge in Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München 1987 sowie den Beitrag von Anselm Haverkamp in diesem Band.

chen zu normativer Sprache berührt. Blumenberg versteckt dieses Problem zum Teil, weil er es nur in Bezug auf die »Neuzeit« verhandelt und weil er es vor allem in Richtung geschichtsphilosophischer Kritiken dieser Epoche wendet. Diese Fokussierung der Legitimität von Epochensetzungen lässt einige grundsätzlichere Schwierigkeiten mit dem Epochenbegriff weitgehend beiseite, die in der Arbeit an bescheideneren historischen Forschungsfragen häufig im Vordergrund stehen, nämlich der Umgang mit den Ausschlüssen, also dem, was sich der Vorherrschaft des Vorherrschenden nicht unterordnen lässt und darum aus der historischen Darstellung (und oft genug aus der historischen Wirklichkeit) verdrängt wird. Bei Kant und Hegel trifft man zum Beispiel auf die Vorstellung des »Pöbels«, der keinen Teil an der staatsbürgerlichen, mithin der historischen Entwicklung hat und der von dieser Entwicklung in legitimer Manier überwältigt und sogar zerstört werden kann.⁶ Diese Art von Anerkennung der Herrschaft provoziert wohl das verbreitetste Empfinden einer Illegitimität von Epochensetzungen. Aber auch dieses Empfinden entspringt einer normativen Erwartung.

Ein ausgefeiltes begriffliches Instrumentarium ist um Probleme wie die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« herum entstanden,⁷ ohne dass man sich Rechenschaft über das Legitimitätsproblem der Epochensetzung – nämlich als Hinweis auf normative Sprache – abgelegt hätte. Im Gegenteil wird diese Sprache sorgsam vermieden; der Metaphernhaushalt der Historik kennt fast ausschließlich natürliche und stoffliche Referenzen, so zuletzt Stefan-Ludwig Hoffmann mit dem »Riss in der Zeit«.⁸ Die Epoche wird als Geschehenes dargestellt, nicht als Gemachtes. Am ehesten lässt sich eben ein Ausweichen in die Domäne des Ästhetischen beobachten, doch im Grunde handelt es sich zunächst um eine Frage der Gerechtigkeit in einer Sphäre, in der keine Gesetzgebung herrscht, also um eine moralische Frage. Darum zielt dieser Beitrag darauf ab, den moralischen Bedeutungen von »Epoche« näherzukommen und dem historischen Wandel, dem auch diese Bedeutungen selbst unterliegen, nachzugehen.

II. Moralische Sprache der Seenotrettung

Im Folgenden einige Bemerkungen zu einem moralisch geprägten Modell der Epochenbildung, das sich am Beginn der Moderne ausbildet. Es ist auffällig, dass in den humanitären Bewegungen seit dem 18. Jahrhundert bestimmte Muster entstehen, die

6 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Berlin 1907, S. 311. Zur vielfältigeren Quellenlage bei Hegel vgl. Frank Ruda: *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, Göttingen 2011.

7 Im Anschluss an Reinhart Koselleck: »Neuzeit: Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe«, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, S. 300–348, der die Formel allerdings nicht erfunden hatte.

8 Stefan-Ludwig Hoffmann: *Der Riss in der Zeit: Kosellecks ungeschriebene Historik*, Frankfurt a. M. 2023.

sich stets auf einen Bruch mit einer konkreten, jeweils gegebenen Vergangenheit beziehen. Dieser Bruch findet zunächst innerhalb der moralischen Sprachspiele statt. Moralisch heißt hier: verbunden mit handlungs- und dispositionsbezogenen Imperativen und mit Wertsetzungen, die sich an diese Imperative anschließen. Das Morale bildet einen eigenen Bereich, der sich von den benachbarten Bereichen der politischen oder auch der religiösen Sprache unter anderem dadurch unterscheidet, dass die moralische Sprache von Leerformeln geprägt ist. Ich will versuchen, das am Beispiel der Geschichte der Seenotrettung zu erläutern. Die moralischen Wertbegriffe, die in diesem Zusammenhang im 18. und 19. Jahrhundert in der englischen Sprache sehr häufig anzutreffen sind, illustrieren diesen Umstand recht deutlich. Man spricht durchgängig davon, eine Rettungstat sei ›humane‹ oder ›gallant‹ gewesen; und selbst die konkreteren Tugendbegriffe, die in der moralischen Sprache bereitstehen, werden unterdrückt; von ›bravery‹ oder ›courage‹ etwa ist nur selten die Rede.

Zur Verdeutlichung eine Fallgeschichte aus den Jahresberichten der *Royal National Lifeboat Institution* (RNLI):

July 5 [1860]. – Voted the Silver Medal of the Institution and 1*l.* to Gunner CHARLES LEESE and 2*l.* to Corporals D. BANNISTER and ALLAN KAY, of the Coast Brigade Royal Artillery, in acknowledgement of their gallant conduct in aiding to rescue the crews of the brig *Annie*, of Shoreham, and schooner *Woodside*, of Shields, which were wrecked between Blatchington and Newhaven, on the Sussex coast, during the heavy gale of the 2nd June. The humanity of LEESE had been very conspicuous on the occasion, in saving, at the peril of his life, a lad twelve years of age from a watery grave.⁹

Hier geht es um eine Medaillenverleihung außerhalb des organisierten Rettungsbootsbetriebs, worin die RNLI in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens allerdings eine ihrer Hauptaufgaben sah: nämlich die Anerkennung jener sich allenthalben manifestierenden »humanity«, der Mitwirkung weiter gesellschaftlicher Kreise (vor allem, aber nicht ausschließlich der Männer) an der Lebensrettung zur See unter eigener Lebensgefahr.

In der zitierten Passage besteht kein erkennbares Interesse, das eigentlich moralische Moment jenseits der ostentativen Leerformel »humanity« genauer zu bestimmen, sei es im Hinblick auf Handlung, auf Urteil oder Empfindung; es gibt keine Sprache der Beobachtung, der Details oder der Ästhetisierung. Der einzige konkrete Hinweis betrifft das Risikokalkül: »at the peril of his life«, das allerdings gerade das Nichtkalkulieren der Gefahrenlage, den Verzicht auf das moralische Vernunfturteil anspricht. An dieser Stelle zeigt sich eine moraltheoretische Position, aber sie soll meist implizit bleiben und wird daher nur selten absichtlich zum Ausdruck gebracht.

9 O.A.: »List of the Principal Rewards Voted by the Royal National Life-Boat Institution from the 1st January to the 31st December 1860«, in: *The Life-Boat, or Journal of the National Life-Boat Institution*, Vol. 4, No. 40, (April 1861), S. 393.

Dieser Befund ließe sich meinem Eindruck nach auch andernorts reproduzieren. Die grundsätzliche Prägung dieser moralischen Sprache ist euphemistisch, was insofern verwunderlich ist, als das Schönreden des Guten redundant ist.

Allerdings kann man im Euphemismus immer auch eine apotropäische Funktion ausmachen (nach dem Muster Eumeniden/Erinnyen): Es wird eine Distanz hergestellt zu anderen Bedeutungen. Die moralische Sprache der Seenotrettung setzt sich von der politischen Sprache ab; die Rettungsvereinigungen sind dezidiert un- und überparteilich, sie stiften keine politisch signifikanten Machtverhältnisse und kritisieren derartige Verhältnisse auch nicht. Sie stehen in einer Reihe ökonomischer Zusammenhänge (Sicherheit und Effizienz der Seefahrt, Vermeidung von Verlusten, Eigeninteressen neuartiger technologischer Systeme, im zitierten Fall der militärische Apparat der Seeherrschaft u. a. m.), blenden diese Zusammenhänge aber weitgehend aus. Stattdessen formieren sich diese Bewegungen über einem Grundmuster der *historischen* Erzählung, das die Stelle des apotropäisch Abgewehrten mit einer Vergangenheit besetzt, von der man sich in einem entscheidenden Moment der moralischen Erkenntnis abgelöst hat. Im Fall der Seenot wurde immer wieder das moralisch Verderbliche des opportunistischen oder böartigen Geschehenlassens aufgrund des zu hohen Risikos oder des Profitierens vom antreibenden Strandgut der Schiffbrüche inkriminiert.¹⁰ Dazu ist zu bemerken, dass das Strandgut stets obrigkeitlich beansprucht wurde, so dass die Erzählung vom angeblichen Gewohnheitsrecht des sogenannten Strandraubs problematisch ist, und dass die Exemption von Beistandspflichten bei offenkundiger eigener Lebensgefahr nicht außer Kraft gesetzt, sondern modifiziert und manipuliert wurde. Den nationalen, auf Freiwilligenarbeit aufgebauten Seenotrettungsgesellschaften, die zuerst 1824 entstanden (fast zeitgleich in Großbritannien und den Niederlanden), waren jahrzehntelange Bemühungen in lokalen Vereinigungen vorausgegangen, so dass auch die plötzliche Umkehr, die in allen Gründungsaufrufen der nationalen Gesellschaften beschworen wird, der Wirklichkeit nicht entspricht. Gleichviel, das Motiv eines Bruchs mit der Vergangenheit wird im moralischen Sprachspiel konkretisiert: vorher ein negierter Hilfsimperativ, die Erlaubnis zum Geschehenlassen bei allzu hohem Risiko; nachher die unbedingte Pflicht zur Bemühung um Beistand *at the peril of one's own life*. Es ist dieser Bruch, den die zitierte Passage in größter Verknappung aufruft und bestätigt.

10 Ein historischer Nachweis der absichtlichen Herbeiführung von Schiffbrüchen durch ›false lights‹ ist kaum zu erbringen; trotz der enormen Verbreitung entsprechender Erzählungen kann es sich auch um eine rein legendarische Praxis handeln. Zum »Strandraub« vgl. insb. John G. Rule: »Wrecking and Coastal Plunder«, in: Douglas Hay u. a. (Hg.): *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England*, Harmondsworth 1977, S. 167–188; außerdem Cathryn Pearce: *Cornish Wrecking 1700–1860: Reality and Popular Myth*, Woodbridge 2010. Die Dominanz der Grundbesitzer beim Strandraub im Baltikum zeigt Kersti Lust: »Wrecking Peasants and Salvaging Landlords – or Vice Versa? Wrecking in the Russian Baltic Provinces of Estland and Livland, 1780–1870«, in: *International Review of Social History* 62.1 (2017), S. 67–93.

Umgesetzt wurde diese Veränderung im Großen und Ganzen durch das praktische Mittel der Gestellung von Rettungsbooten, die das Risiko des eigenen Bootsverlusts für die Retter ausschaltete. Das Leben setzte man eher aufs Spiel als die familiäre Lebensgrundlage; aber selbst dieses offensichtliche Kalkül wird nirgends ausdrücklich festgehalten, sondern stillschweigend für die Mobilisierung der Freiwilligen nutzbar gemacht. Den zeitgenössischen moralischen Überzeugungen entsprach der neue Imperativ nicht unbedingt. Kant etwa hält das seinerzeitige Modethema der Rettung aus Seenot in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch für problematisch, da es eine Vernachlässigung der »Pflichten gegen sich selbst« erfordere und auf einer Art moralischer Gefallsucht beruhe, also einer nicht genuin moralischen »Triebfeder« gehorche, sondern einem Wunsch nach Beifall und Bewunderung anderer und mithin der falschen Art von Motivation für eine vernünftige Moralität, die sich allein an der Universalisierbarkeit der Geltung von Normen orientieren müsse.¹¹ Tatsächlich war die Bewegung zur Institutionalisierung der Seenotrettung über einen längeren Zeitraum hinweg geradezu von dem Gedanken angetrieben, dass im Gegenteil eine praktische Unvernunft etabliert werden müsse, um das gute Werk der Rettung überhaupt unternehmen zu können. Die 1825 gegründete Lebens- und Seenotrettungsgesellschaft in Boulogne-sur-Mer (*Société humaine et des naufrages*) setzte sich mit einiger philosophischer Klarheit das Motto »Je sauve donc je suis«, durch das eine *fundamentale*, wirklichkeitsstiftende Funktion der Lebensrettung behauptet und das von Kant ausgesprochene Problem der Unvernunft eines solchen Handelns umgangen wurde, da die Rettungsbereitschaft dem »Sein« eben vorausgehen sollte.¹² In der ersten Nummer der Zeitschrift der 1865 gegründeten nationalen französischen Seenotrettungsgesellschaft ist von einer »folie du dévouement« die Rede, die das Rettungswerk den Freiwilligen abverlange, also einem schieren »Wahnsinn« der Aufopferung, Zueignung oder Selbstaufgabe – auch dies eine Zurückweisung der Ansprüche der Vernunft an die Begründung des moralischen Verhaltens.¹³ Allerdings bleibt diese Forderung begrenzt auf den Kontext der Rettung aus Schiffbruch. Die Formulierung ist daher dem Anspruch nach weniger absolut als der teils scherzhaft gemeinte Leitspruch der Gesellschaft in Boulogne, die übrigens in erheblichem Maß von der dortigen englischen Exilgemeinde befördert wurde. Dass hier auch die freundliche Parodie eines für die französische Philosophie für besonders repräsentativ gehaltenen Denkers beabsichtigt war, lässt sich kaum bestreiten.

Dass ferner auch eine ökonomische Anreizsetzung jenseits der bloßen Freiwilligkeit – Einsatzprämien, Geldgeschenke und ggf. auch Prämien an Hinterbliebene – stattfinden musste, um den Rettungsdiensten zum Erfolg zu verhelfen, blieb ebenfalls meist unausgesprochen. Es galt offensichtlich nicht als rühmlich, wenn den humanitären moralischen Werten mit monetären Werten nachgeholfen werden musste. Tatsächlich

11 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: ders.: *Gesammelte Schriften* (Anm. 6), Bd. 5, Berlin 1907, S. 158.

12 Vgl. Henning Trüper: »Aphrodite Stillborn: Heinrich Heine, Humanitarian Imperatives, and the Dead of Shipwreck«, in: *History of the Present* 9.1 (2019), S. 27–54, hier S. 42 f.

13 O.A.: »Avant-propos«, in: *Annales du sauvetage maritime* 1 (1866), S. 1 f., hier S. 2.

jedoch wurden sowohl die Rettungseinsätze als auch die Übungsfahrten prämiert, und um diese Zahlungen entstanden viele kleinere Auseinandersetzungen zwischen Freiwilligenmannschaften und den Funktionären der Rettungsgesellschaften.¹⁴ Auch in der Finanzierung der Rettungsgesellschaften waren verschiedene ökonomische Interessen wirksam, etwa diejenigen der Seeverversicherer, der Schiffbauer und -ausstatter oder der Reeder, schließlich diejenigen der Souveräne. Wilhelm I., der als Deutscher Kaiser die Schirmherrschaft über die 1865 gegründete Deutsche Gesellschaft zur Rettung Schiffbrüchiger übernommen hatte, instruierte seinen Enkel, den Prinzen Heinrich, als dieser die Patronage übernehmen sollte, dass das staatliche Interesse am Rettungswesen im Zusammenhang mit dem Aufbau der Marine stehe,¹⁵ wohl im Sinn einer seefahrerischen Erträge und Disziplinierung der Küstenbevölkerung. Diese komplizierteren Interessenlagen spielen für die geschichtlichen Eigendarstellungen der Seenotrettungsgesellschaften, die seit dem 19. Jahrhundert die dominante Literatur über das Thema bilden und die der Spendenakquise, der Spenderbindung und der öffentlichen Sichtbarkeit dienen, keine Rolle. Für die Frage nach den Epochen ist festzuhalten: die apotropäische Funktion der moralischen Euphemismen wird in die Geste eines Bruchs mit der Vergangenheit verlegt. Für diese Geste muss vieles ausgeblendet werden; Humanitarismen haben immer ihre Blindstellen und Kosten.

III. Humanitärer Bruch als Epochenbruch

In diesem Zusammenhang möchte ich vorschlagen, von einem ›humanitären Bruch‹ zu sprechen, einem innerhalb der moralischen Sprache angelegten Bruch, dem eine verzeitlichende Dimension eignet.¹⁶ Diese Dimension hat mit einer Auslegung der Bedeutung von ›Gegenwart‹ in moralischen Termini zu tun. Die Abtrennung der Vergangenheit von der Gegenwart ermöglicht es, die Gegenwart als Kairos, als gute, günstige Zeit einer neuen Hilfsverpflichtung aufzufassen, die dem monoton ablaufenden Chronos nicht angehört. Zugleich setzt dieses Manöver voraus, dass man die Gegenwart aus dem Pathos der Intensität des Leidens anderer bestimmt. Dieser letztere Punkt gehört zu den bemerkenswerteren Verzeitlichungsmechanismen der diversen Humanitarismen.

Luc Boltanski fasste den humanitären Gegenstand auf Grundlage vorgängiger Diskussionen bereits vor 30 Jahren in die Formel der *souffrance à distance*, des entfernten Leidens, auch des *suffering stranger*, von dem in der anglophonen Debatte üblicherweise die Rede ist. Die Distanz ist dabei zunächst räumlich gemeint, denn ihr ent-

14 Nebiha Guiga: »Between Labour and Moral Duty: Social Conflict, Volunteer Work and the Moral Economy of Life-Boating in the Royal National Lifeboat Institution (1850-1914)«, in: *Labor History* 65.4 (2024), S. 595-609.

15 Wilhelm I. an Prinz Heinrich, 08.06.1881, Geheimes Staatsarchiv, Sammlung Preußischer Kulturbesitz, I. HA, Rep. 89, Nr. 30025, S. 43; vgl. auch Christian Ostersehle: *Die Deutsche Gesellschaft zur Rettung Schiffbrüchiger*, Hamburg 1990.

16 Vgl. auch Henning Trüper: *Seuchenjahr*, Berlin 2021, S. 60-67.

spricht in zeitlicher Hinsicht ein emphatischer Anspruch auf Gleichzeitigkeit. Bereits in der gegen die Sklaverei gerichteten abolitionistischen Bewegung, die mit einigem Recht als erste humanitäre Bewegung betrachtet wird, lässt sich dieses Muster beobachten. Hier besteht sogar eine schuldhafte Aufladung des subjektiven Empfindens – mein gegenwärtiger körperlicher Genuss der Kolonialware ist zugleich das gegenwärtige körperliche Leiden der Sklaven, die diese Waren haben produzieren müssen. In der zeitgenössischen Moraltheorie wird zugleich herausgestellt, dass das Leiden immer mit seinen Zeugen (oder seinen möglichen Zeugen) koordiniert wird. Adam Smith insbesondere legt Gewicht darauf, dass das Mitleid der Zuschauer einer Koordinierungsleistung unterliegt, in der das Subjekt des Leidens und das Subjekt der Zeugenschaft gegenseitig ihre Positionen und deren Verschiedenheit anerkennen; aus dieser Relation lässt sich dann auch ein abstrakter Zuschauerstandpunkt ableiten, der als Grundlegung einer universalen moralischen Sprache zu gelten vermöchte.¹⁷ Fast schon im Vorgriff auf die Argumentlage bei Wittgenstein wird die Standpunktgebundenheit der moralischen Gefühle, aber auch ihre irreduzible Bindung an beide Standpunkte zugleich, herausgestellt.¹⁸ Die Semantik der Ausdrücke für das Mentale, etwa für die Empfindungen des Leidens, ist dadurch geprägt, dass sie für die erste und die dritte Person unterschiedliche Bedeutungsregeln hat; gerade dieser Umstand aber konstituiert das Mentale als eigenständiges sprachliches Bedeutungssystem.

Insofern Smith in dieser Hinsicht an eine Art *common sense* appelliert, ist klar, dass die Synchronisierung immer Prozess sein muss, nicht einfach Synchronie sein kann, weil die Positionen immer über einen Zeitraum hinweg miteinander koordiniert werden müssen. Ähnlich verhält es sich mit den entfernt leidenden Schiffbrüchigen, wobei sich hier die Entfernung in die ohne Hilfsmittel unüberbrückbare Distanz zwischen Wrack und rettender Küste (es geht immer um küstennahen Schiffbruch) übersetzt. Die Schlussfolgerung liegt nahe, dass sich die Synchronisierung der Weltzeit für das breitere lesende Publikum zuerst in moralischen Sprachspielen nach Art des Humanitarismus vollzieht: der weit entfernte Fremde leidet eben gerade *jetzt*, in diesem Moment, in dem ihm vielleicht nicht einmal direkt zugeschaut, aber sein Leiden doch über die Kette vermittelter, medialisierter Beobachtungen erschlossen werden kann.¹⁹ Die

17 Vgl. Adam Smith: *Theorie der ethischen Gefühle*, übers. von Walter Eckstein, hg. von Horst D. Brandt, Hamburg 2010, S. 5–31, 66–101.

18 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations* (1953), hg. von G. E. M. Anscombe, Oxford 1998, hier ab § 243, insb. §§ 288–308; es ist in Rechnung zu stellen, dass Wittgenstein einer solchen Anwendung auf das Ethische zumindest in seinen früheren Schriften widersprochen hätte, so am ausdrücklichsten in Ludwig Wittgenstein: »Vortrag über Ethik«, in: ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989, S. 9–19. Doch ist die Unaussprechlichkeit moralischer Sätze, die Wittgenstein hier behauptet, durch keine beobachtende Perspektive auf den sozialen Sprachgebrauch von Menschen gedeckt; die tolerantere Haltung des Spätwerks zur Ungenauigkeit der Sprache scheint in den wenigen Bezugnahmen auf Ethik diesem Aspekt mehr Rechnung zu tragen, so etwa Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, §§ 76 f.

19 Dies in ergänzender und kontrastierender Absicht gegenüber dem stärker institutionengeschichtlichen und biopolitiktheoretischen Argument in Johannes Lehmann: »Macht, Recht,

astronomisch-physikalische Synchronisierung, die schließlich im System der koordinierten Weltuhrzeit mündet, folgt der Moral erst nach. Zwar ist die Uhrzeit älter. Aber das Pathos, das dem modernen Weltbegriff zugrunde liegt, ist es möglicherweise nicht.²⁰

Das Verhältnis von Synchronisierung und Synchronie ist das einer Annäherung von zwei Seiten. Da sich diese Annäherung, wenn man das Modell von Smith zugrunde legt, durch Wechselwirkung vollzieht, so dass beide Seiten aufeinander reagieren müssen, ist die Synchronie von Leiden, Mitleid und Beistand nur dann möglich, wenn man eine Dehnung von Gegenwart zulässt. Natürlich ist Gegenwart höchstens in einem physikalisch-mathematischen Sinn nicht ausgedehnt. Doch ist die Dehnung der Gegenwart humanitärer Bewegungen *emphatisch*. Sie vollzieht sich nicht unwillkürlich wie etwa in der gewöhnlichen Zeiterfahrung, sondern ist eine Kraftanstrengung. Der Bruch mit der vergangenen Moralität – im Rahmen des jeweiligen Einzelanliegens der jeweiligen Bewegung – wird auf Dauer gestellt, indem er immer wieder neu vollzogen und stabilisiert wird. Durch diesen Vorgang entsteht zugleich eine Absonderung von all jenen Bereichen der moralischen Sprache, all jenen Geboten und Werten, die durch das jeweilige humanitäre Einzelanliegen, das *single issue*, nicht berührt werden. Das Leiden bedarf zudem einer strukturellen Zurichtung, um wiederholbar zu sein. Ein sich wiederholendes Geschehen wie dasjenige der Schiffbrüche eignet sich dazu, ähnlich ein Geschehen wie das der Sklaverei, dessen Routinen aus Deportation, Gewalt und Arbeit sämtlich Wiederholungsstrukturen bilden. Zugleich wird jeder humanitären Bewegung die Aufgabe einer inkrementellen, aber nicht abschließbaren Vervollkommenheit gestellt; in dieser teleologischen Verfassung wird die zukünftige Dimension der humanitären Temporalität eingefangen. Im Grunde hat man es also bei den humanitären Gegenwarten, die von den jeweiligen Einzelanliegen konstituiert werden, immer mit ›Epochen‹ zu tun, etymologisch gesehen einem Fest- und Zusammenhalten von Zeit. Diese Zeit wird einer homogen fließenden Umgebungszeit abgetrotzt, wiederum entsprechend dem Modell von Kairos und Chronos. Die humanitäre Zeit betrifft nur das *single issue* der jeweiligen sozialen Bewegung.

Die humanitäre Temporalität fügt sich insofern passgenau in jenes Modell von Epochenbildung ein, das auf die Herrscherjahre aufbaut. Aber zugleich ist der Humanitarismus nicht einfach eine neue Figur der Souveränität, die hier nunmehr einem moralischen Imperativ überantwortet würde. Denn im Mittelpunkt steht der konkrete *Gegenstand* der humanitären Bewegung, der jeweilige Typus des Leidens, von dem das Mitleiden nicht unabhängig ist und mit dem es in einem Wechselverhältnis steht: das Verhungern ist eine andere Art von Not als der Schiffbruch, und die europäischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts antworten auf diese unterschiedlichen Situationstypen genauso uneinheitlich wie die heutigen. Das Leiden, das die Situa-

Zeit. Zur Institutionalisierung von ›Lebensrettung‹ im 18. Jahrhundert«, in: Philipp Hubmann/Thorben Päthe (Hg.): *Anstalten machen: Der literarische Institutionendiskurs seit der Aufklärung*, Paderborn 2023, S. 145–170.

20 Zur Geschichte der Uhrzeit vgl. Krzysztof Pomian: *L'ordre du temps*, Paris 1984; Vanessa Ogle: *The Global Transformation of Time*, Cambridge, Mass. 2015.

tion konstituiert, an der sich die Epochenzäsur des humanitären Bruchs festmacht, ist aber keine Figur der Souveränität, sondern der Inbegriff des Unsoveränen. Genauer, es ist dieser Inbegriff jenseits der Christologie, in der das Gottkönigtum gerade in der Bündelung des Leidens der Welt in der Passion Christi hergestellt wird.

Allem Anschein nach entspricht die eingangs erwähnte Vorstellung einer insularen, gegenstandsbestimmten Epochengliederung, die dem Herren- und Gottesdienst der überkommenen Chronologien entginge, diesem humanitaristischen Paradigma – und wahrscheinlich entspringt sie ihm sogar. Die zeitpluralistischen Hoffnungen der gegenwärtigen Geschichtstheorie und -philosophie gehören vielleicht ebenfalls in den Zusammenhang der seit zwei Jahrhunderten expandierenden Sinnressource Humanitarismus.²¹ Denn dieser pluralistische Impuls ist im Licht der ansonsten fortgesetzten Anschließung der Geschichtswissenschaft an den Gottes- und Herrendienst gar nicht so einfach anders zu erklären als durch eine Verbindung mit der humanitären Moralität. Auch andere, verwandte Theoreme wie die »breite Gegenwart«, von der Hans Ulrich Gumbrecht vor Jahren sprach, oder der »Präsentismus«, den François Hartog postulierte,²² lassen sich unter Verweis auf das Vorliegen solcher moralischer Sprachspiele erfassen, durch die Gegenwart unter den historischen Bedingungen des Humanitarismus auf neue Weise für die Epochenbildung genutzt und im Zeichen der moralischen Synchronie gedehnt und überdehnt wird. Dieses Muster folgt aus der zunehmenden Tendenz, die Historizität von Geschehendem im Zeichen des Leidens, des Mitleidens und der Rettung zu bestimmen. Wohlgemerkt geht es nicht darum, dieser Art der Epochenbildung moralischen Wert zuzuerkennen, sondern sie zunächst einfach beschreibbar und verständlich zu machen.

IV. Das Unsagbare der Moral

Die Epochenbildung in humanitären Bewegungen ist auch als bloßes Ablenkungsmanöver lesbar, als Apotropäon, das das unaussprechliche Übel fernhalten und in die Irre führen soll. Das Unsagbare der moralischen Sprache wird nämlich durch das Entstehen humanitärer Bewegungen selbst exemplifiziert. Diese Bewegungen belegen den Umstand, dass das Moralische keineswegs eine universal geltungsfähige Normensprache (oder Wertsprache) auszuprägen vermag, sondern überhaupt historischen Wandlungen unterliegt; und dieser Umstand ist tabuisiert. Historische Wandlungen des Moralischen lassen sich nicht einfach auf den üblichen Wechsel sozialer

21 Eine zentrale Rolle spielt dabei einmal mehr Kosellecks *Zeitschichten* und dessen Rezeption, etwa bei François Hartog: *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Paris 2003; Niklas Olsen: *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York 2012; Achim Landwehr: *Diesseits der Geschichte: Für eine andere Historiographie*, Göttingen 2020; Lucian Hölscher: *Zeitgärten: Zeitfiguren in der Geschichte der Neuzeit*, Göttingen 2020.

22 Hans Ulrich Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, übers. von Frank Born, Frankfurt a.M. 2016; Hartog: *Régimes* (Anm. 21), Kap. 4–5.

Konventionen nach dem Schema der Mode reduzieren, denen ein solides Fundament von urteilsleitenden moralischen Prinzipien gegenüberstünde. Ich glaube, dass sich aus solchen Wandlungen ein weiterer, für das Verständnis moralischer Sprachspiele wichtiger Punkt erschließt, sobald man über die Epochenbildung des ›humanitären Bruchs‹ mit der (vorgeblichen) Vergangenheit hinausgelangt und demjenigen näher kommt, was die moralische Sprache verbirgt: dass sie nämlich selbst, wie mir scheint, das Ziel ihrer apotropäischen Gesten ist.

Als Beispiel ein weiterer Bericht über eine Medaillenverleihung der RNLI. Hierbei geht es um ein bis heute berühmtes Unglück, den Untergang des von Melbourne nach Liverpool bestimmten Dampfschiffs *Royal Charter* am 26. Oktober 1859 mit etwa 450 Toten und nur knapp 40 Überlebenden. Das Unglück ist unter anderem deswegen im kollektiven Gedächtnis verankert geblieben, weil mit der *Royal Charter* eine sehr große Goldladung verloren ging, von der immer wieder Überreste angeschwemmt wurden, ohne dass doch der Hauptteil je geborgen worden wäre.

Nach der Strandung war ein Besatzungsmitglied, Joseph Rodgers, ein Malteser (eigentlich Guze Ruggier), über Bord gesprungen und hatte eine Leine ans Ufer geführt, mit deren Hilfe sich weitere etwa 25 Personen zu retten vermochten, die einzigen Überlebenden der Katastrophe. Die RNLI verlieh Rodgers eine ihrer seltenen Goldmedaillen sowie eine Geldprämie von 5 Pfund in Anerkennung seiner Leistung. Damit nicht genug, sah sich der Sekretär der Gesellschaft, mutmaßlicher Verfasser der Berichte, zu einer ausführlichen Erörterung des spezifischen Verdiensts des Ausgezeichneten veranlasst:

[T]he ship broke up before more than 25 persons had been able to avail themselves of the means of rescue afforded them by the intrepidity of the brave man whose act we are recording. Nevertheless, that act is as deserving of admiration as if it had been the means of saving all on board. The extreme risk attending its performance may not have struck every one, yet it would be impossible to exaggerate it. It is known to every person conversant with the effects of a broken sea on the shore, that even if that shore be of smooth sand or shingle, the force of the falling waves is so great, and their retreating force so almost equally dangerous, as to overcome in most cases the power and skill of the strongest and most skilful swimmers. How much more is the danger enhanced when the infuriated surges dash themselves and all that they bear upon them, with headlong violence, on the sharp and serrated edges of the adamantine rock! Yet still more must the risk be increased when all around is darkness; when broken spars and pieces of wreck are interspersed amongst the waves; and when the temperature of the water is so low as to chill the blood and half quench the vital energies of the most vigorous frame. All these sources of danger must have presented themselves to RODGERS; yet he heeded them not. True, he was personally interested in reaching the shore, but he could not have thought that the probability of doing so was increased by his carrying a line from the ship, and he might well have paused ere plunging into the deep, to reflect if the chances of his own destruction did not greatly predominate over those of his

reaching the shore alive. And no doubt he would have so reflected, and would have acted on that reflection, had he not yielded himself up to that impulse of a feeling and generous nature which at such a moment will absorb every other, and which, banishing self from the mind, will think only of the object to be effected.²³

In den Windungen der Syntax dieser umständlichen und indirekten Sprache erweist sich die Schwierigkeit, das instantan zum Guten findende Handeln, das spontane Geschehen des moralisch Gebotenen (wenn er sich schon selbst rettet, zumindest hilft er anderen damit) in ein rechtes Licht zu rücken. Der »impulse of a feeling and [of a] generous nature« gewinnt die Oberhand, indem das »Selbst« aus dem Bewusstsein »verbannt« wird. Rodgers handelt zwar; aber in letzter Konsequenz bleibt ihm kaum Gelegenheit, seine eigene Lage zu bedenken und sein Interesse und die besten Mittel zu dessen Erreichung reflektierend zu bestimmen. Seine »Natur« übernimmt; in der Sprache des 20. Jahrhunderts würde man vermutlich vom »Instinkt« reden, aber es sind alles nur Metaphern, und die der »Natur« hat den Vorteil, den kategorialen Unterschied zwischen Subjekthandeln und blindem Naturgeschehen – in dessen ausführlicher, pedantischer Beschreibung sich der Bericht geradezu überschlägt – zu nivellieren. Dass das Moralische im Vollzug eines blinden Geschehens bestehen kann, wenn auch immer unter der Bedingung der Teilnahme menschlicher Akteure, ist das, was die moralische Sprache der Seenotrettung regelmäßig umkreist, verhüllt und andeutet; auch das, dessen sie sich zu erwehren versucht. Die Verbannung des Selbst aus dem Bewusstsein kann immer noch als Anstrengung des Subjekts aufgefasst werden. Die Subjektivität von Rodgers liegt von daher in einem Graufeld, das dem sympathetischen Zuschauer nur in Potentialitäten und Spekulationen offenliegt. Vor der Aufhellung dieses Graufelds schreckt die moralische Sprache zurück; dafür hat sie keine Mittel oder genauer: will sie keine Mittel haben.

Es gibt eine auffällige kontextuelle Zweiteilung moralischer Sprachspiele, je nachdem, ob sie sich explizit oder implizit vollziehen. In der theoretischen Behandlung des Moralischen bestehen exoterische – offen vorgetragene und herausgestellte – und esoterische – unausgesprochene, uneingestandene und verborgene – Kontexte. Die humanitären Bewegungen, deren explizite Imperative sich an den Universalismus und die Ahistorizität exoterischer moraltheoretischer Diskurse anschließen – und auch nicht anders können –, sind doch, indem sie selbst die Historizität der moralischen Sprache verkörpern (im humanitären Bruch), immer schon Symptome, also indexikalische Zeichen der impliziten Moral und der esoterischen Theoriebildung des Moralischen. An den moralischen Leerformeln werden diese Symptome besonders sichtbar.

In der esoterischen Theoriebildung ist das Moralische an das kontingente Geschehen gebunden. Zwar wird das moralische Subjekt und sein Entscheidungshandeln nicht völlig ausgeschlossen, aber es wird eingebunden in weitere Zusammenhänge. Es

23 O. A.: »List of the Principal Rewards Voted by the Royal National Life-Boat Institution from the 1st January to the 31st December, 1859«, in: *The Life-Boat, or Journal of the National Life-Boat Institution*, Vol. 4, No. 36 (April 1860), S. 252-256, hier S. 254.

zeichnet sich hier das ab, was mit einer Formel des Ethikers Bernard Williams als »moral luck«, moralisches Glück, moralischer DuseL, bezeichnet wird.²⁴ Dabei geht es um eine Ablösung des Realitätsbereichs, der einem moralischen Urteil unterstellt wird, vom handelnden Subjekt bzw. von den erworbenen Dispositionen des Subjekts als sozialer Person, der ›Tugend‹. Auch deswegen ist die Naturmetapher in der Erzählung von Rodgers' Rettungstat von Bedeutung. Es geht eben nicht mehr um Tugend, sondern um das Rätsel einer Art Veranlagung, die aus Rodgers eine moralische Ausnahme macht. Tugendbegriffe sind – ähnlich wie die Gründung des moralischen Urteils in einer ahistorischen, universalen Vernunft – ein Indikator exoterischer Moraltheorien. Das immer mehr oder wenig implizit bleibende Eingeständnis des moralischen DuseLs hingegen gehört in die Esoterik, das der moralischen Sprache eingeschriebene Geheimnis, das sie vor sich selbst verbirgt.

Die Handelnden verschwinden zwar nicht aus diesem Bild der glückhaften moralischen Situation, aber sie sind nur Teil eines Geschehenszusammenhangs, dessen Verlauf sie nicht bestimmen. Indem dieser Geschehenszusammenhang von einem weiteren Umfeld des Geschehens, das nicht zu ihm gehört, abgesetzt werden muss, dient er als Miniaturmodell des in einer bestimmten Weise ausgezeichneten Zeitraums, als Inbild des Epochalen. Aber es handelt sich um eine Epoche ohne Souverän. Das Geschehen unterteilt sich auf diese Weise selbst, und in dieser Selbstteilung ist der größere Maßstab der Geschichte in ihrer Gesamtheit mit anwesend, deren meist verborgene moralische Textur an dieser Stelle zumindest kurz sichtbar wird. Und doch bleibt diese gesamte Struktur verborgen hinter der Figur des Helden, des glücklichen Retters, zu dessen Glück sogar gehört, dass er es in der Notsituation, warum auch immer, versteht, sich eine kritische Masse von Handlungsmacht anzueignen, um zumindest für 25 Weitere einen glücklichen Ausgang zu erreichen. Dass das Glück, der DuseL hinter dem Glücklichen, dem Helden verborgen bleibt, konstituiert hier die eso- und exoterische Spaltung der moralischen Sprache, zumindest in ihrer modernen Variante. Indem sie dieses konstitutive Muster ermöglicht, hat die humanitäre Moral eine erstaunlich weitreichende Bedeutung für die Kulturgeschichte des Moralischen in der europäischen Moderne insgesamt.

V. *Arété* der Epoche

Wenn man die Geschichte der Seenotrettungsbewegungen über einen längeren Zeitraum betrachtet, fällt auch auf, dass sie zudem einer internen Periodisierung unterliegt. Die Epoche der Gründung ist zugleich die der Entwicklung von Ruderrettungsbooten mit Freiwilligenmannschaften, die sich erheblichen Gefahren für Leib und Leben ausgesetzt sahen. Bei widrigen Witterungsverhältnissen kam es vor, dass die Boote über längere Zeiträume hin, in extremen Fällen vielleicht zwei Tage oder sogar

24 Bernard Williams: »Moral Luck«, in: ders.: *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge 1981, S. 20-39; vgl. Daniel Statman (Hg.): *Moral Luck*, Albany 1993.

länger, nicht an Land zurückgelangten. Nicht selten kenterten die Boote, manchmal bereits in der Brandung, da sie oft von ungünstigen Orten oder vom Strand zu Wasser gebracht werden mussten, um in die Nähe eines Wracks gelangen zu können. Auch die Verletzungsrisiken waren hoch.

Bis heute genießt William Hillary, Baronet (1771-1847) als Gründungsfigur der RNLI in Großbritannien auf nationaler Ebene einen gewissen Nachruhm. Hillary hatte im Jahr 1823 einen Aufruf zur Errichtung eines nationalen Seenotrettungswesens veröffentlicht, das im Folgejahr bei der Gründung einer entsprechenden Vereinigung als Veranlassung diente, lokal schon länger existierende Initiativen durch eine nationale Unternehmung zu ersetzen.²⁵ An deren Gründung war Hillary selbst eigentlich nicht beteiligt, obwohl man ihn zur Gründungsversammlung einlud und ihn dort sogleich in Anerkennung der Initiative, die er durch die Publikation seiner Flugschrift ergriffen hatte, mit einem Ehrenamt ausstattete. Zum ersten Jubiläum gehörte er auch zu den ersten Empfängern der Goldmedaille des Vereins. Der Grund für Hillarys nur marginale Beteiligung an der Unternehmung war wohl in erster Linie sein Wohnsitz. Anfang des 19. Jahrhunderts hatte er das beträchtliche Vermögen seiner Frau verloren, indem er in Essex eine private Miliz gegen die napoleonische Invasion aufgestellt hatte, deren Kosten ihm die Regierung schließlich nicht erstattete, obwohl sie ihn in Anerkennung seiner Verdienste sogar nobilitiert hatte. Vor seiner für ihn vorteilhaften Heirat war Hillary als jüngerer Sohn einer merkantil-bürgerlichen Quäkerfamilie aus Liverpool, die trotz ihrer Konfession eine jamaikanische Plantage und Sklaven besaß, zunächst als Höfling eines der jüngeren Prinzen in Dienst gewesen. Im Jahr 1808 floh er vor der Gerichtsbarkeit auf die Isle of Man, die als Krondomäne dem englischen Schuldrecht nicht unterstand. In den folgenden Jahren gelang ihm eine Sanierung seiner finanziellen Verhältnisse, weil seine Frau in der Zeit seines Milizeinsatzes ein Kind von einem anderen Mann bekommen hatte. Hillary willigte in eine Scheidung nach schottischem Recht ein, in der er die Rolle der schuldigen Partei übernahm. Im Gegenzug beglich sein gewesener Schwiegervater die noch ausstehenden Schulden. Hillary heiratete auf der Isle of Man erneut und blieb daher vor Ort.²⁶

Wiederholt Zeuge von Schiffbrüchen, begann er, sich nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch für die Schiffbrüchigen einzusetzen, indem er trotz seines fortgeschrittenen Alters in Notsituationen ad hoc Rettungsmannschaften zusammenbrachte und auch selbst auf solchen Rettungsmissionen mitfuhr. Die Zeugnisse dieser Missionen beruhen im Wesentlichen auf seinen eigenen Schilderungen, so dass schwer zu beurteilen ist, wie sehr die Seeleute, meist Fischer, in diesen Mannschaften seinen Einsatz wertschätzten. Nach den Statuten der neuen Seenotrettungsgesellschaft hielt er sich bereits im zweiten Jahr ihres Bestehens, 1825, zum Empfang einer weiteren Goldmedaille für berechtigt, nachdem er an einer besonders gefährlichen

25 William Hillary: *An Appeal to the British Nation on the Humanity and Policy of Forming a National Institution for the Preservation of Lives and Property from Shipwreck*, London 1823.

26 Vgl. Robert Kelly: *For Those in Peril: The Life and Times of Sir William Hillary, the Founder of the R. N. L. I.*, Douglas 1979; Janet Gleeson: *The Lifeboat Baronet: Launching the RNLI*, Stroud 2014.

Rettung teilgenommen hatte. Dem Central Committee war diese Verleihung nicht genehm, da man Hillary ja bereits mit einer solchen Medaille geehrt hatte.²⁷ Erst 1830 ließ man sich dazu herab, nachdem Hillary bei der Rettung von Mannschaft und Passagieren des Dampfschiffs *St. George* zwischen die Bordwände des Havaristen und des Rettungsboots geraten und schwer verletzt worden war. Obwohl er durch die Verletzungen so geschädigt blieb, dass er nur noch mit Mühe laufen konnte und zu Kutschfahrten oder zum Reiten gar nicht mehr imstande war, nahm Hillary noch bis 1833 weiter an Rettungsmissionen teil. Bis heute einer der höchstdekorierten Freiwilligen der RNLI,²⁸ ist Hillary der singuläre Fall einer historischen Persönlichkeit, die bei der Gründung einer Seenotrettungsgesellschaft ebenso wie als Lebensretter außergewöhnliche Verdienste erwarb. In seiner Person, oder vielmehr in deren historischer Darstellung, konzentriert sich, was man als die *areté* der moralischen Epochenzäsur der Seenotrettung bezeichnen könnte: die besonders hervorragende Ausprägung derjenigen Eigenschaften – insbesondere der Selbstaufopferung für die Rettung anderer –, die den humanitären Bruch dieser Unternehmung definieren.

Zugleich ist für die Geschichte der Seenotrettung das Bestreben bestimmend, durch eine Verbesserung der Rettungsmittel die Bedingungen so zu verändern, dass für den Heroismus nach dem Vorbild Hillarys möglichst wenig Platz bleibt. Hillary selbst hatte schon 1824 in einem weiteren Pamphlet über die Möglichkeit dampfgetriebener Rettungsboote spekuliert.²⁹ Technisch machbar wurde eine solche Motorisierung wegen der hohen Anforderungen (Möglichkeit der Selbstaufrichtung nach dem Kentern) erst Jahrzehnte später, und die Ersetzung der Ruderboote zog sich über die gesamte erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hin. Die stetige technische Weiterentwicklung reduzierte auf die Dauer das Risiko und veränderte damit auch die moralische Bedeutung von organisierter Seenotrettung. Zusätzlich war dieser technische Wandel nur Teil einer viel umfassenderen Transformation von Seefahrt überhaupt. Der Stahlschiffbau, die Dampf-, dann die Dieselmotoren, die stetig zunehmende Schiffsgröße, die beständig verfeinerten Navigationstechniken, die Personalreduktion durch Automatisierung und Containerisierung, das weitgehende Verschwinden der kleinen Fischereibetriebe führten zumindest in Europa dazu, dass Rettungseinsätze in der kommerziellen Seefahrt selten wurden. Dennoch überstand die humanitäre Seenotrettung diese Veränderungen einigermaßen unbeschadet bis in die Gegenwart. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg verschob sich das Profil der Einsätze auf Rettungen in der sich stark ausweitenden Freizeitschiffahrt. Auch diese Veränderung ließ das Ethos der humanitären Seenotrettung unberührt, obwohl die Rettung im Kontext unbedarfter Aufenthalte und selbstverschuldeter Notsituationen auf See immer eine gewisse moralische Frivolität impliziert. Gerade das Missverhältnis zwischen dem hochtechnologischen Rettungsboot einerseits und dem unversehens ab-

27 Vgl. Gleeson: *Lifeboat Baronet* (Anm. 26), S. 83–92.

28 Vgl. die Zusammenstellungen bei Barry Cox: *Lifeboat Gallantry: RNLI Medals and how they were won*, London 1998.

29 William Hillary: *A Plan for the Construction of a Steam Life Boat, also for the Extinguishment of Fire at Sea, etc.*, London 1824.

getriebenen Schlauchboot andererseits verweist auf einen gewissen Mangel an *areté* in dieser gegenwärtigen Praxis.

So entsteht ein epochaler Kontrast innerhalb der Geschichte der Seenotrettung, durch den sich jedoch die in sich geschlossene Epoche der *areté* zugleich auch stabilisiert. Der Bezug auf diese Epoche bleibt für die Geschichtskultur der Seenotrettung unabdingbar. Die Epoche, in der sich die *areté* des humanitären Bruchs konzentriert, übernimmt die Rolle eines in der Vergangenheit gelegenen Telos, das durch Rückbezug und Wiederholung eine Nachgeschichte stiftet. Die Geschichte der Seenotrettung, zumindest soweit sie aus den Bewegungen selbst geschrieben wird, fällt mit dieser Nachgeschichte zusammen.³⁰ Wie allerdings die gegenwärtige Lage besonders im Mittelmeerraum belegt, können auch in einer solchen Nachgeschichte Friktionen entstehen. Die Seenot im Zusammenhang mit Flucht und Migration ist nicht mehr vollständig in das etablierte Paradigma der humanitären Seenotrettung integrierbar. Insbesondere die im 20. Jahrhundert zunehmende Verrechtlichung von Seenotrettung und international gesehen die zunehmende Verstaatlichung der Rettungsaufgaben bilden ein Bedingungsgefüge, in dem die Seenotrettung zum Gegenstand neuartiger politischer Kontroversen geworden ist.³¹ In der Folge bilden sich seit dem Vietnamkrieg immer wieder neue soziale Bewegungen zur Rettung Schiffbrüchiger, die sich ausschließlich auf die spezifische Form der Seenot von sogenannten *boat people* konzentrieren. Das *single issue* der älteren Bewegungen hat sich auf diese Weise in den letzten Jahrzehnten aufgespalten. Doch der geradezu unerschütterliche Fortbestand der älteren Seenotrettungsbewegungen belegt die stabilisierende Wirkung des nachgeschichtlichen Selbstverständnisses sogar über eine solche Veränderung hinaus. Auch für die neuen Bewegungen zur Seenotrettung zeichnet sich kein Bruch mit der moralischen Kultur der Humanitarismen im Allgemeinen ab.³²

Das Prinzip der retrograden, nachgeschichtlichen Teleologie ist keineswegs ein Privileg der Geschichte der Humanitarismen. Es findet sich in zahlreichen anderen Geschichtsdiskursen, oftmals etwa dort, wo vom Antikenbezug die Rede ist, aber auch in vielen Technikgeschichten, wo die *areté* eines bestimmten technischen Zustands als besonders ausgezeichnet gilt. Solche Verhältnisse können sogar in bildliche Darstellungen münden. Nennen ließe sich etwa William Turners berühmtes Gemälde der *Temeraire* (1838, London, National Gallery), eines Schlachtschiffs aus der Zeit der Napoleonischen Kriege, das von einem schwärzlichen, unförmigen, von einer Rauchfahne begleiteten Dampfschlepper, der Farblichkeit nach die Evokation einer traditionellen Ikonographie der Hölle, zum Abwracken gezogen wird (Turners Bildtitel

30 Vgl. Henning Trüper: »Save Their Souls: Historical Teleology Goes to Sea in Nineteenth-century Europe«, in: ders./Dipesh Chakrabarty/Sanjay Subrahmanyam (Hg.): *Historical Teleologies in the Modern World*, London 2015, S. 117–141.

31 Vgl. Itamar Mann: *Humanity at Sea: Maritime Migration and the Foundations of International Law*, Cambridge 2016.

32 Ich habe ausführlicher dazu Stellung genommen in Henning Trüper: »Seenotrettung«, in: Christopher Möllmann/Anna Pollmann (Hg.): *Schlüsselbegriffe gesellschaftlichen Zusammenhalts*, Göttingen 2025.

zufolge).³³ So deutlich ist hier der Kontrast zwischen den Epochen, dass kaum eine Beschreibung des Bildes daran vorbeigegangen zu sein scheint. In dieser dominanten Deutung handelt es sich um einen Kontrast in der epochalen *areté*, die der *Temeraire* zukommt, dem namenlosen Schleppschiff hingegen nicht mehr.³⁴ Eine analoge Bewegung des moralischen Epochenbruchs hat sich in der Geschichte des Schiffbaus mehrfach wiederholt. Auch der Bau stählerner Dampfschiffe erlebte eine Epoche der *areté*, etwa in den großen Passagierdampfern des frühen 20. Jahrhunderts, die im Vergleich mit den obszön wirkenden Kolossen der heutigen Kreuzfahrtschiffahrt oder auch den monströsen Luxusyachten der ›Superreichen‹ augenfällig wird. So steht hinter der ästhetischen Wertung bereits eine moralische. Oder genauer: Moral und Ästhetik bilden eine Kippfigur der Epochalität.

Selbst für einzelne Schiffe lässt sich ein solches Muster nachweisen, wenn man etwa Farley Mowats Schiffsbiographie des dampfgetriebenen kanadischen Bergungsschleppers *Foundation Franklin* – seinerzeit ein überaus erfolgreiches Sachbuch – betrachtet. Das ursprünglich in Großbritannien erbaute Schiff, das von 1930 bis 1948 in kanadischen Diensten zur Hochseeburgung eingesetzt wurde, unternahm zahlreiche schwierige Aufträge. Als es nach dem Zweiten Weltkrieg durch ein dieselgetriebenes, daher weniger personalaufwändiges Schiff von größerer Reichweite ersetzt wurde, endete eine nach Maßgabe der Erzählung Mowats heroische Periode der kanadischen Bergungsarbeit zur See.³⁵ Durchaus denkbar, dass es sich zunächst einfach um ein verkaufssteigerndes Erzählmuster handelt, wie man ›aus großer Zeit‹ berichtet – aber zugleich eben um ein Muster der moralischen Sprache, das zum Rückbezug auf die erzählte Epoche der *areté* verpflichtet, und sei es nur in der Erinnerung.

Zugleich zeigt das Beispiel aber auch, wie stark zuletzt die Personalisierungstendenz in diesem Muster der Periodisierung wirksam ist. Während in der britischen Seenotrettung Hillary als *Verkörperung* des humanitären Bruchs figuriert, übernehmen bei Mowat und auch sonst oft in der Seefahrtsgeschichte anthropomorphisierte Schiffe eine solche Rolle. Die in der Moralphilosophie traditionelle Übersetzung von *areté* mit lateinisch *virtus* und deutsch ›Tugend‹ weist auf die Grundlage dieser Tendenz hin, das Fortwirken der Vorstellung von der Person und ihren Dispositionen zum Guten als Hauptgegenstand des moralischen Urteils. Auch die Vorstellung von der epochalen *areté* fügt sich damit in das Wechselspiel von exo- und esoterischen moralischen Sprachspielen, denn die Personalisierung verdeckt eben, dass auch die glückliche Situation zur Trägerschaft der moralischen Epoche ermächtigt und damit die herrschaftslose Epoche konstituiert wird. Die Personalisierungstendenz, die sich mit dem

33 Der vollständige Bildtitel lautet *The Fighting ›Temeraire‹ tugged to her last Berth to be broken up*. Zu den Komplikationen der zeitgenössischen Rezeption vgl. Richard L. Stein: »Remember the Téméraire«, in: *Representations* 11 (1985), S. 165–200.

34 Vgl. Peter Fritzsche: *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History*, Cambridge, Mass. 2004; Tobias Becker: *Yesterday: A New History of Nostalgia*, Cambridge, Mass. 2023.

35 Farley Mowat: *The Grey Seas Under: The Perilous Rescue Missions of a North Atlantic Salvage Tug*, Guilford 1958.

Begriff der *areté* und seinen Folgebegriffen seit der Antike verknüpft, hat eine Türöffnerfunktion für den exoterischen Diskurs der Tugend, der über den esoterischen Diskurs des moralischen Dusels und der Situationalität gelegt wird. Deswegen sieht der Heroismus, der die Seenotrettungsbewegung weit mehr noch als viele andere humanitäre Bewegungen prägt, auf den ersten Blick aus wie eine Überhöhung des moralischen Subjekts als Souverän einer kaum, aber dann eben doch zu bewältigenden Notsituation. Doch dieser Eindruck täuscht. Die ostentative Bescheidenheit, die mit diesem Heroismus stets einhergegangen ist, sollte nicht einfach als bloße apologetische Rhetorik missverstanden werden, sondern sie ist der Hinweis auf das Unausgesprochene und Verborgene in der Moral.

VI. Verschwörungen zum Guten

Nach dem überraschenden Erfolg des Pamphlets zur Seenotrettung, seiner ersten publizistischen Betätigung, veröffentlichte Hillary in rascher Folge eine Serie von Flugschriften, die sich so disparaten Fragen wie der Irlandpolitik, dem Dampfrettungsboot, der architektonischen Verschönerung Londons, der Errichtung eines künstlichen Hafens für die Isle of Man oder der Frage der britischen Seemacht zuwandten. Gemeinsam ist diesen Stellungnahmen der Appell an das kollektive bürgerschaftliche und staatliche Engagement zur Verbesserung reformwürdiger Zustände. Auf der Isle of Man geriet Hillary in politischen Gegensatz zur besseren Gesellschaft der Landbesitzer, in die er eingeheiratet hatte, als er die Anliegen der im englischen Parlament 1832 von der Whig-Mehrheit beschlossenen Verfassungsreform auch für die Isle of Man unterstützte. Beim Bankrott einer Bergbauunternehmung auf der Insel, in die er investiert hatte, verlor er erneut sein Vermögen, und seine Gläubiger, ebenjene Landbesitzer, entzogen ihm sukzessive sämtlichen noch vorhandenen Besitz. Als Bankrotteur wurde ihm in seinen letzten Jahren die Isle of Man, auf die er geflohen war, um dem Schuldturm zu entgehen, ihrerseits zum Gefängnis.³⁶

In dieser Lage wandte sich Hillary noch einmal einer neuen moralischen Bewegung zu, dem in jenen Jahren unternommenen Versuch einer Neubegründung des Malteserordens in Großbritannien. Der ursprünglich um ein Hospital in Jerusalem organisierte Kreuzritterorden, der nach der Flucht aus Jerusalem auf verschiedenen Mittelmeerinseln, dann ab 1530 auf Malta als Souverän fungiert hatte, war in den meisten protestantischen Ländern mit der Reformation verschwunden. Malta war 1798 von Napoleon kampflos eingenommen worden, und die Ordensritter waren ins Exil gegangen. Die Briten hatten die Insel 1800 erobert und 1802 zwar eine Rückgabe an den Orden zugesichert, sich jedoch nicht daran gehalten. Der Orden begann einen langsamen Prozess der Umformung in eine humanitäre Organisation, wobei er als kirchen- und völkerrechtliche Kuriosität seinen Status als souveräner Staat beibehielt. Hillary korrespondierte in dieser Zeit ausführlich mit dem Vorsteher des britischen

36 Vgl. Gleeson: *Lifeboat Baronet* (Anm. 26), S. 154-177.

Ordens, Richard Broun.³⁷ Und noch ein weiteres Mal trat er als Pamphletist auf, nämlich mit einem Plädoyer, dass Großbritannien Palästina erobern möge, um es den Malteserrittern zur Verwaltung zu übergeben. Nur durch die neutrale Administration des Ordens sei zu gewährleisten, dass eine gemeinsame Staatlichkeit von Muslimen und Juden im Heiligen Land entstehen könne, und eine solche Staatlichkeit sei Voraussetzung für eine Einwanderung von Juden aus Europa nach Palästina in größerer Zahl.³⁸ Dieses nach dem relativen Realismus des Seenotrettungspamphlets zum Mindesten outriert wirkende Projekt fügt sich tatsächlich in einen Kontext des sogenannten christlichen Zionismus ein, der in den 1830er und -40er Jahren im protestantischen Europa Verbreitung fand.³⁹ Allerdings war in dieser Bewegung sonst nirgends von den Maltesern und ihrer wiederherzustellenden Staatlichkeit die Rede.

Die Quelle der Souveränität kann in Hillarys Pamphlet, dies ist ganz altertümlich gedacht, nur ein anderer Souverän sein, in diesem Fall der britische. Die kolonialistische und auch auf Siedlung abzielende Ausrichtung des Pamphlets weist ferner auf einen unkritischen Anschluss an imperialistisches Denken hin, der auch in anderen Stellungnahmen Hillarys zu beobachten ist. Zugleich aber hat das Imperium stets moralische Ziele zu verfolgen, bei denen es vor allem um den moralischen Glanz Großbritanniens in der Welt geht. In den 1840er Jahren ist die langwierige Geschichte der abolitionistischen Bewegung in Großbritannien, die auch eine der frühesten Formen der militärischen humanitären Intervention hervorgebracht hatte, nämlich den Einsatz der Marine gegen den Sklavenhandel seit 1807, bereits weitgehend an ihr Ende gekommen. Der legislative Erfolg von 1833, die Abschaffung der Sklaverei im Britischen Empire, definiert sowohl die Nation als auch ihr Kolonialreich als Vehikel der humanitär-moralischen Mission. Die Öffentlichkeit, an die sich Hillarys Palästina-Pamphlet richtet, wird aber, anders als bei der Seenotrettung, in die geplante Unternehmung nicht mit eingebunden. Gefordert wird ein reines Regierungshandeln, das der elitären, im Verborgenen operierenden Organisation der Malteserritter zugekommen soll. Es ist diese Organisation, durch die die moralische *areté* des britischen Imperiums verwirklicht werden soll. Eine soziale Bewegung ist in diesem Fall unnötig, da ja die moralische Mission des Staatswesens bereits fest etabliert ist. Dass bei Hillary nun aber ausgerechnet der gescheiterte mittelalterliche Kreuzfahrerstaat als romantisierter epochaler Zielpunkt der Rückkehrbewegung eingesetzt wird, passt zu den mediävistischen Zeittendenzen ebenso wie zu den Frömmigkeitsbewegungen der Zeit, mit denen er allerdings sonst nicht erkennbar zu tun hatte.⁴⁰

37 Vgl. ebd., S. 164f.

38 Vgl. William Hillary: *Suggestions for the Christian Occupation of the Holy Land, as a Sovereign State, by the Order of St. John of Jerusalem*, London 1841.

39 Vgl. Robert O. Smith: *More Desired than Our Own Salvation: The Roots of Christian Zionism*, Oxford 2013; Andrew Crome: *Christian Zionism and English National Identity, 1600-1850*, Cham 2018.

40 Vgl. Boyd Hilton: *The Age of Atonement: The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795-1865*, Oxford 1988.

Sämtliche Pamphlete Hillarys weisen eine rhetorische Prägung auf, die das elegante und gemäßigte Sprechen bei Hofe und die Eingabe an den König zum Paradigma der öffentlichen Rede erhebt. So auch das Palästina-Pamphlet. Die Vorstellung von Öffentlichkeit ist insofern zumindest in Teilen noch geprägt vom Hof als einer abgeschlossenen, vor der Einsichtnahme aller verborgenen Sphäre des Staatshandelns. Doch zugleich ist das Pamphlet eine Kommunikationsform der technischen Reproduktion. Es entsteht eine Spannung, ein Wechselspiel zwischen der neuen Öffentlichkeit massenhaft zirkulierender Druckmedien und der arkanen Öffentlichkeit des Hofes. In Hillarys Palästina-Pamphlet – das sogar eine zweite Auflage erlebte – kippt allerdings die Balance unzweifelhaft auf die Seite des Arkanums, weil die Handlungsmacht, die das Gute bewirken soll, eine verborgene, elitäre, nichtöffentliche, nicht dem allgemeinen Beitritt offenstehende Organisation sein soll. Aber das Gute, um das es geht, entspricht exoterischen Maßstäben des Moralischen: Tugend, Gerechtigkeit, ausgezeichnete Individuen, die den Ruhm des Vaterlands in der Welt vermehren. Hier tritt also die exoterische moralische Sprache in die Sphäre des Geheimnisses ein.

Hillarys Engagement für die Malteserritter entspricht einem Muster, das zu dieser Zeit keineswegs mehr neu war, nämlich dem Muster einer Verschwörung zum Guten. Reinhart Koselleck hat in *Kritik und Krise* auf die wechselseitigen Bindungen zwischen Geheimnis und moralischer Kritik in der Aufklärungszeit hingewiesen, wenn auch in polemisch verzerrter Manier und ohne die moralgeschichtliche Bedeutung des Problems zu erfassen.⁴¹ Diese Bedeutung liegt, meine ich, gerade in der Reaktion auf das Entstehen des humanitären Bruchs. Dieser Bruch privilegiert die Kontingenz des Geschehens, die Situationsbindung, die Geschichtlichkeit und die Epoche als prägende Bestandteile einer neuen moralischen Sprache. Dadurch wird die moralische Esoterik mit größerem Gewicht versehen. Der Raum des bloß Impliziten, des Unsagbaren gewinnt in der humanitären Moral an Bedeutung. Auch andere moralische Sprachspiele reagieren darauf mit einem teilweisen Rückzug ins Verborgene. Als literarisches Motiv findet man diesen Rückzug ausgestellt etwa in Goethes *Wilhelm Meister*, wo die Geschicke des Protagonisten von der Geheimgesellschaft der ›Freunde‹ mitgelenkt werden, oder in Dickens' *Great Expectations*, wo ebenfalls das Motiv der geheimen Benevolenz zugunsten der Hauptfigur das erzählerische Rückgrat bildet. Auffällig ist jeweils, dass die Verschwörung bereits vor Beginn der erzählten Handlung besteht und auch über sie hinausreicht. Analog wäre ihr Verhältnis zur moralischen Epoche ebenfalls eines der längeren, durchgängigen und unabsehbaren Dauer.

41 Vgl. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959), Frankfurt a. M. 1973.

VII. Schluss

Die humanitäre moralische Sprache richtet sich keineswegs darauf aus, die exoterische moralische Sprache abzuschaffen oder zu unterdrücken; sie tritt eher als neues Arrangement einer schon vorher bestehenden Interdependenz auf. Dieses neue Arrangement richtet sich insbesondere auf die kulturelle Ordnung von Zeit, auf Temporalitäten. War in der älteren Tugendethik der exoterische Diskurs dafür verantwortlich, eine Epoche zu setzen – etwa die Epoche, die durch das Leben des tugendhaften großen Staatsmanns gestiftet wurde –, während im esoterischen moralischen Diskurs ein unterschiedsloses Fließen der Kontingenz vorherrschte, tritt nun der esoterische Diskurs in die Rolle des Epochenstifters ein, während der exoterische Diskurs sich in den undurchschaubaren Raum der Verschwörung verlagert. Der Effekt ist der, dass die doppelte Buchführung der historischen Zeiten nach Anni Domini und Herrscherjahren auf beiden Ebenen aus dem Zwang zum Dienst am Souverän gelöst wird. Der humanitäre Bruch operiert als Epochenzäsur der moralischen Fortüne, die Verschwörung zum Guten lässt den Helden im Schatten verschwinden. Damit können sich, wie in Hillarys Palästina-Projekt, durchaus sehr prononcierte Ansprüche an die Souveränität verbinden. Aber nicht die Souveränität ist das Bewegungsprinzip des moralischen Guten, sondern die Manipulation der Verhältnisse durch die Verschwörung.

Sowohl die Verschwörung als auch der humanitäre Bruch können sich in äußerst emphatische negative moralische Werte umkehren. Die Zeitfigur des ›Zivilisationsbruchs‹ oder auch die des ›Traumas‹ auf dieser, die maligne Verschwörung auf jener Seite reproduzieren dieselben Temporalitäten ohne Souverän, nur mit umgekehrten Wertzeichen. Aber auch diese Denkungsart ist nicht vorstellbar, ohne dass zuvor eine neue Verbindung der kulturellen Ordnungen der historischen Zeit mit denjenigen der moralischen Sprache entstanden ist. Diese Verbindung gehört dem 18. Jahrhundert an; der Humanitarismus ist eher ihr Symptom als ihre Ursache. Dennoch zeigt sich an einem Beispiel wie dem der Seenotrettung, wie weit gerade die Sprachspiele des moralisch Guten, die um die humanitären Einzelanliegen herum entstehen, in dieser Hinsicht tragen. Weder das Trauma noch die maligne Verschwörung sind hier von so weitreichender Bedeutung. Es wäre so gesehen voreilig, die historische Zeit und das Epochenbewusstsein der Moderne ausschließlich aus deren Kriminalgeschichte erklären zu wollen. Dass heute der Gewaltgeschichte besonders der Moderne in immer stärkerem Maß eine konstitutive Funktion für die Epochengliederung der historischen Zeit zugestanden wird, belegt tatsächlich das zunehmende Gewicht moralischer Epochenbildung insgesamt, nicht allein einer Epochenbildung auf Grundlage einer negativen moralischen Wertsetzung. Das privilegierte Verhältnis, das heute zwischen Gewalt und Geschichtlichkeit besteht, indem der Gewalt eine exemplarische Qualität für alles Historische zugebilligt wird, ist, scheint mir, eine Folge des Aufkommens eines moralischen Prinzips der Epochenbildung. Die Frage, ob hierbei dem moralisch Guten, etwa im Sinn humanitärer Bewegungen, sogar ein zeitlicher und kausaler Vorrang vor dem moralisch Schlechten zukomme, lässt sich nicht leicht beantworten; sie sei aber immerhin gestellt. Dass sich die Geschichtsschreibung von

dem komödiantischen Motiv, Dienerin zweier Herren zu sein, hat emanzipieren können, wäre jedenfalls einer modernen Geschichte der Moralkultur geschuldet.

Die Verbindungslinien, die sich anhand der Frage nach den Epochen zwischen Moral- und Geschichtsphilosophie abzeichnen, sind übrigens auch im Hinblick auf das Verständnis des Moralischen von Bedeutung. So ergibt sich aus dieser Konstellation auch eine spezifisch moderne Antwort auf die Frage: Warum moralisch sein? Im Hinblick auf die Entscheidungen größerer Kollektive nämlich beantwortet sich diese Frage auch so: Weil die Zeit ansonsten unterschiedslos verstreichen müsste, sofern sie sich nicht der Herrschaft von irgendwelchen Zeitmonarchen oder mehr oder weniger sublimierten Zeitgottheiten unterordnete. Allerdings entsteht aus der moralischen Verzeitlichung keine einfache Sukzession von Epochen mehr, sondern eher ein unkoordiniertes Nebeneinander von Epochenblasen, eine schaumartige historische Zeit, die aus einzelnen, wenig stabilen Komponenten besteht und proliferiert.

Vom Ende der Zeiten – epochale Perspektiven, epochale Erfahrungen: Chinesische Konfigurationen

BARBARA MITTLER¹

Thomas Maissen hat jüngst nach Brucherfahrungen gefragt und danach, inwiefern das durch Zeitgenossen richtig vorhergesehene Ende zur fundamentalen Kategorie der Geschichtsschreibung werden kann, »wenn man seine Gegenwart als Teil des historischen Wandels denken will, der über sie hinaus in eine unbekannte Zukunft führt.«² Er fragt, wo und wie diese Idee in der historiographischen Theorie und Methode greifbar zu machen wäre, und man könnte antworten: am ehesten wohl beim epochalen Ereignis.

Die Idee des Epochalen kann, wie bei Hu Shi 胡適 (1891-1962), dem ›Vater der chinesischen Renaissance‹, im Hier und Jetzt formuliert werden: Er schreibt in seinen 1933 auf Englisch gehaltenen Haskell Lectures, die unter dem Titel *The Chinese Renaissance* in Chicago publiziert wurden, über sich selbst als Zeuge einer Epochenwende: »I want my readers to understand that cultural changes of tremendous significance have taken place and are taking place in China [...]. Slowly, quietly, but unmistakably, the Chinese Renaissance is becoming a reality.«³ Häufig wird die Idee des Epochalen allerdings erst im Nachhinein formuliert: Entsprechend spricht Zoltán B. Simon, wie auch Bernard Stiegler, vom epochalen Ereignis als zukünftig, im Werden begriffen,⁴ als »an emerging [emergent?!] category of a new kind of historical thought«, das erst, wenn denn einmal als epochal etabliert, all das, was passiert ist, verwandelt in eine Art »hyper-historical event [which then] [...] brings about a ›new reality‹ and thereby [...] separates two worlds« (also die alte am Ende und die neue am Anfang). Er unterstreicht hier, recht konventionell, die Fähigkeit eines solchen epochalen Ereignisses, das als neue Logik und Grammatik der Weltgestaltung wirkt, »to signal the most momentous transformative changes«, auch solche, die »extend be-

1 Sehr herzlich danken möchte ich für die vielen spannenden Quellenfunde meinem Schüler Wu I-Wei und für die anregenden kritischen Nachfragen den beiden Herausgebern Barbara Picht und Henning Trüper sowie den Mitgliedern des Verbundkollegs »Worldmaking from a Global Perspective: A Dialogue with China«, hier vor allem Ryanne Flock und Matthias Schumann.

2 Die Frage, die dieser Aufsatz stellt, geht zurück auf die Tagung »Das Ende in der Geschichte« und ist inspiriert von Thomas Maissen: »Tagungsskizze zu ›Das Ende in der Geschichte – Epoche, Friede, Fortschritt‹«, Konferenz am Deutschen Historischen Institut in Paris, 05.-07.07.2023 (unveröff.). Letzterem sei sehr herzlich gedankt für die Anregung, Epoche einmal von vorne, also vom richtig vorausgesagten Ende her, zu denken.

3 Hu Shih: »Preface«, in: ders.: *The Chinese Renaissance* 中国的文艺复兴, Chicago 1934, S. ix f., hier S. ix.

4 Vgl. Bernard Stiegler: *The Age of Disruption: Technology and Madness in Computational Capitalism*, Cambridge 2019.

yond the limits of human experience [...] both in the world of human affairs and in the more-than-human world of the human-technology-nature entanglement«. ⁵ Hier trifft seine Vorstellung vom Epochalen auf das, was in der griechischen Philosophie *epoché* hieß, was Bernard Stiegler als ein Moment des »Stillstands«, eine »Unterbrechung«, die »Aussetzung des Urteils«, einen »Zustand des Zweifels« und der »Veränderung des Blicks« interpretiert, der dann, als eine partikulare »Zeitspanne, eine Ära« begründet, epochal wirkt. ⁶ All das ist aber von hinten gedacht. Postfaktisch, historiographisch, mit Zeitenabstand, *nach* dem Ereignis. Es wird dem Ereignis, posthum sozusagen, das Epochale zugeschrieben. ⁷ Was aber, wenn man andersherum, vom vorhergesehenen Ende her, *prae factum* also, das Epochale denkt? Kann man Epochales vorhersagen? Das Ende, zwei Welten, Transformationen von vorne denken? Wie? Und wenn Zeitzeugen dieses antizipierte Ende von vertrauten Strukturen, in denen sie aufgewachsen sind, beschreiben, welche Theorien, Prophezeiungen oder (Himmels-)Zeichen, Analogien oder historischen Parallelen werden herangezogen, um solche Ankündigungen als plausibel zu vermitteln? Welche ihrer Kriterien und Hypothesen erwiesen sich als zielführend, welche nicht, wenn ein Ende (erfolgreich!) vorhergesagt wird? Und wenn umfassende Vorhersagen verkündet (wahr!) werden: Was genau geht tatsächlich zu Ende; und was bleibt? Birgt das prophezeite Ende z. B. einer ungerechten politischen Ordnung Hoffnung auf eine bessere Zukunft und ist es damit Teil einer epochalen Fortschrittserzählung oder eher einer dynastischen Idealbildung – nur der gute Herrscher hatte das Mandat des Himmels, das er aber auch verlieren konnte? Oder folgt dieses Ende eben (wie auch in dynastischen Zyklen) auf eine Phase der Dekadenz, deren Auswüchse über längere Zeit hinweg zunehmen und sich im Unausweichlichen bündeln, einem Ende, aus dem keine Erneuerung hervorgeht? Und inwieweit sind all diese Dinge, die jeweils auf partikuläre kulturelle Vorstellungen vom Ende und vom Verlauf der Geschichte zurückgehen, globaler, allgemeiner fassbar, ja lässt sich das *richtig vorhergesehene Ende* als Element epochaler Globalgeschichtsschreibung etablieren?

5 Zoltán Boldizsár Simon: *The Epochal Event: Transformations in the Entangled Human, Technological, and Natural Worlds*, Cham 2020, S. 114.

6 Stiegler: *The Age of Disruption* (Anm. 4), S. 12.

7 Stiegler macht dieses Moment der Post-Reflexion, die das Epochale erst schafft, sehr deutlich. Er spricht von zwei Stadien des Epochalen: »[A]n epoch always occurs through a doubly epochal redoubling: double because it always occurs in two stages – on the one hand, the technological epokhē; on the other hand, the epokhē of knowledge as forms of life and thought, that is, the constitution of a new transindividuation (characteristic of a particular time and place); redoubling because, starting from the already there forms of technics and time that are constituted as this or that established epoch, a new technical reality and a new historical reality (or, more precisely, historial – geschichtlich) redoubles and through that relegates to the past that which has engendered it, which seems, therefore, precisely to be the past; epokhal because it is only as an interruption inaugurating a recommencement and a new current present that this double redoubling occurs, eventually by firmly establishing itself as what we call, precisely, an epoch.« (Stiegler: *The Age of Disruption* [Anm. 4], S. 14 f.)

In diesem Aufsatz wird der Versuch gemacht, subjektive End-Erwartungen von Zeitgenossen in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken und zu fragen, ob sich hier, in Momenten erfahrener Brüche, Hinweise auf eine (globale?) Kulturtechnik der Epochenbildung einerseits und deren Funktion für die Gegenwartsdiagnostik andererseits finden lassen. Ein von Zeitgenossen richtig vorhergesagtes Ende kann unterschiedliche Morphologien haben, die nicht alle notwendigerweise epochal, also »hyperhistorisch« oder im »doubly epokhal redoubling«⁸ wirken, wie Simon oder Stiegler es jeweils beschreiben. Epochal ist ein Ende in diesem Sinne, wenn es bestehende Modelle von Geschichtsschreibung und dem Verständnis von Welt erneuert und somit wichtige Transformationsprozesse markiert, die globale Resonanz finden und also jenseits des eigenen lokalen, zeitlichen, kulturellen Kontextes zu wirken beginnen.

Die immer richtige Voraussage des wohl sichersten Endes jeden menschlichen Lebens und Erlebens, des Todes – kompletter Stillstand –, in dessen Angesicht sich, je nach Religion und Interesse, sehr unterschiedliche fatalistische Bewältigungsstrategien beobachten lassen, markiert einen solchen epochalen Moment eben gerade nicht – der Tod mag ein persönliches Brucherlebnis bedeuten, markiert aber nur in besonderen Fällen die Formation neuer Welten mit globaler Resonanz. Das ebenfalls richtig vorhergesehene, aber schlussendlich stille, unauffällige Ende einer Pandemie, die langsame graduelle Rückführung vom Ausnahmezustand zur Normalität, erscheint, das haben zuletzt die Erfahrungen mit Covid-19 gezeigt, ebenso wenig epochal, wenn auch durchaus global resonant, wohl weil der Wunsch nach Wiederkehr des Verlorenen, des Status quo ante – und eben gerade nicht die Schaffung einer wirklich neuen Welt – hier eine entscheidende Rolle spielt.

Als die Flugzeuge und Autos stillstanden, die Luxushotels geschlossen wurden, die Füchse und die Vögel auch in den Städten wieder sichtbar wurden, entstanden viele Szenarien für eine andere Welt danach. Die Pandemieerfahrung selbst mag zunächst epochal angemutet haben, auch wenn ihr Ende nicht richtig vorhersehbar war. Doch der dringend herbeigesehnte und dann doch oft unbemerkte Übergang in die Normalität, der Pandemieerfahrungen gemein ist – wenn die Krankheiten schließlich doch (endlich) endemisch werden –, widersetzt sich den Lernprozessen, die aus anderen vorauszusagenden End-Erfahrungen gezogen werden können, und das umso mehr, da nach diesem (für viele zunächst wie epochal erfahrenen) Bruch eben doch kein neues Zeitalter angebrochen, keine Veränderung des Blicks, keine neue Wirklichkeit entstanden ist, nicht einmal in China, wo – nicht ganz unvorhergesehen – die Proteste gegen die Null-Covid-Politik, die Ende November begannen, bereits am 7. Dezember 2022 dazu führten, dass das Land von einem Tag auf den anderen das Ende der extrem restriktiven Maßnahmen, die fast drei Jahre gegolten hatten, erklärte: keine Zwangsquarantäne und Isolation, keine Massentests, keine Kontaktnachverfolgung mehr. Ein epochales Ereignis? Eines, das vorhergesehen werden konnte oder wurde?

8 Stiegler: *The Age of Disruption* (Anm. 4), S. 14.

Zwar kann man im Nachhinein erklären, warum die stillen Proteste mit leeren weißen Blättern den rigiden Null-Covid-Regeln so plötzlich ein Ende setzten: Sie riefen eine jahrhundertealte Protestkultur auf, die auf der Idee des Mandats des Himmels, das auch entzogen werden kann, beruhte, einer Idee, die chinesische Regierungen nur allzu gut kannten.⁹ Dennoch war der epochenverdächtige Ausgang der Proteste, wie so vieles in der Volksrepublik China, nicht sicher vorhersehbar und vor allem nicht nachhaltig. Für einige Monate grassierte die Krankheit im ganzen Land, bis Chinas Staatspräsident Xi Jinping 习近平 (* 1953) am 16. Februar 2023 offiziell den Sieg über die Pandemie erklärte. Doch nach diesem (für viele zunächst als epochal erfahrenen) Bruchmoment, diesem sicher als »transformative change« empfundenen Richtungswechsel, brach kein neues Zeitalter an, entstand keine neue Wirklichkeit; im Gegenteil, Repressionen nahmen weiter zu.

Die geschichtstheoretische und methodische Bedeutung dieses richtig vorausgesehenen Endes ohne wirkliches Ende lässt sich also nicht direkt mit und in Vorstellungen von Herrschaft übertragen. Epochal im Sinne der Schaffung einer neuen Herrschaftsordnung wirkte die Pandemie in den wenigsten Ländern, wo sie leise zu Ende ging; nicht einmal in China war dies der Fall, wo die Weiße-Blätter-Proteste die Null-Covid-Regeln zu Fall brachten, aber eben nicht den dafür verantwortlichen Xi Jinping.¹⁰

Können richtig vorhergesagte Revolutionen – politische Umwälzungen, die tatsächlich neue Machtkonstellationen, neue Weltordnungen mit globalem Widerhall schaffen – epochal im Sinne des »Hyperhistorischen« oder »Epochalen« werden? Und wie und wann? Historische Akteure, die solche Epochenwenden und den dazugehörigen Epochenwandel miterleben und beschreiben, nutzen rhetorische Modelle, die sowohl aus der Vergangenheit stammen als auch in die prophezeite Zukunft reichen. Warum und wie diese dann aber epochal wirken und was wir daraus für unser Verständnis von geschichtlicher Kontingenz und für unsere Gegenwartsdiagnostik lernen können, soll hier untersucht werden. Der Blick richtet sich dabei zunächst auf China, um von dort schließlich globalhistorische Fragen der Epochenschreibung aus einem einmal etwas anderen Winkel zu betrachten.

9 Barbara Mittler: »Do you hear the People Sing?« Gedanken zu chinesischen Öffentlichkeiten – und ihren Gegnern: Von der Macht der Musik«, in: Christoph Flamm (Hg.), unter Mitarbeit von Rouven Senghaas/Anna Wirz: *Ost-West-Kontakte. Festschrift für Dorothea Redepenning zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 2024, S. 283–296. Mehr auch zu den Weißen Blättern in Barbara Mittler: *Do You Hear the People Sing? Cultures of Resilience and Protest in the Sinophone World* (Manuskript in Vorbereitung).

10 Vgl. Barbara Mittler: »Do you hear the People Sing? The Power of Silence, the Classic of Songs and Traditions of Protest in China«, Vortrag in der Reihe »Sinophone Classicism«, Bad Homburg, 21.06.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=rikdqhxBYiI> (aufgerufen am 06.08.2024).

I. Epochale Perspektiven: Ende als Anfang

For Beijing, [...] the purpose of politics is to serve the nationalist project of comprehensively modernizing and developing China. It is about time we paid attention to the ideas and institutional processes that drive this effort. *We need an »ends-based« research program on China [...]*.¹¹

Chinesische politische Theorie (und Praxis) bedient sich der Kulturtechnik des Epochalen und nimmt nicht selten (utilitaristisch) das Ende vorweg: Als Xi Jinping zu Beginn seiner zweiten Regierungsperiode, im Oktober 2017 beim 19. Parteikongress, das Ende der alten Welt und (s)ein ›Neues Zeitalter‹ *xin shidai* 新時代 verkündet, greift er mit seiner epochalen Ankündigung bewusst auf Altbekanntes zurück: Als es etwa am 28. Juli 1976 in Tangshan in der Provinz Hebei im Nordosten Chinas bebte, war das ein klares Indiz für das Ende einer Epoche. Mit 650.000 Todesopfern sollte es zu einem der verheerendsten Erdbeben des 20. Jahrhunderts werden. Der Berg rutscht, das heißt in China so viel wie: Der Kaiser stirbt. Und in der Tat geschah das dann auch, nur wenige Wochen später: Am 9. September 1976 ist Chinas ›Großer Vorsitzender‹ Mao Zedong 毛澤東 (1893-1976) tot – das Ende einer Ära, das vielfach erinnert wird: epochal! Es scheint ein jeder und eine jede zu wissen, was er oder sie in diesem Moment am Nachmittag des 9. September 1976 gerade tat, als die Nachricht über die überall im Lande aufgestellten Lautsprecher im Radio übertragen wurde. Die als epochal erlebte Brucherfahrung schlägt sich in unzähligen persönlichen Berichten nieder, die u. a. in einem aufwendig produzierten offiziellen Erinnerungsfilm über Mao aufgenommen werden,¹² um, über die Jahrzehnte weiter *ad nauseam* wiederholt, schließlich, 2006, bei Mo Yan 莫言 (* 1955) in seinem satirisch-ironischen Roman *Überdruss* (*Shengsi pilao* 生死疲勞) sogar in den Erinnerungen eines (entsetzten) Schweins wieder aufzuscheinen.¹³

Chinesische dynastische Geschichtsschreibung macht dieses epochale Moment – den Tod des Herrschers – also vorhersehbar: Schlechtes Wetter und Naturkatastrophen sind klare Indikatoren für das Ende einer (politischen) Epoche, und dieser Glaube hält sich offensichtlich auch nach Abschaffung des Kaiserhauses. Das heranahende Ende der Ära Mao, das Ende seines politischen Mandats war denn auch be-

11 Daniel Tobin: »How Xi Jinping's ›New Era‹ Should Have Ended U.S. Debate on Beijing's Ambitions«, *Center for Strategic and International Studies (CSIS)*, Mai 2020, <http://www.jstor.org/stable/resrep24771> (aufgerufen am 06.08.2024), S. 6, Hvh. B.M. Hier geht es um die Idee, die Analyse chinesischen politischen Handelns von den »ends« zum besseren Verständnis der »means«, mit denen sie betrieben wird, anzugehen.

12 *Eternal Glory for the Great Leader and Teacher Chairman Mao Zedong*, Produktion: Chinese Central Studio of News Reels Production, verfügbar auf <http://www.youtube.com/watch?v=raZmROeAoro> (aufgerufen am 06.08.2024). Dieser Film wird ausführlich diskutiert in Barbara Mittler: *The Art of Reading Mao – The Making of a Global Icon* (Manuskript in Vorbereitung).

13 Mo Yan 莫言: *Shengsi pilao* 生死疲勞, Hangzhou 2017; auf Deutsch: Mo Yan: *Der Überdruss*, übers. von Martina Hasse, Zürich 2012.

reits von vielen, ganz unterschiedlichen historischen Akteuren richtig vorhergesehen worden (in China eher hinter vorgehaltener Hand, in ausländischen Dokumenten sehr deutlich, dort wird manifest, dass man sich schon mehrfach gefragt hatte, ob er nicht schon länger tot sein müsste, war doch das letzte Foto am 29. Mai 1976 zirkuliert, und schon da sah Mao nicht gerade gut aus).¹⁴

Dieses richtig vorhergesagte Ende – und seine epochale Dimension – und die berechnende Nutzung (als *self-fulfilling prophecy*) von solchen End-Motiven etwa in der Rhetorik von Xi Jinping wirft erneut die Frage auf, ob wir, wie Thomas Maissen fordert, nicht einmal darüber nachdenken sollten, was es bedeuten kann, geschichtstheoretisch und methodisch vom *richtig vorausgesagten* Ende her *Epoche* zu denken? Was können wir lernen von solchen im Voraus bereits projizierten ›Enden‹, die dann tatsächlich eintreten, von also zu Recht teleologisch auf einen Bruch hin ausgerichteten Vor-Deutungen bestimmter potentiell epochaler Momente? Wenn wir die subjektiven Erwartungshorizonte und End-Erfahrungen von Zeitgenossen in den Mittelpunkt stellen, wenn wir fokussieren auf historische Gegenwarts- und namentlich Krisenanalysen, die in – wie sich dann jeweils später zeigt – objektiven Umbruchsituationen tatsächlich das Ende von vertrauten Verhältnissen und Denkmustern vorhergesagt haben, können wir dann die in diesem Band gestellte Frage nach der »Kulturtechnik der Epochenbildung« einerseits und der Funktion von eben dieser für die Gegenwartsdiagnostik andererseits (neu) beantworten? In welcher Hinsicht sind gerade solche richtig vorhergesehenen End-Momente epochal und welchen Einfluss zeitigen sie?

Maissen fragt: »Inwieweit kann ›das Ende‹ als grundlegende Kategorie mithelfen, wenn man die eigene Gegenwart als Teil des historischen Wandels begreifen will, der über sie hinweggehen und in eine unbekannte Zukunft führen wird? Wo und wie wird diese Problematik in der historiographischen Theorie und Methode greifbar?«¹⁵ Bedingt das Ende mit »beanspruchter prognostischer Kraft auch für die eigene Gegenwart« als sich bestätigende Vorhersagefigur Epochales? In welchem Verhältnis steht der korrekt vorhergesagte Bruch als Figur temporaler Dominanz zur jeweiligen Geschichte des politischen Denkens, aus dem sich doch die Vorstellungen von »Herr-

14 Der letzte ausländische Regierungschef, der Mao sah, der pakistanische Premierminister Zulfikar Ali Bhutto, bemerkte allerdings am 29. Mai 1976 bei ihrem Zusammentreffen, dass Mao zwar eine schwere Erkältung hatte und gebrechlich war, aber dass er »was very quick on the uptake and grasped everything«. In manchen chinesischen Kreisen, in denen man instinktiv Maos (institutionelle) Unsterblichkeit annahm, herrschte allerdings Fassungslosigkeit: »When his death was announced, on the radio at 4pm on September 9th, 1976, some 16 hours after he had actually died, in a 24-minute-announcement, which only after almost 3.38 minutes finally actually gets to the point of saying that the Central Committee of the Communist Party of China, the Standing Committee of the National People's Congress of the People's Republic of China and the Military Commission of the Central Committee of the Communist Party of China all announce with grief that ›Chairman Mao Zedong, great beloved leader of all nationalists, great teacher of the international proletariat, Chairman of Central Committee, etc. etc. ... has passed away‹, people were taken quite completely by surprise.« (Zit. nach Mittler: *The Art of Reading Mao* [Anm. 12], Kap. 4)

15 Die Zitate hier und später im Text stammen aus Maissen: »Tagungsskizze« (Anm. 2).

schaft«, die auf die Zeit übertragen werden, ableiten müssen? Ist ein so richtig vorhergesagtes Ende immer epochal? Oder gibt es auch andere Konfigurationen desselben? Was bedeutet es, wenn wir an Xi Jinping und sein 2017 verkündetes ›Neues Zeitalter‹ denken, das viel mit dem in China immer noch vorherrschenden Glauben an die potentielle Macht des Diskurses um das Mandat des Himmels zu tun hat? Zwar haben chinesische Politiker seit Mao betont, dass Demokratie der Weg aus dem Teufelskreis der Theorie der dynastischen Zyklen 週期論 *zhouqilun* sei, und doch kommen beide immer wieder darauf zurück, auch aus Furcht vor der in dieser Theorie und Vorstellung ja immer impliziten Stimme des Volkes (Xis sehr direkte Reaktion auf die Null-Covid-Proteste spricht da Bände).¹⁶ Der Utilitarismus eines solchen Epochenverständnisses erklärt, warum Daniel Tobin in seiner Interpretation der Rede Xi Jinpings vom ›Neuen Zeitalter‹ argumentiert: »*We need an ›ends-based‹ research program on China that studies how Beijing conceives of great power competition in multiple domains, unpacks the theories, targets, and strategies it is adopting, and then evaluates their progress and prospects*«. ¹⁷ Er begründet das eben damit, dass das von Xi angekündigte Ende auf bestimmte soziokulturelle Muster aufbaut, die man kennen muss, um Xis gegenwärtiges Handeln einschätzen zu können.

Ich will hier versuchen, mich den oben gestellten Fragen nach dem Epochalen im richtig vorhergesagten Ende zunächst aus chinesischer Perspektive zu stellen, um so darüber nachzudenken, ob und wie Bruch- und End-Erfahrungen als Figuren der Wiederkehr und Elemente einer *History-in-common* (oder »geteilter Geschichte«)¹⁸ methodisch-theoretisch fassbar sind und was wir gewinnen, wenn wir vom (richtig vorhergesagten) Ende aus (geteilte/Welt-)Geschichte denken. Kern meiner Diskussion ist ein Diskurs in kritischen Bildern – chinesischen Karikaturen –, die jeweils ein Ende in der Geschichte voraussagen, das dann auch prompt kommt und epochal wirkt. Es sind kritische Bilder, die in der aufblühenden Presse des späten 19. Jahrhunderts erscheinen,¹⁹ in dem Moment, in dem ein neu gewonnenes lineares Fortschrittsmodell die zyklische Denkweise in der chinesischen Geschichte beendet – oder jedenfalls scheint es zunächst so.

16 Vgl. Geremie Barmé: »Lamenting«, *China Heritage*, <http://chinaheritage.net/journal/the-heart-of-the-one-grows-ever-more-arrogant-and-proud/> (aufgerufen am 06.08.2024).

17 Tobin: »Xi Jinping's ›New Era‹« (Anm. 11), S. 6 (Hvh. B. M.).

18 Diese Idee wurde entwickelt in Thomas Maissen/Barbara Mittler: *Why China did not have a Renaissance – and why that matters. An interdisciplinary Dialogue*, Berlin 2018. Für eine ausführliche Diskussion des Begriffs vgl. ebd., S. 11–24. Der Begriff *History-in-common* lehnt sich an die Wortprägung »modernity in common« der Japanologin Carol Gluck an; vgl. Carol Gluck: »Modernity in Common: Japan and World History«, in: *Internationalizing Japan Studies: Dialogues, Interactions, Dynamics*, hg. vom Institute of Japan Studies, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo 2017, S. 26–38.

19 Siehe hierzu zusammenfassend die Aufsätze in Rudolf G. Wagner (Hg.): *Joining the Global Public: Word, Image, and City in Early Chinese Newspapers, 1870–1910*, Albany, N. Y. 2007.

II. Fortschritt am Ende? Ende als Fortschritt?

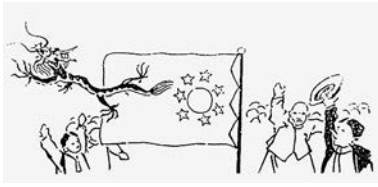


Abb. 1: Minlibao 民立報 (Zeitung des etablierten [stehenden] Bürgers), 1911

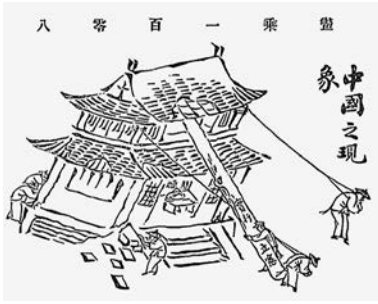


Abb. 2: »Chinas aktueller Zustand« 中國之現象, in: Shen Zhou Ribao 神州日報 (Heiliges-Land-Tageszeitung), 28.10.1907

Das offizielle Ende der chinesischen zyklischen dynastischen Geschichtsschreibung beginnt mit der Revolution von 1911, datiert auf den 10. Oktober 1911, und gipfelt in der Gründung der ersten chinesischen Republik, die am 1. Januar 1912 ausgerufen wird.²⁰ Zwar wird danach, rückblickend, immer noch die Geschichte der Qing (der Vergangenheit), aufbauend auf dem zyklischen Modell, geschrieben, die Geschichte der Gegenwart dagegen wird von diesem Zeitpunkt an linear, teleologisch ausgerichtet – und ein paar Jahrzehnte später, in der zweiten (Volks-)Republik, rigide nach vorne gewandt dem historischen Materialismus verschrieben.²¹

Im Herbst 1911 ist dieser Bruch bereits vorhersehbar und manifestiert sich in Karikaturen wie der aus der *Minlibao* 民立報 (Zeitung des etablierten/stehenden Bürgers, 1910–13), wo der kaiserliche Drache aus der Flagge entflucht, zur großen Freude der Umstehenden, denn was bleibt, ist eine strahlend weiße Sonne, umgeben von Sternen, die für die Aufgeschlossenheit der Bürger Chinas steht, für deren Freiheit, Gleichheit, Offenheit und Selbstlosigkeit (Abb. 1).²² Diese Bürger Chinas, gut zu erkennen an ihrem völlig veränderten Äußeren (keiner trägt mehr

die Manchu-Glatze mit Zöpfchen), haben schon eine ganze Weile auf diesen Moment hingearbeitet: Man sieht sie bereits 1907, in einer Karikatur aus der patriotischen *Shen Zhou Ribao* 神州日報 (Heiliges-Land [das ist so viel wie China]-Tageszeitung, 1907–27), wie sie versuchen, mit dem Stützpfeiler einer »neu zu etablierenden Verfassungsordnung« 實行立憲 (das steht auf dem Stützpfeiler) das dynastische Haus doch

20 Eine ausführliche Besprechung des Preisgedichtes an Sun Yatsen, den Begründer der neuen Republik, wurde in einer »Neuen Zeitung« der *Shenbao* publiziert, aber gefasst in einer Rhetorik, die die Tropen guter dynastischer Herrschaft wieder aufnimmt; vgl. Barbara Mittler: *A Newspaper for China? Power, Identity and Change in Shanghai's News Media, 1872–1912*, Cambridge, Mass./London 2004, S. 118–123.

21 Zur Umwandlung der historiographischen Methoden vgl. Barbara Mittler: »Transboundary Bodies: Eunuchs, Humanity, and Historiography in China«, in: *Heidelberger Jahrbücher* 54 (2012): *Menschen-Bilder – Darstellungen des Humanen in der Wissenschaft*, hg. von Markus Hilgert/Michael Wink, S. 149–179.

22 Ich danke meinem Schüler Wu I-Wei für die Zusammenarbeit bei der Recherche und Interpretation dieser Karikaturen, derer manche auch in seiner Dissertationsschrift diskutiert werden; vgl. Wu I-Wei: *A World of Asymmetries: Chinese Caricatures in Illustrated Newspapers and Periodicals (1867–1919)*, Dissertation, Heidelberg 2023, <https://doi.org/10.11588/heidok.00034615>.

noch vor dem Umsturz zu schützen; aber bei einer Übermacht an Lakaien der Qing, leicht erkennbar an ihren Glatzen und Zöpfen, die offensichtlich dagegen arbeiten und das Haus richtiggehend zu Boden ziehen, können auch diese rechtschaffenen Bürger den Zusammenbruch desselben nicht verhindern (Abb. 2). Und vielleicht ist das ja auch besser so, denn ein solches Ende ermöglicht eben den Fortschritt, die finale Durchsetzung einer neuen (republikanisch-demokratischen!) Verfassungsordnung. Die Erkenntnis, dass ein Ende unweigerlich ist, weil die dynastischen Herrscher in ihrem Handeln einfach nicht mehr vorwärtskommen, selbst wenn sie es versuchen, wird deutlich in einer ganzen Serie von Karikaturen in der Kategorie »Kritische Bilder« 評畫, die 1908 in der Shanghaier Tageszeitung *Shenbao* 申報 erscheint, mit dem Titel »So steht es um Chinas Fortschritt« 中國進步之現象: Fahrrad fahren mag ja gut sein, aber doch nicht auf dem Rücken, wie es in einer der Karikaturen vorgeführt wird, um zu kritisieren, dass die chinesische Politik nicht in die richtige Richtung unterwegs ist (Abb. 3). Wer also nur spielt, des Dynastie währt (sicher) nicht (mehr) lange (Abb. 4), selbst wenn das Schaukelpferd, auf dem der Herrscher in einer weiteren Karikatur aus der gleichen Zeit sitzt, offensichtlich eine Anspielung auf das mythische *Tausend-Li-Pferd* 千里馬 ist, welches in Windeseile ebenso viele Li (ein Li entspricht etwa ½ km) pro Tag überwinden konnte (eine ebenso betitelte Darstellung findet sich ein Jahr zuvor in der *Shenzhou Ribao* (Abb. 5). Zusammengefasst wird das, was hier vorhergesagt wird – Systemkollaps aufgrund von Leerlauf und Rückschritt statt Fortschritt – in einer Karikatur, die 1910 in der *Shenzhou Ribao* erscheint und einen alten Mann zeigt, der von zwei Dienern in einer Sänfte getragen wird, und die einen deutlichen Titel trägt: »Fortschritt oder Rückschritt?« 進步歟退步歟 (Abb. 6). Die Diener schreiten vorwärts, während der alte Mann rückwärtsgewandt sitzt, so sehr und offensichtlich auf die Vergangenheit bedacht, dass er die Vorwärtsbewegung nicht einmal bemerkt, wie es dem Betrachter mit dem Sprichwort aus dem Titel »Sich in die falsche Richtung begeben und [von allem genau] das Gegenteil um-



Abb. 3: »So steht es um Chinas Fortschritt I« 中國進步之現象(一), Kategorie Kritisches Bild 評畫, in: *Shenbao* 申報 (Shanghaier Zeitung), 26.12.1908



Abb. 4: »So steht es um Chinas Fortschritt II« 中國進步之現象(二), Kategorie Kritisches Bild 評畫, in: *Shenbao* 申報 (Shanghaier Zeitung), 27.12.1908



Abb. 5: »So steht es um Chinas Fortschritt« 中國進步之現象, in: *Shenzhou Ribao* 神州日報 (Heiliges-Land-Tageszeitung), 24.11.1907

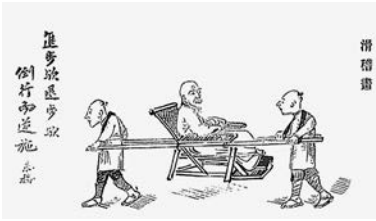


Abb. 6: »Sich in die falsche Richtung begeben und [von allem genau] das Gegenteil umsetzen: Fortschritt oder Rückschritt?« 倒行而逆施：進步歟退步歟, in: *Shenzhou Ribao* 神州日報 (Heiliges-Land-Tageszeitung), 04.07.1910

setzen« 倒行而逆施 nahegebracht wird. Der alte Mann, stellvertretend für die kaiserlichen Qing-Beamten, steht im Mittelpunkt der Illustration: Er ignoriert den Ruf der Öffentlichkeit nach Veränderung und Fortschritt. Während das Volk, hier dargestellt in Gestalt der Sänftenträger, vorwärts nach vorne schreiten will, blickt der Alte als Sinnbild der Mächtigen immer nur zurück. Selbst wenn es also so aussieht, als würde China fortschrittlich handeln (etwa Fahrrad fahren oder sich für Technik interessieren), geschieht de facto das Gegenteil, im besten Fall wird nur mit den neuen »Gadgets« wie dem Fahrrad oder dem Schaukelpferd »gespielt«. ²³ In all diesen Darstellungen wird deutlich, dass das Ende

dieses rückständigen Systems bevorsteht, eines Systems, in dem die empörten Rufe des fortschrittlichen Volkes nicht gehört werden, ja in dem ihm sogar der Mund verboten wird, wie eine Karikatur aus der *Minhu Ribao* 民呼日報 (Bürgerruf-Tageszeitung) von 1909 zeigt (Abb. 7).

Zeitzeugen beschreiben in diesen Karikaturen das antizipierte Ende von vertrauten Strukturen, in denen sie aufgewachsen sind, indem sie diese Strukturen radikal verändert darstellen. Die lineare Bewegung hin auf das bittere Ende, die in den Bildern immer wieder dargestellt wird, ist eine, die dem zyklisch-dynastischen Bild von regelmäßiger Erneuerung aus der alten Geschichtsschreibung klar entgegensteht. Mit dem Ende des Kaiserreiches geht es nun um Fortschritt, um eine Rundumerneuerung, aber das ist verbunden mit einer Linearisierung des Narrativs, die sich auch in der Nutzung einer zu diesem Zeitpunkt bereits seit einigen Jahrzehnten etablierten, auch international inspirierten Bildsprache der Zeitungskarikatur manifestiert. ²⁴

Mit dazu beigetragen, dass die chinesische Geschichtsschreibung zu Anfang des Jahrhunderts nicht mehr zyklisch und rückwärtsgewandt, sondern auch und vor allem linear nach vorne, also »fortschrittlich«, konzipiert wird, hat Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929), in dessen Zeitung, die nicht von ungefähr *Times* 時報 *Shibao* (Zeitung für Aktuelles) heißt, eine Karikatur erscheint (genau genommen in der Bildbeilage *Shibao Huabao* 時報畫報), die jenen epochalen End-Anfang-Moment visualisiert, der die jahrtausendealte kaiserliche Ordnung auslöscht, ihr offensichtlich den Boden

²³ Vgl. Wu: *A World of Asymmetries* (Anm. 22), Abb. 6.29 und die Beschreibung auf S. 517 f.

²⁴ Zur genutzten Bildsprache und ihrer transkulturellen Verfasstheit vgl. v. a. die drei Arbeiten von Christopher Rea, Wu I-Wei und Barbara Mittler in Hans Harder/Barbara Mittler (Hg.): *Asian Punches. A Transcultural Affair*, Heidelberg 2013, S. 365-444. Sie zeigen, aus wie vielen internationalen, inklusive chinesischen, Quellen sich die Bildsprache dieser Karikaturen zusammensetzt, die damit nicht allein als »Importprodukt« verstanden werden dürfen, sondern als Partner in einem Dialog, der eine neue, auch historiographisch genutzte Geschichtssprache in Bildern 畫史 *Huashi* etabliert. Vgl. hierzu sehr ausführlich auch Wu: *A World of Asymmetries* (Anm. 22), insb. Kap. 1.



Abb. 7: Minhu Ribao 民呼日報 (Bürgerruf-Tageszeitung), 1909

entzieht (Abb. 8): Die Karikatur lässt den kaiserlichen Beamten, gekennzeichnet durch Zöpfchen, Literatenrobe und -mütze, von der Erdkugel purzeln und zeigt, wie so eine neue Wirklichkeit, die der Republik, entsteht: »Chinesische Republik/Republik China« 中華民國 steht auf dieser neuen Welt, dem Globus, geschrieben, und Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916), ehemaliger militärischer Potentat des alten Reiches, aber auch der erste Präsident dieser Republik, der eine von Kaiser Wilhelm II. inspirierte Uniform mit Kopfschmuck trägt und die fünffarbige Nationalflagge (auch eine Errungenschaft der neuen Welt, die hier eingeläutet wird) des multiethnischen China hält, verkörpert sie in menschlicher Gestalt, aufrecht und selbstbewusst, an der Spitze der neuen Welt stehend.

Die beiden Welten, die alte und die neue, sind in dieser Karikatur klar voneinander getrennt: Die neue irdische Welt der Republik steht fest auf dem Erdball, während die alte Welt gescheitert und gefallen ist: Der bedauernswerte kaiserliche Beamte, der – man hört fast seinen verzweifelten Schrei – über die Grenzen der irdisch-menschlichen Erdsphären hinaus in den Abgrund des Universums stürzt, ist ein Signal für diesen bedeutenden, »hyperhistorischen«, fortschrittlichen, den »Blick verändernden« Moment, der menschliche Erfahrung eigentlich übersteigt und gleichzeitig verweist auf die Verflechtung zwischen Mensch, Technologie und Natur.²⁵ Die visuelle Grammatik und



Abb. 8: 時報畫報 Shibo Huabao (Bildbeilage zur Times 時報 Shibo [Zeitung für Aktuelles]), 1912

²⁵ Vgl. Simon: *The Epochal Event* (Anm. 5); Stiegler: *The Age of Disruption* (Anm. 4).

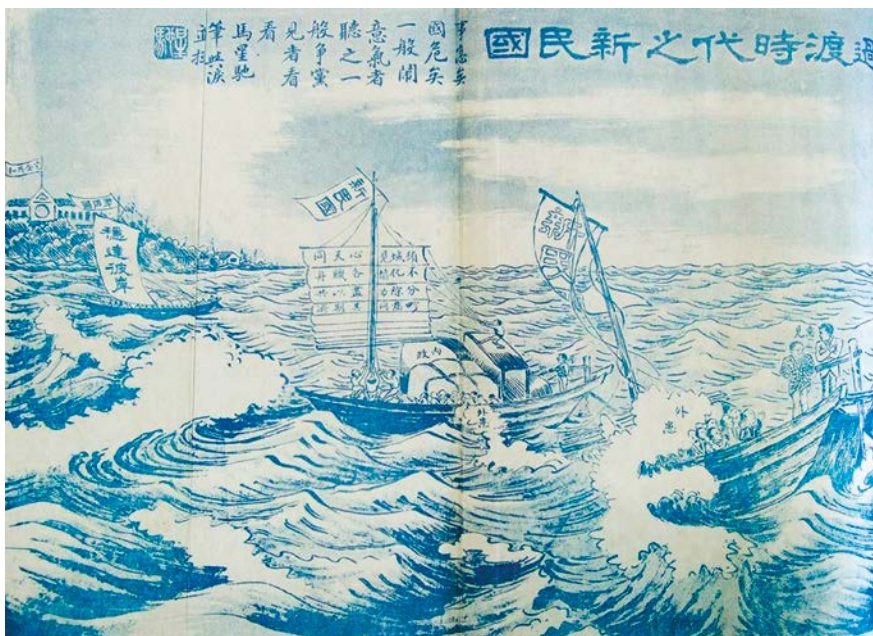


Abb. 9: Zhenxiang Huabao 真相畫報 (The True Record) Nr. 3, 01.07.1912

Logik dieser Karikatur suggeriert, dass sie ein vorausgesehenes epochales Ereignis par excellence abbildet. Aber ist es das auch?

Die epochale Bilderzählung wird fast schon in dem Moment angefochten, in dem sie zu entstehen beginnt. Ein neues (wieder epochales) Ende wird auch ihr vorhergesagt, wieder korrekt, wie sich noch zeigen sollte. In einer Karikatur, die wie die Karikatur aus der *Shibao Huabao* im Juli 1912, also nur ein halbes Jahr nach Gründung der neuen Republik, in der kurzlebigen illustrierten Zeitschrift *Zhenxiang Huabao* 真相畫報 (*The True Record*, 1912-13) erscheint, wird die epochale, auf das Ende der alten Welt aufbauende, fortschrittlich positive Qualität der Entstehung dieser neuen Republik infrage gestellt und ein neues Endzeitszenario aufgemacht, mit Verweisen auf dieselben Tropen – die Wechselbeziehung zwischen Mensch, Technik und Natur, den transformativen Prozess des Wandels sowie die beiden Welten (die alte und die neue) und den schicksalhaften Moment des Wandels. Diese Karikatur trägt den Titel »Die neue Republik in einer Zeit/einem Zeitalter des Übergangs« 過渡時代的新民國, und dieser Titel mit seiner Zweideutigkeit ist bedeutsam: Das Binom 時代 *shidai*, das auch Xi Jinping für sein »Neues Zeitalter« verwendet, kann einen Moment (Zeit) oder eine längere Periode/einen Prozess (Zeitalter) bezeichnen (Abb. 9).

Weg von der Globus-Weltenperspektive der früheren Karikatur, zoomen wir hier auf einen Ort auf der Erde, wo wir eine Gruppe von drei Segelbooten sehen, die wilde und stürmische Gewässer überqueren (der Hinweis auf das Wetter kommt nicht von

ungefähr, man erinnere sich an das Erdbeben in Tangshan). Sowohl die Bildsprache als auch der Text vermitteln deutliche Unruhe. Was die Revolution mit sich gebracht hat, ist nicht einfach Fortschritt, ein helles, sonnendurchstrahltes neues Zeitalter, eben keine glänzende neue Welt wie in anderen Karikaturen, sondern eine unwettergeschüttelte, gefährliche Periode der Unbill für diese neue Republik.

Der Text weist auf die »Dringlichkeit der Lage« 事急矣 hin, warnt vor der »Krise, in der sich das Land« befindet 國危矣. Er ruft verzweifelt all jene, die dazu neigen, »impulsiv nach ihren Ideen zu handeln«, dazu auf, zuzuhören (was vor sich geht) – 般聞意氣者聽之 –, und diejenigen, die in Fraktionskämpfe verwickelt sind, dazu, sich endlich zu vereinen und genauer hinzuschauen (um zu sehen, was wirklich wichtig ist) – 般爭黨見者看看. Der Text verwendet Reduplikation und Parallelismen und appelliert mit Nachdruck an die Sinne (des Sehens und Hörens), um diesen dringenden Aufruf zur Einigkeit zu unterstreichen.

Text und Bild korrespondieren miteinander und verstärken so die jeweilige Wirkung. Einige der Männer auf dem Boot rechts streiten und debattieren, da, wo die dazugehörigen Schriftzeichen *yijian* 意見 (Vorschläge) im Wasser schwimmen. Und während die drei Boote die tosenden Wellen überqueren – alle versuchen sie, das »sichere Ufer« (穩達彼岸 *wenda bi'an*) auf der anderen Seite zu erreichen (das steht auf dem Segel des Bootes auf der linken Seite) –, schwimmen gleichzeitig die Zeichen 外患 *waihuan* (fremde Bedrohung) im Wasser und auf der Gischt der heftigen Wellen, die die Boote von den friedlichen Ufern und von Chinas Traum von der vollkommenen Republik wegtreiben.

Gegen die schwere See der ausländischen Bedrohungen von außen und des spalterischen diskursiven Engagements Einzelner von innen soll das zentral im Bild zu sehende Boot durch eine »geschickte Innenpolitik« 內政 *neizheng* (d. h. eine agierende Regierung) gesichert werden, die hier zweideutig als schwere Last dargestellt wird. Der Text auf dem Segel dieses mittleren Bootes gibt an, woran diese Innenpolitik ausgerichtet ist: Um das Ziel einer »Neuen Republik« 新民國 *xin minguo* zu erreichen, müssen alle ihre »Grenzen überwinden, Meinungsverschiedenheiten ausgleichen« 新民國-須不分畛域,化除意見 und »sich in gemeinsamer Anstrengung (mit ein und demselben Herzen) vereinen« 協力同, wobei jeder seine jeweiligen »himmlischen Pflichten/Verantwortlichkeiten erfüllen und für die Sicherheit und den Erfolg aller zusammenarbeiten soll« 各盡其天職,以期同舟共濟. Hier wird im Chinesischen am Schluss die Redewendung »einen Fluss im gleichen Boot überqueren« 同舟共濟 verwendet, die so viel bedeutet wie »gemeinsame Interessen verfolgen«. Der Text betont also die Notwendigkeit von Harmonie und Einheit (und zwar in unterschiedlichen Skalierungen, auf der lokalen menschlich-sozialen Ebene – keine internen Streitigkeiten – über die globale Ebene – ein Nachgeben gegenüber fremden Aggressionen – und sogar bis zur planetarischen Perspektive mit dem Hinweis auf die Vereinigung der Herzen eines jeden als *himmlische* Pflicht).

Sowohl die »inneren Unruhen/Sorgen« 內憂 als auch die »äußeren Bedrohungen« 外患 (die Vierwort-Phrase 內憂外患 ist eine zeitgenössische Redewendung) werden visualisiert. Die vielfältigen Bedeutungen des Wortes 過渡 *guodu* (Übergang) aus

dem Titel werden direkt in Bildsprache übersetzt: 过渡 bedeutet wörtlich »mit der Fähre übersetzen«. Fahren sehen wir hier, drei an der Zahl. Daraus wird dann im Übertragenen der »Übergang«, und als solcher kann der Begriff auch auf »Verwalter von Interim-Verwaltungen« hinweisen, d. h. auf vorübergehende, (noch) nicht fest etablierte Regierungen – auf diese Weise wird hier (kritisch) die republikanische Regierung beschrieben. All dies wird wiederum verbildlicht, wobei die Karikatur ihrerseits als Antwort auf einen Artikel von Liang Qichao selbst aus dem Juni 1901 mit dem Titel »Über das Zeitalter des Übergangs« 过渡時代論 gelesen werden kann, in dem Liang von einem solchen Zeitalter des Übergangs vorausschauend als »epochal« spricht.²⁶ Ein solches Zeitalter kann, so Liang, entweder zum Sieg (also Fortschritt) oder in die Katastrophe führen, je nachdem, ob das Land einen Carlyle'schen Helden findet, der das Segelboot sicher über die Meere steuert, oder eben nicht.

Zoomt man also an das »epochale Ereignis« heran, so entpuppt sich das »Zeitalter des Übergangs«, die *guodu shidai*, weniger als folgenschwerer plötzlicher epochaler Umbruch, der Fortschritt und Neuerung und neue Sichtweisen bringt, sondern eher als ein langwieriger und komplizierter Prozess mit vielen Rückschlägen. Deshalb ist in dieser Darstellung wohl auch die klare Trennung zwischen den beiden Welten von Alt und Neu, von Ende und Anfang nicht mehr so leicht auszumachen (wie viel sicherer Hafen ist das rettende Ufer im Hintergrund und warum steuern die Boote eigentlich nicht direkt darauf zu?). Auch die Bildsprache, die stilisierten Wellendarstellungen etwa, die Wahl der Segelboote (eben nicht Dampfschiffe!) und der Rückgriff auf Redewendungen und althergekommene Ideen wie die »himmlische Pflicht«, entstammt einem wohletablierten rhetorischen Repertoire, das sich bewusst absetzt von dem, was in anderen zeitgenössischen Karikaturen dominant zu sehen war, wo mit Fahrrädern und Uniformen Paraphernalia aufgerufen werden, die mit »neuen Welten« verbunden werden können. Die Bildsprache verweist hier also auch zurück in die Vergangenheit, nicht nur in die Zukunft. Die Karikatur bringt damit zwar viele Aspekte des Epochalen zusammen, aber sie tut dies oft *ex negativo*: Wir erkennen das epochal emergent Neue an den Schwierigkeiten, die mit ihm verbunden sind, der hyperhistorische Moment hat noch keine vollständig neue Realität geschaffen, die beiden Welten, alt und neu, sind noch nicht klar voneinander zu trennen, wenn auch die Trias Mensch-Natur-Technologie die turbulente Gemengelage andeutet.²⁷

Der potentiell hyperhistorische Moment des Bruchs, das Ende der dynastischen Ordnung, scheint in den Augen der Karikaturisten von *The True Record* also noch nicht primär positiv epochal, er verweist gar auf ein (zwischengeschaltetes) neues Ende – diesmal das Ende des Fortschritts? Das wird sehr deutlich in einer weiteren Karikatur, die auf der Titelseite einer Ausgabe derselben Zeitschrift ein wenig später und ironischerweise ziemlich genau ein Jahr nach der »erfolgreichen« Revolution in

26 Der Aufsatz erschien in einer anderen von Liang Qichao herausgegebenen Zeitschrift, der *Qingyibao* 清议报 (*Zeitschrift für Reine Diskussionen*): 过渡时代论 (»Über das Zeitalter des Übergangs«), in: *Qingyibao* 清议报 83.1 (26.06.1901).

27 Simon: *The Epochal Event* (Anm. 5), S. 114.



Abb. 10: 真相畫報 Zhenxiang Huabao (*The True Record*) Nr. 10, 11.09.1912

Wuchang, dem richtig vorhergesagten Anfang vom Ende der Dynastie, erscheint (Abb. 10).

Diese Karikatur spielt mit dem sehr hoffnungsvollen Bild epochalen Wandels aus der illustrierten Beilage der *Shibao* (Abb. 8), das wir zunächst betrachtet hatten, ja zitiert es sogar. Sie wiederholt den Globus und Yuan Shikai, aber aus diesem ersten Bild, das die Zuversicht und Stärke eines neuen Zeitalters symbolisiert hatte, wird ein Bild, das (wiederum richtig) den Untergang, das Ende desselben voraussagt. Yuan Shikai erscheint hier verzerrt, ein kleiner Wüterich, unter einem bedrohlich-dunklen Himmel, der selbst mithilfe der vielen bunten Lampions, die zur Feier des Nationalfeiertags aufgehängt sind und für Chinas multiethnische Bevölkerungen stehen, nicht erhellt werden kann. Offensichtlich stehen die Minderheiten und andere chinesische Bürger eben doch nicht ganz so geschlossen hinter der Republik wie erhofft.

Yuan selbst steht denn auch nicht mehr aufrecht auf den Höhen seiner neuen Welt, sondern ist bereits ins Rutschen geraten, schon fast wie der kaiserliche Beamte in der anderen Karikatur (Abb. 8). Den Mund hat er zu einem Angstschrei weit aufgerissen, »visuell hörbar« in bildlicher Resonanz. Nur Yuans riesige Militärstiefel, die auf die



Abb. 11: »Die Strömungen sind gefährlich und unvorhersehbar und die Sonne wird bald untergehen« 民權畫報, 吉日曷喪, in: Minquan Huabao 民權畫報 (Illustrierte Zeitung für Menschenrechte), 1912



Abb. 12: [Ma] Xingchi 馬星馳: 大夢先覺 [»Der Erste, der aus dem langen Traum erwacht«, in: Shenzhou Ribao 神州日報 (Heiliges-Land-Tageszeitung), Ausgabe zum einjährigen Bestehen, 01.03.1908

zunehmende Militarisierung Chinas, das bald in Kriegsherrenterritorien zerfallen wird, verweisen, können ihn noch retten, aber für wie lange? Diese Stiefel – im ersten Bild ein Zeichen von Fortschritt, ist Yuan Shikai doch stolzer Begründer der »Neuen Armee«, die sich an internationalen »modernen« Militärpraktiken orientiert – werden paradoxerweise zum Hinweis auf das hier wieder richtig vorhergesagte drohende vorläufige Ende der neuen Republik.

Wenn chinesische Zeitzeugen also das antizipierte Ende von (in diesem Fall gar nicht mal so vertrauten) Strukturen beschreiben, so nutzen sie einerseits erst seit Kurzem etablierte visuelle Chiffren und Paraphernalia (etwa den Globus), die aufgenommen und teilweise in ihr Gegenteil verkehrt werden, um auf das Ende zu verweisen. Andererseits kommen auch allseits bekannte bildliche und sprachliche Semantiken zum Tragen, Himmelszeichen wie die untergehende Sonne etwa. So, wie die Sonne in einer Karikatur in der *Minquan Huabao* 民權畫報 (Illustrierte Zeitung für Menschenrechte) 1912 dargestellt ist (Abb. 11), deren Titel lautet »Die Strömungen sind gefährlich und unvorhersehbar und die Sonne wird bald untergehen« 激流險惡，吉日曷喪, kann sie als eine direkte Antwort auf die eingangs besprochene hoffnungsfrohe Karikatur zum Abschied des kaiserlichen Drachen verstanden werden, der die strahlende Sonne hinterließ (Abb. 1).

Diese Darstellung reiht sich in eine ganze Serie von Sonnenmotiven ein, die für 文明 *wenming* (Zivilisation) stehen, wie in einer anderen Karikatur aus der *Shenzhou Ribao* von 1908 deutlich wird (Abb. 12). Wir sehen einen Journalisten (zu erkennen an seinem großen Pinsel, auf dem »Zeitungen« steht) laut rufen, um den schlafenden chinesischen Bürger, links von ihm hockend, aufzuwecken, während rechts ein kaiserlicher Beamter alten Schlags völlig unbeteiligt (und halb im Bückling) herumsteht und links der Ausländer (vor dem der Beamte sich zu bücken scheint) seine gierigen Blicke über das »Heilige Land« China schweifen lässt (dass die kaiserlichen Beamten katzbuckeln vor den Ausländern, während

sie das eigene Volk das Fürchten lehren, zeigt diese Karikatur also auch kritisch auf).

Die im Gegensatz hierzu nun aber 1912 eben untergehende Sonne (Abb. 11) kündigt plausibel (und sich bewahrheitend) ein neues drohendes Ende an, das in diese Misere zurückführt. Yuan Shikai wird sich 1916 zum Kaiser krönen lassen. Diese Devolution, ein Rückschritt, weg von der Republik wieder zurück in ein Kaiserreich – eine Lesart, die nur im Rahmen etablierter visueller Semantiken aus der linearen, fortschrittsorientierten, teleologisch ausgerichteten Geschichtstheorie Sinn macht und machen kann – wird in der *Xinwenbao* 新聞報 (*Nachrichten-Zeitung*) ein Jahr vor dem Ereignis, 1915, bereits vorausgesehen. Nach immer noch auch etablierten Regeln von rechts nach links, nicht ›modern‹ von links nach rechts (allerdings nicht mehr von oben nach unten) zu lesen, zeigt die Karikatur mit dem ironischen Titel »Dresscode der Zukunft« 服制的將來 (Abb. 13), wie der chinesische Beamte sich von den Stilen der Gegenwart – in Anzug und Zylinder – zurückentwickelt zu den Stilen der Tang- und dann der Han-Zeit, um sich am Ende in einen ›primitiven‹ Urzustand zurückverwandelt zu haben.

Die Verzweiflung ob dieses Rückschritts mag umso größer gewesen sein, als man das zyklische Geschichtsbild ja gerade ausgetauscht hatte gegen die lineare Vorstellung von Geschichtsschreibung, die fortschrittlich auf eine bessere Zukunft zugehen sollte, anstatt eine eben nur besser erscheinende Vergangenheit neu zu evozieren. Liang Qichao hatte seine Ideen von der Notwendigkeit einer »Neuen Geschichtsschreibung« *Xin shixue* 新史學 1902 in seiner Zeitschrift *Xinmin congbao* 新民叢報 (*Der neue Bürger*)²⁸ zusammengefasst und dieses für China neue, säkulare, lineare Modell der (welt-)historischen Entwicklung eingefordert. Er verlangte von Chinas Historikern, Weltgeschichte zu studieren, um China besser zu verstehen. Der Artikel enthält alle kritischen Impulse einer ›modernen‹ Neubewertung und ist Zeichen des epistemischen Bruchs, den China in dieser Zeit vollzieht. Er wendet sich dabei gegen die ›alten‹ historiographischen Methoden (und damit auch das zyklische Geschichtsbild), die, wie Liang beklagt, die Dynastie über den Staat stellten und die Vergangenheit statt der Gegenwart sowie Fakten statt Ideale in den Vordergrund rückten. Er erklärt den Sieg der »Evolution« (*jinhua* 進化) für sich. Ihm zufolge musste Geschichtsschreibung einen Prozess der menschlichen Evolution und der sozialen Transformationen nachzeichnen, etwa die Entwicklung von Stämmen zu Gesellschaften, wie sie beispielsweise von Hegel beschrieben worden war, der ihm explizit als Modell diente (und die rücklaufende Karikatur bis zu den ›primitiven‹ Dresscodes resoniert mit seiner Rhetorik). Dies allein deutete für ihn auf den Fortschritt der Menschheit als Gan-



Abb. 13: »Dresscode der Zukunft« 服制的將來, in: *Xinwenbao* 新聞報 (*Nachrichten-Zeitung*), 15.01.1915

28 Die sechs Kapitel der *Neuen Geschichtsschreibung* 新史學 erscheinen zwischen Februar und November 1902 in der *Xinmin Congbao* 新民叢報.

zes hin. Liang hielt die chinesische dynastische Geschichtsschreibung für unzureichend, um das Ziel des Aufbaus einer starken Nation voranzubringen. Er erklärte, dass sie lediglich ›die Geschichte der dynastischen Herrscher‹ und keine ›Volksgeschichte‹ gewesen sei (hier wird die marxistische Inspiration deutlich), und folgte daraus, dass Chinas vergangene Jahrtausende eine ›geschichtslose Zeit‹ gewesen seien, während die neue Periode der ›Volksgeschichte‹ in seiner Gegenwart beginnen würde. Liangs offen selbstverherrlichende, aber enorm einflussreiche Publikation markierte somit einen Neubeginn im chinesischen Geschichtsdenken, eine ›historiographische Revolution‹ (*shixue geming* 史學革命), wie er selbst sie nannte, und den Aufstieg einer

nationalistischen (und dann auch marxistischen) Geschichtsschreibung in China.²⁹ Wie weitverbreitet nun diese neue Zukunfts- und Geschichtsvorstellung war und wie negativ die Tatsache, dass mancher eben dennoch rückwärtsbezogen ist, betrachtet wird, zeigen viele der hier untersuchten Karikaturen bis 1911, die einen linearen Fortschritt evozieren (und offensichtlich auch positiv beurteilen). In diesen Karikaturen, die allesamt ein Ende (nämlich das der Dynastie und dann auch der ersten Republik) richtig voraussagen, erkennen wir also jeweils einen immer wieder neukonfigurierten ›Willen zum Epochen‹ – auch in seiner kritischen Hinterfragung –



Abb. 14: »Respektvoll dem Vorsitzenden Mao ein langes Leben wünschen« 敬祝毛主席万寿无疆, Propagandaposter 1968

und damit sehr deutlich einen diagnostischen Blick auf die jeweilige historische Gegenwart, die eine war, die das Ende neu dachte und nicht mehr in einen Zyklus, sondern in eine lineare Entwicklung einzubauen begann.

Als sich aber in den nun folgenden Jahrzehnten unter den Kriegsherren und im Bürgerkrieg zeigte, dass auch das fortschrittlich fortschreitende Neue problematisch war, kommt der Glaube an und das Vertrauen in das Zyklische zurück, und der damit verbundene Wunsch nach der wieder aufgehenden Sonne wird immer größer. Mao Zedong erscheint in diesem eschatologischen Kontext als Rettergestalt, als eben die aufgehende Sonne, die dem chinesischen Volk Glück und Rettung bringen kann. »Der Osten ist rot, die Sonne geht auf, China hat einen Mao Zedong hervorgebracht. Er ist der Retter des chinesischen Volkes, hurra.« Das ist die erste Strophe eines Lobgesangs, der 1942 in der kommunistischen Basis Yan'an entsteht.³⁰ Mao wird vielfach

29 Liangs Vorgehen ist diskutiert bei Edward Q. Wang: *Inventing China through History. The May Fourth Approach to Historiography*, Albany, N.Y. 2001. Vgl. auch Maissen/Mittler: *Why China did not have a Renaissance* (Anm. 18), S. 47-49.

30 Für eine ausführliche Darstellung dieses Liedes und des darauf aufbauenden Sonnenglaubens vgl. Barbara Mittler: »The Sounds amidst the Fury«, in: dies.: *A Continuous Revolution. Making Sense of Cultural Revolution Culture*, Cambridge, Mass. 2012, S. 100-112, Kap. 2; Barbara Mittler: »After the Sun – Slow Hope? Rethinking Continuous Crisis Through China's Revolutions«, in: José Pedro Zúquete (Hg.): *The Palgrave Handbook of Left-Wing Extremism*, Bd. 2, London 2023, S. 159-184.

auch bildlich als Sonne dargestellt (Abb. 14), umringt von ihm dienenden Sonnenblumen, seinem Volk. Und mit bzw. in diesem Bild, als Verkörperung dieser Metapher stirbt er dann auch, am Ende, in einem neuen dynastischen Zyklus. Sein Tod wird ›richtig‹ angekündigt von einem Erdbeben. Herrschaftsende und Zeitenwende fallen also, zyklisch-epochal, zusammen, und doch und gerade deswegen muss Mao als niemals untergehende Sonne immer erhalten, präsent bleiben: Mao wird nicht verbrannt, sondern einbalsamiert, exkulpiert und weitertradiert. Als absente Präsenz, als immer wieder neu aufgehende Sonne scheint er auf ewig in die Herzen der Menschen, seines Volkes. Sein vorhersehbares und vorhergesehenes Ende wird genau deswegen nicht begleitet von der Rede von einem neuen Zeitalter. In den unauffälligen Akten seines Nachfolgers Hua Guofeng 华国锋 (1920-2008) lebt Mao weiter – bis zu Xi Jinping?

III. Epochale Erfahrungen: Anfang als Ende

Mao selbst verkündete und lebte regelmäßig Epochenwenden – auch zum Leiden seines Volkes. Eine ›epochale‹ Rede »Das chinesische Volk ist aufgestanden« 中国人民站起来了 hielt er am 21. September 1949, wenige Tage vor der Ausrufung der Volksrepublik China auf dem Tian'anmenplatz am 1. Oktober 1949. Diese Rede kündigte, als Teil der begründenden Plenarsitzung der Politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes, das Ende eines alten und den Anfang eines neuen Zeitalters an: »Das Zeitalter, in dem das chinesische Volk als unzivilisiert gegolten hat, ist nun beendet. Wir werden wieder sichtbar werden in der Welt, als Nation mit einer Hochkultur.« 中国人被人认为不文明的时代已经过去了，我们将以一个具有高度文化的民族出现于世界。³¹

Offensichtlich ist Mao der Meinung, dass »das Ende« als grundlegende Kategorie mithelfen« kann, will man den Anfang, also »die eigene Gegenwart[,] als Teil [...] historischen Wandels begreifen [...], der über sie hinweggehen und in eine unbekannte Zukunft führen wird«.³² Vom Ende zu sprechen ist also mit einem Ziel verbunden. Welche Funktion hat bei ihm der rhetorische Griff nach dem ›Epochalen‹, der Ruf nach einem neuen Zeitalter, im Sinne einer Gegenwartsdiagnostik? Was also lernen wir von diesen im Voraus bereits projizierten ›Enden‹, die etwas auslösen und dann tatsächlich eintreten, von also zu Recht teleologisch auf einen Bruch hin ausgerichteten Vor-Deutungen bestimmter potentiell epochaler Momente? Bei Xi Jinping, genauso wie bei Mao Zedong, liegt der Verdacht nahe, dass ihr jeweiliger Vorgriff Teil einer politischen Strategie der *self-fulfilling prophecy* ist, die tatsächlich aufgeht, weil

31 Mao Zedong: 中国人民站起来了 (»Das chinesische Volk ist aufgestanden«), *Marxists' Internet Archive*, <https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-19490921.htm> (aufgerufen am 06.08.2024).

32 Maissen: »Tagungsskizze« (Anm. 2).

sie geschickt Elemente des Zyklischen und des Fortschrittlichen in einem epochalen Modell kombiniert.

In seinem Aufsatz zur Bedeutung von Chinas (utilitaristisch-strategisch ausgerichtetem) ›Endzeitdenken‹ schreibt Daniel Tobin:

For decades, especially in the wake of the collapse of the Soviet Union, external observers have characterized the CCP's primary aim as simply to stay in power. The dominant research program in China studies [...] is best described as a »problems-based« agenda. It sees the party's rule as lurching from crisis to crisis, »a deeply dysfunctional political-economic system« from the Soviet Union and discarding the economic system after Mao's death but retaining the political system, which in this view is not well-equipped to cope with the massive economic and social changes unleashed by market reforms. This has produced an image of China's leaders as besieged and reactive, seeking only to keep economic development going to smooth over a boiling cauldron of domestic problems. China studies has tended to ask: »What are China's governance problems and how is the party trying and failing to cope with them?« A corollary has further identified China's foreign policy as driven by these same domestic imperatives of preserving economic growth and political stability. My reading of the party's history [...] suggests exactly the opposite of the incumbent scholarly view. Rather than reactive, defensive, and besieged, the party's pursuit of modernity, power, and international status for China has been strategic, active, and purposeful.³³

Epochal ist ein Ende, so mein Ausgangspunkt, wenn es bestehende Modelle von Geschichte und Geschichtsschreibung und damit das Verständnis von Welt erneuert, also wichtige Transformationsprozesse markiert, die dann globale Resonanz finden und jenseits des eigenen lokalen, zeitlichen, kulturellen Kontextes zu wirken beginnen. Und genau das ist es, was sowohl Mao 1949 (und mehrfach danach) als auch Xi Jinping 2017 mit ihren epochalen ›Zeitalter-Reden‹ erwirken. Eine Analyse solcher auf das Ende verweisender ›Epochenreden‹ kann uns folglich helfen, diese transformativen Weltbilder – die sich auch der Gewissheit zyklischer Geschichtsmodelle bedienen – zu entziffern. Hier ist das Selbstbewusstsein der Chinesischen Kommunistischen Partei immer wieder beachtenswert (und erfolgreich), wie Tobin schreibt:

From Mao to Xi, party leaders have argued that other Chinese patriots tried to revive China in the twentieth century but failed. Capitalist democracy proved too weak in 1919, when at the Paris Peace Conference, Germany's colonial privileges in China were given to Imperial Japan. By contrast, the party maintains that only the path of socialism (i. e., the party's dictatorship) could restore China's sovereignty by expelling the imperial powers after 1949 and protecting China's security in the decades since.³⁴

33 Tobin: »Xi Jinping's ›New Era« (Anm. 11), S. 3.

34 Ebd., S. 9.

Die Tatsache, dass die Volksrepublik China, also das sozialistische und nicht das republikanische China, dessen epochale End-Vorstellungen wir in den Karikaturen reflektiert gesehen haben, 1971 bei den Vereinten Nationen, mithilfe vieler afrikanischer Staaten, die alleinige Vertretung Chinas von der Republik China (auf Taiwan) übernimmt, ist hier ein wichtiges Indiz.

Was also Xi Jinping zu Beginn seiner zweiten Regierungsperiode beim 19. Parteikongress als das endgültige Ende der alten Welt und ein ›Neues Zeitalter‹ *xin shidai* 新時代 verkündet, ist etwas, worauf das chinesische Volk seit einem Jahrhundert – mit Hu Shis Zitat habe ich begonnen³⁵ – wartet oder, anders gesagt, hinarbeitet: die ersehnte Renaissance,³⁶ die »Erneuerung« der chinesischen Nation,³⁷ die (Wieder-)Anerkennung als eine der großen Hochkulturen, die schon Mao gefordert hatte (eine Forderung, die Xi Jinping immer wieder unterstreicht, indem er die chinesische Geschichte mit ideologisch gefärbter archäologischer Hilfe ›verlängern‹ lässt).³⁸ Damit verbunden ist die Aussicht, wieder, wie einst im 18. Jahrhundert, (stärkster) Spieler auf den politischen Bühnen der Welt zu werden – so bei Xi, der China nicht mehr nur auf dem Weg ins Zentrum der Weltmacht sieht, sondern schon viel weiter³⁹ (das Phänomen der *shifting asymmetries in cultural flows*,⁴⁰ die sich eben erst im 19. Jahrhundert langsam von einer Richtung von Ost nach West in die Gegenrichtung umkehren – der dramatische

35 Hu bezieht sich auf die chinesische Renaissance, die Neue-Kultur-Bewegung, die mit der Gründung der Zeitschrift *La Jeunesse* 新青年 *Xin Qingnian* 1915 verbunden wird. Hu Shih: »Preface« (Anm. 3), S. ix: »I want my readers to understand that cultural changes of tremendous significance have taken place and are taking place in China [...]. Slowly, quietly, but unmistakably, the Chinese Renaissance is becoming a reality.«

36 Vgl. Xi Jinping: »Secure a Decisive Victory in Building a Moderately Prosperous Society in All Respects and Strive for the Great Success of Socialism with Chinese Characteristics for a New Era« (Rede zum 19. Parteitag der Kommunistischen Partei Chinas in Peking am 18. Oktober 2017), verfügbar auf http://www.xinhuanet.com/english/download/Xi_Jinping%27s_report_at_19th_CPC_National_Congress.pdf (aufgerufen am 06.08.2024); sowie die beeindruckende Diskussion von Tobin: »Xi Jinping's ›New Era« (Anm. 11), S. 2 f.

37 Xi: »Secure a Decisive Victory« (Anm. 36), S. 2.

38 Mao: 中国人民站起来了 (»Das chinesische Volk ist aufgestanden«) (Anm. 31).

39 Vgl. Xi: »Secure a Decisive Victory« (Anm. 36), S. 9: »It will be an era that sees China moving closer to center stage and making greater contributions to mankind« (我国日益走近世界舞台中央). »[C]enter stage« bedeutet hier ›Mittelpunkt der Weltbühne‹. Bereits 1956 hatte Mao dieses ›Ende‹ des chinesischen ›Niedergangs‹ vorhergesehen; vgl. hierzu seine unbeachtete, aber nicht nur in diesem Zusammenhang wegweisende Rede zum 90. Geburtstag des ›Vaters der Nation‹ Sun Yatsen, in der er China große Veränderungen und die Notwendigkeit vorher sagt, in der Zukunft wieder einen »größeren Beitrag zur Menschheit« zu leisten. Er tut das in raffinierten (2 x 45=)90-Jahres-Schritten, die dem Anlass gerecht werden, so dass die Aussage, dass China im Jahr 2001 »ein mächtiges sozialistisches Industrieland« sein werde, auf das Jahr genau Chinas WTO-Beitritt vorhersagt. Vgl. Mao Zedong: »In commemoration of Dr. Sun Yat-sen«, 12.11.1956, Marxists' Internet Archive, https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-5/mswv5_55.htm (aufgerufen am 31.08.2025). Dazu mehr in Mittler: *The Art of Reading Mao* (Anm. 12), Kap. 5.

40 Dieses Phänomen wurde im Heidelberger Exzellenzcluster »Asia and Europe in a Global Context« (2007-2019) untersucht.

Silberabfluss, der die Opiumkriege mit auslöst, ist hier ein weiteres deutliches Zeichen). Noch einmal betont Xi, dass der Sozialismus chinesischer Prägung nicht nur für alle Entwicklungsländer einen (Königs-)Weg zu Modernisierung und Souveränität aufzeigt, sondern für die Menschheit als Ganze als Vorbildideologie erscheinen mag,⁴¹ eine, die den Pfad für eine »gemeinsame Zukunft für die Menschheit« (»A Community of Common Destiny for Mankind« 人类命运共同体 *renlei mingyun gongtongti*) vorzuschlagen bereit ist.⁴²

Es sollte klar geworden sein, wie wichtig es ist, jene historischen Akteure, die in China End-Zeiten und damit den Anfang neuer Zeitalter voraussagen, ernst zu nehmen, gerade dann, wenn sie die Gegenwart diagnostizieren. Außerdem sollte deutlich geworden sein, dass es sinnvoll ist, Epochen-Endvorstellungen und Epochenbegriffe international vergleichend zu untersuchen, um ihre nationale und europäische Gebundenheit aufzudecken und damit blinde Flecken bestimmter *path dependencies* auch im eigenen Denken und Vorstellungsvermögen zu entdecken: Dass und wie 1989 in China eben nicht so epochal gewirkt hat wie etwa in der UdSSR, dass und wie man andererseits die epochalen Veränderungen übersehen konnte, die das Land in den letzten 150 Jahren in allen Bereichen, aber für manche völlig unbemerkt durchgemacht hat, ist Evidenz für solche blinden Flecken. Unbemerkt entstehen – epochal – neue Wirklichkeiten, die das globale Verständnis informieren müssten.

Wenn wir, wie wir es am Beispiel der Karikaturen aus der kurzlebigen ersten chinesischen Republik getan haben, End-Erfahrungen von Zeitgenossen in den Mittelpunkt stellen, wenn wir auf deren historische Gegenwarts- und namentlich Krisenanalysen fokussieren und diese mit den sich später zeigenden objektiven Umbruchsituationen vergleichen, stellen wir fest, dass das so vorhergesehene Ende nicht als Element epochaler Globalgeschichtsschreibung und Gegenwartsdiagnostik abgetan werden kann. Im Gegenteil, es ist sehr hilfreich, die partikuläre Rhetorik, die den erwarteten Umbruch rahmt, genauer zu analysieren. Wenn diese Rhetorik, wie im Falle Chinas, zyklische mit teleologisch fortschreitenden Elementen kombiniert, muss in die Interpretation anders investiert werden als in rein linearen Systemen.

41 Vgl. Xi: »Secure a Decisive Victory« (Anm. 36), S. 2. »It means that scientific socialism is full of vitality in 21st century China, and that the banner of socialism with Chinese characteristics is now flying high and proud for all to see. It means that the path, the theory, the system, and the culture of socialism with Chinese characteristics have kept developing, blazing a new trail for other developing countries to achieve modernization. It offers a new option for other countries and nations who want to speed up their development while preserving their independence; and it offers Chinese wisdom and a Chinese approach to solving the problems facing mankind.« (Ebd., S. 9) Vgl. Tobin: »Xi Jinping's ›New Era« (Anm. 11), S. 2 f., 11.

42 Tobin: »Xi Jinping's ›New Era« (Anm. 11), S. 15 f.

IV. Epochenwandel und Epochenwende

*Der Begriff Epoche hatte seine Zeit, seine Zeit ist um.*⁴³

Epochale Ereignisse bestimmen das Verständnis von Geschichte sowohl für denjenigen, der »in der Geschichte« lebt, als auch für diejenige, die diese Geschichte analysiert. Wann aber werden bestimmte Ereignisse für historische Akteure »epochal«? Und wie verhält sich dieser epochale Eindruck, diese Erfahrung zu einer später erfolgenden historischen Analyse? Wie also werden epochale Momente von bestimmten historischen Akteuren und in bestimmten Medien reflektiert, wie aufgezeichnet, um ihre »epochale« Qualität zu manifestieren? Und kann man daraus in der postfaktischen historischen Analyse Modi der Epochenbildung ableiten?

Der bei historischen Akteuren bis heute durchaus beliebten Verwendung des Begriffs des Epochalen (Stichwort »Zeitenwende«) steht eine wachsende Skepsis der Analytiker entgegen – auch bei denjenigen, die nicht sofort und paradox apodiktisch wie Kurt Flasch ein (epochales?!) Ende der Epoche verkünden. In der Tat ist, wie es die Herausgeber dieses Bandes ausdrücken, der Abgesang auf Epochen und Perioden ein regelrechter »Gassenhauer« der Geisteswissenschaften, und zwar gerade, wenn es um das Neu-Denken von Epochenwandel und Epochenwenden in globaler Perspektive geht (man denke an François Hartogs *Régimes d'historicité*, Jack Goodys *Theft of History* und David Damroschs *Chronologies*).⁴⁴ Die Partikularität und kulturelle Gebundenheit von Epochenbegriff und -verständnis wird gerade dann deutlich, wenn diese vergleichend untersucht werden, ebenso wie die Schwierigkeiten ihrer Übertragung und Übertragbarkeit. Die Fragen, welche unterschiedlichen Morphologien von Epochen im globalen Kontext existieren und wie, wann und warum daran ausgerichtet bestimmte Chronotypen übernommen werden, was also die entscheidenden Faktoren bei der Schaffung bestimmter Chronotypologien sind, welche Motoren und Bedingungen diese begünstigen oder behindern, wie hier veränderte Setzungen zu Epochenwandel und -wende möglich wären und wie die Nutzung derselben legitimiert und modifiziert werden müssten, diese Fragen werden nicht erst vor dem Hintergrund von Chakrabarty folgenden Rufen nach »provincializing Europe«⁴⁵ interessant. Wie kann interdisziplinär und transkulturell hier entstehenden Unzulänglichkeiten begegnet werden, die unvermeidlich sind, wenn man eine bestimmte Chronologie mit ihrer jeweils inhärenten Chronologik und einer darauf aufbauenden Terminologie verwendet und diese auf

43 Kurt Flasch: »Epoche«, in: ders.: *Philosophie hat Geschichte*, Bd. 1: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt a. M. 2003, S. 129-153, hier S. 134.

44 Zusammengefasst werden diese zum Beispiel in Barbara Mittler/Thomas Maissen/Pierre Monnet: »Introduction: Periodisation in a Global Context«, in: dies. (Hg.): *Chronologies. Periodisation in a Global Context*, Heidelberg 2022, S. 1-10; Jack Goody: *The Theft of History*, Cambridge 2006; François Hartog: *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris 2002; David Damrosch: »Chronologies«, in: Theo D'haen (Hg.): *A World History of Literature*, Brüssel 2012, S. 35-46.

45 Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000.

andere Regionen ›anwendet‹ oder wenn man sich in seinem Epochenverständnis auf einen bestimmten intellektuellen Habitus einlässt, der von einer bestimmten Disziplin oder regionalen Expertise geprägt ist?⁴⁶

Es gibt dazu vielfältige Diskussionen, Ansätze und kreative Lösungen: In der *Histoire mondiale de la France* schlägt Patrick Boucheron eine Reihe von manchmal provozierend unkonventionellen Daten vor, nach denen er seine Geschichte organisiert, um so eine Dezentrierung jedweder etablierten Epochenordnung und Chronologie zu erreichen;⁴⁷ auch Serge Gruzinski praktiziert etwas Ähnliches, kombiniert mit einer Dezentrierung auch im Raum, in *L'aigle et le dragon*, seiner Geschichte einer globalisierten Renaissance im 16. Jahrhundert zwischen Tenochtitlan und Nanjing.⁴⁸ Peter Burke und Leigh Jenco schlagen die Rezentrierung bestimmter Terminologien nach dem ›Rotationsprinzip‹ vor.⁴⁹ Sebastian Conrad und Pablo Blitstein betonen, auf diesen Ideen aufbauend, die Wichtigkeit von Ko-Kreationen und den Blick auf deren Agenten (etwa einen Hu Shi oder einen Arnold J. Toynbee).⁵⁰

Wenn wir das Konzept der Ko-Kreation ernst nehmen, müssen wir verschiedene Verwendungsweisen von Begriffen wie etwa Epoche nebeneinander (durch *reading-in-conjunction* und den transkulturellen Vergleich)⁵¹ untersuchen, sowohl im Diskurs historischer Akteure als auch in den Schriften von Historikern, die über bestimmte historische Perioden und kulturelle Konstellationen als ›epochal‹ berichten. Versteht man die Entstehung von Epochen in unterschiedlichen Teilen der Welt so besser, kann man daraus plausible Erzählungen in und für die Global- oder Weltgeschichte entwerfen

46 Letztere waren Anlass für die beiden Sammelbände Pierre Monnet/Thomas Maissen/Barbara Mittler (Hg.): *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales. Vom Umgang mit Temporalität in den Sozial- und Geisteswissenschaften*, Bochum 2019 (für die Sicht der Disziplinen) sowie Mittler/Maissen/Monnet: *Chronologies* (Anm. 44) (für die transregionale Perspektive). Vgl. auch Maissen/Mittler: *Why China did not have a Renaissance* (Anm. 18).

47 Patrick Boucheron: *Histoire mondiale de la France*, Paris 2017; vgl. auch Patrick Boucheron (Hg.): *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris 2009; Patrick Boucheron/Nicolas Delalande: *Pour une histoire-monde*, Paris 2013.

48 Serge Gruzinski: *L'aigle et le dragon: démesure européenne et mondialisation au XVI^e siècle*, Paris 2012.

49 Peter Burke: »Jack Goody and the Comparative History of Renaissances«, in: *Theory, Culture & Society* 26.7-8 (2009), S. 16-31, hier S. 18: »For example, we might discuss whether the pleasure quarters of early modern Venice or Rome, Paris or London might be analysed as western examples of the so-called ›floating world‹ (*ukiyo*) to be found in Japanese cities such as Edo, Kyoto or Osaka.« Vgl. Leigh K. Jenco: »Recentering Political Theory: The Promise of Mobile Locality«, in: *Cultural Critique* 79 (2011), S. 27-59, hier S. 42.

50 Sebastian Conrad: »Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique«, in: *The American Historical Review* 117.4 (2012), S. 999-1027; Pablo Blitstein: »A Global History of the ›Multiple Renaissances‹«, in: *The Historical Journal* 64.1 (2021), Special Issue: *Uses of the Past Between Europe and East Asia*, hg. von Joachim Kurtz/Martin Dusenberre, S. 162-184, <https://doi.org/10.1017/S0018246X19000608>. Vgl. auch maßgeblich die anderen Studien in dieser Ausgabe.

51 Vgl. hierzu Barbara Mittler: »Vokabularien für eine globale Bibliothek – Von Transfer, Transformation und Transkulturalität«, in: *Bibliothek Forschung und Praxis* 45.2 (2021), S. 239-248, insb. S. 244 f., <https://doi.org/10.1515/bfp-2021-0021>.

und dabei unterschiedliche historische Erfahrungen einbeziehen, wodurch man sich nicht nur dessen, was man zu wissen glaubt, rückversichert, sondern außerdem auch Möglichkeiten eröffnet, dieses Wissen kritisch zu prüfen und alternative Epochenkonzepte auszutesten. In einem solchen Überdenken des ›Epochalen‹ von innen und außen kann eben dieses Epochale mit immer neuen Bedeutungen »angereichert« werden.⁵²

Wenn wir beginnen, Geschichte in dieser Weise in einem globalen Kontext zu lesen, wird zunächst jede Geschichte zu regionaler (sowie zeitgebundener) und empirisch basierter Geschichte. Aus Geschichte werden Geschichten, epochale Elemente werden relativiert und damit sowohl von ihrer vermeintlich universalistischen als auch ihrer potentiell imperialistischen, kolonialen, hegemonialen Last befreit. Wenn wir das partikular Epochale weiterhin dahingehend überdenken, wie es Narrative und Darstellungen von Zeitlichkeit strukturiert und bestimmte Chronotypen anbietet, die das zeitliche Denken historischer Akteure inspirieren, können wir die Aneignung von Epochenvorstellungen bei historischen Akteuren auch als eigenständigen kreativen Akt lesen. So wird die Aneignung zur Neuformulierung und ist nicht mehr nur als ›Reproduktion‹ oder ›Rechtfertigung‹ zu verstehen. Es entsteht das, was ich *History-in-common* genannt habe.⁵³

History-in-common basiert auf der gemeinsamen Lektüre und dem Vergleich verschiedener Arten von Quellen, die dann in einen globalen Kontext und auf globaler Ebene eingeordnet werden können. Das wird auch hier angestrebt. So entsteht eine neue, transkulturell informierte Sichtweise auf das Epochale (das dann nicht mehr nur die essentialisierenden und immer bereits hierarchisch gedachten Chronotypen der Vergangenheit repliziert), die nicht Gleichheit, Gemeinsamkeit und Universalität, sondern Variation, Differenzierung und Besonderheit in den Vordergrund stellt.⁵⁴ Macht man also *History-in-common* zur Methode, so interessiert man sich nicht für eine Geschichte ›gemeinsamer‹ oder ›geteilter‹ Vergangenheiten. *History-in-common* steht vielmehr, im Gegenteil, für ein Bewusstsein partikularer historischer Erfahrungen als regional und zeitlich spezifischer und damit ›authentischer‹ Geschichten, die aber im transkulturellen Vergleich immer *auch* als Teil einer gemeinsamen globalen Entwicklung gedacht werden.

Stellen wir nun solche und ähnliche Überlegungen in alle Richtungen offen an, wird es uns möglich, Geschichte als *History-in-common* (also im Sinne eines ›geteilten Erbes‹ der Menschheit) mit einem größeren *gemeinsamen* Bewusstsein, geschärft am Bewusstsein für *andere* Zugänge und Perspektiven, zu schreiben. Deswegen hat dieser Aufsatz eine partikulare Perspektive, die chinesische Akteurs-Perspektive, in den Blick genommen und überlegt, wie und ob man durch historische Akteure (nicht) richtig vorhergesagte epochale Brüche – nicht nur *post factum*, sondern antizipiert als ›Ende der Zeiten‹ – in einer analytischen Typologie des ›Epochalen‹ mitberücksichtigen könnte. Dabei ging es vor allem darum, die jeweilige innere Logik des Verständnisses

52 Maissen/Mittler: *Why China did not have a Renaissance* (Anm. 18), S. 22.

53 Vgl. Anm. 18 zu *History-in-Common* und zur Terminologie von Carol Gluck.

54 Vgl. Maissen/Mittler: *Why China did not have a Renaissance* (Anm. 18), S. 23, 148.

der hyperhistorischen (Bruch-)Erfahrung, als welche das ›Epochale‹ verstanden werden kann, aufzudecken und neue Ideen zu entwickeln, wie gängige Interpretationen des ›Epochalen‹, die auf einer linearen, nicht aber zirkulär-zyklischen Logik des zeitlichen Fortschritts aufbauen, anhand des chinesischen Beispiels hinterfragt und bereichert werden können. In diesem Sinne wurde gezeigt, dass zyklische und linear verteilte epochal wirkende End-Vorstellungen, die in China, inspiriert vom Kontakt mit europäischen Geschichtsvorstellungen, spätestens seit dem späten 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle zu spielen beginnen und parallel existieren, nicht gegensätzlich sein müssen, sondern auch ineinander verschränkt sein können.

Wenn wir ein besseres Verständnis der verschiedenen Terminologien, Praktiken und Prozesse von Epochenwende und Epochenwandel in verschiedenen Teilen der Welt erlangt haben, sind wir in der Lage, mehrere plausible Narrative (und nicht nur *ein* Masternarrativ) in und für das ›Epochale‹ als historische Erfahrung und als analytische Kategorie in der Global- oder Weltgeschichte zu entwerfen und zu vertreten. Es gilt dabei so viele unterschiedliche historische Erfahrungen und historische Vergangenheiten wie möglich wahrzunehmen und anzuerkennen, wodurch wir uns von dem, was wir sicher zu wissen glaubten, entfremden, damit aber gleichzeitig Möglichkeiten eröffnen, dieses Wissen neu zu konfigurieren. Auf diese Weise könnten wir erwirken, dass unterschiedlich formulierte Denkweisen über bestimmte epochale Erfahrungen zu Bestandteilen potentiell verallgemeinerungsfähiger Überlegungen über ihren historischen Wert in (nicht nur unseren eigenen) analytischen Apparaten und Strukturen werden. Eben das hat der vorliegende Aufsatz versucht.⁵⁵

Bildnachweis

Abb. 1: *Minlibao* 民立報 (Zeitung des etablierten (stehenden) Bürgers), 1911.

Abb. 2: »Chinas aktueller Zustand« 中國之現象, in: *Shenzhou Ribao* 神洲日報 (Heiliges-Land-Tageszeitung), 28.10.1907.

Abb. 3: »So steht es um Chinas Fortschritt I« 中國進步之現象(一), Kategorie Kritisches Bild評畫, in: *Shenbao* 申報 (Shanghaier Zeitung), 26.12.1908.

Abb. 4: »So steht es um Chinas Fortschritt II« 中國進步之現象(二), Kategorie Kritisches Bild評畫, in: *Shenbao* 申報 (Shanghaier Zeitung), 27.12.1908.

Abb. 5: »So steht es um Chinas Fortschritt« 中國進步之現象, in: *Shenzhou Ribao* 神洲日報 (Heiliges-Land-Tageszeitung), 24.11.1907.

Abb. 6: »Sich in die falsche Richtung begeben und (von allem genau) das Gegenteil umsetzen: Fortschritt oder Rückschritt?« 倒行而逆施：進步歟退步歟, in: *Shenzhou Ribao* 神洲日報 (Heiliges-Land-Tageszeitung), 04.07.1910.

Abb. 7: *Minhu Ribao* 民呼日報 (Bürgerruf-Tageszeitung), 1909.

Abb. 8: *Shibao Huabao* 時報畫報 (Bildbeilage zur *Shibao* Times), 1912.

Abb. 9: *Zhenxiang Huabao* 真相畫報 (*The True Record*) Nr. 3, 01.07.1912.

Abb. 10: *Zhenxiang Huabao* 真相畫報 (*The True Record*) Nr. 10, 11.09.1912.

55 Vgl. Mittler/Maissen/Monnet: »Introduction« (Anm. 44), S. 9; Jenco: »Recenting Political Theory« (Anm. 49), S. 42.

- Abb. 11: »Die Strömungen sind gefährlich und unvorhersehbar und die Sonne wird bald untergehen« 民權畫報, 吉日易喪, in: *Minquan Huabao* 民權畫報 (*Illustrierte Zeitung für Menschenrechte*), 1912.
- Abb. 12: [Ma] Xingchi: »Der Erste, der aus dem langen Traum erwacht«, 馬星馳: 大夢先覺, in: *Shenzhou Ribao* 神洲日報 (*Heiliges-Land-Tageszeitung*), Ausgabe zum einjährigen Bestehen, 01.03.1908.
- Abb. 13: »Dresscode der Zukunft« 服制的將來, in: *Xinwenbao* 新聞報 (*Nachrichten-Zeitung*), 15.01.1915.
- Abb. 14: »Respektvoll dem Vorsitzenden Mao ein langes Leben wünschen« 敬祝毛主席万寿无疆, Propagandaposter 1968, mit freundlicher Genehmigung der IISH Stefan R. Landsberger Collection.

Zeit(en)wende

CHRISTOPH CORNELIßEN

Die Wahrnehmung von Zäsuren gehört zu den Grunderfahrungen menschlichen Daseins. Wo immer bedeutende Änderungen in unterschiedlichen Bereichen des öffentlichen oder privaten Lebens sich ankündigten oder bereits eingetreten waren, suchten die Zeitgenossen, später dann die Historiker nach Begriffen oder Sprachbildern, um dem tatsächlich erfahrenen oder empfundenen, zuweilen nur imaginierten Wandel einen Ausdruck zu verleihen. Seit dem frühen 19. Jahrhundert kam dafür im deutschsprachigen Raum die Wortneuschöpfung ›Zeit(en)wende‹ in Gebrauch.¹ Einen frühen Beleg hierfür bietet das Periodikum *Heidelbergerische Jahrbücher der Litteratur* aus dem Jahr 1814, auf dessen Seiten die Reformation als eine »Zeitwende«, somit als Beginn einer neuen Epoche eingeordnet wird. Auch in den nachfolgenden Jahrzehnten taucht der Begriff hier und dort wieder auf, um tiefgreifende Zäsuren sowie epochale Veränderungen anzuzeigen.² Zwar oszillierte danach die Begriffsverwendung in Abhängigkeit von den obwaltenden politischen und gesellschaftlichen Umständen, doch unverkennbar stieg die ›Zeit(en)wende‹ im 20. und 21. Jahrhundert zu einer »Grundfigur neuzeitlichen Geschichtsdenkens« auf.³ Seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ist sogar ein exponentieller Anstieg der Begriffsverwendung in unterschiedlichen Medien (Bücher und weitere Druckerzeugnisse, Presse, Radio, Fernsehen und Social Media) zu registrieren. Darüber hinaus wanderte der Begriff als Lehnwort in andere Sprachen wie das Englische oder Französische.⁴ Dass die ›Zeitenwende‹ im Jahr 2022 von der Gesellschaft für Deutsche Sprache zum Wort des Jahres gekürt wurde, erscheint angesichts der jüngsten Hochkonjunktur fast wie eine logische Fortsetzung des angedeuteten Trends.⁵

1 Vgl. Anna S. Brasch: »Zeitenwende (Weltenwende)«, Version 04/2024, zuerst 02/2023, in: *Wortgeschichte digital*, <https://www.zdl.org/wb/wortgeschichten/Zeitenwende> (aufgerufen am 21.05.2024). Vgl. auch Jacob Grimm/Wilhelm Grimm: »Zeitwende«, in: dies.: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=Z03863> (aufgerufen am 21.05.2024).

2 O. A.: [Rez.] »Das Gericht des Herrn über Europa. Blicke in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft v. K. J. Windischmann«, in: *Heidelbergerische Jahrbücher der Litteratur* 7 (1814), No. 53, S. 833-848, hier S. 840.

3 Vgl. dazu Dieter Langewiesche: »Zeitwende« – eine Grundfigur neuzeitlichen Geschichtsdenkens: Richard Koebner im Vergleich mit Francis Fukuyama und Eric Hobsbawm«, in: ders.: *Zeitwende. Geschichtsdenken heute*, hg. von Ute Planert und Nikolaus Buschmann, Göttingen 2008, S. 41-55.

4 Vgl. Martin Sabrow: *Zeitenwenden in der Zeitgeschichte*, Göttingen 2023, S. 7.

5 Zur Begründung vgl. Jochen A. Bär: »GfdS wählt ›Zeitenwende‹ zum Wort des Jahres 2022«, Website der Gesellschaft für deutsche Sprache e. V., 09.12.2022, <https://gfdS.de/wort-des-jahres-2022/> (aufgerufen am 21.05.2024).

Auf den nachfolgenden Seiten geht es indes weniger darum, die Inzidenz des Begriffs in Publikationen oder den elektronischen Medien nachzuzeichnen, als vielmehr der Frage nachzugehen, welche Bedeutungsvarianten der Begriff für die Verzeitlichung der Geschichte sowie die Differenzierung von Epochen oder zeitlich enger gefassten Phasen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert aufweist. Darüber hinaus soll geprüft werden, welche Potentiale dem Konzept der Zeit(en)wende für die Geschichtsschreibung über das 20. Jahrhundert innewohnen.⁶ Ein derartiger Versuch stellt durchaus eine Herausforderung dar, denn ungeachtet der epistemologischen Implikationen sämtlicher historiographischer Zeitbegriffe erfolgt die Auseinandersetzung der Geschichtswissenschaft mit Fragen der Temporalität im Allgemeinen eher zurückhaltend. Nur selten geht es in ihren Texten um die Zeit selbst, denn im Gegensatz zur breiten Beachtung des »affektiv« besetzten Raumes (Hans Blumenberg) bildet die Zeit weitaus seltener den Gegenstand einer eingehenden Selbstreflexion. Tatsächlich aber »ist« die Zeit nicht nur einfach, wie Norbert Elias einmal festgehalten hat, sondern sie wird »aktiv« gemacht beziehungsweise in Periodisierungsversuchen immer wieder aufs Neue erfunden.⁷

Inzwischen ist in das lange eher verkrustet wirkende Forschungsfeld Bewegung gekommen. So heben neuere Studien zur Chronopolitik auf das vielschichtige Wechselverhältnis insbesondere von Politik und Zeit ab.⁸ Einerseits vermögen sie zu zeigen, dass geschichtswissenschaftliche Periodisierungen sich oftmals an den Amtszeiten von Funktionsträgern und -trägerinnen orientieren; zugleich verdeutlichen sie, wie sehr Wahlkampfzeiten, Wahltag und Legislaturperioden sowie die Zugehörigkeit zu spezifischen Wahlaltersgruppen oder auch parlamentarische Verschleppungstaktiken die Erfahrung von Zeit im politischen Raum determinieren. Andererseits rufen diese Ansätze ins Bewusstsein, dass seit der Französischen Revolution offizielle Zeitvorgaben zu einem mächtigen Instrument der Politik aufgestiegen waren, formulierten doch die Revolutionäre mit ihren neuen Kalendern den Anspruch, sämtliche Lebensverhältnisse grundlegend zu verändern. Ihre Herrschaft sollte sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne eine neue Epoche einläuten.

6 Vgl. Stefan Jordan: »Epoche«, in: *Staatslexikon online*, 08.06.2022, <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Epoche> (aufgerufen am 21.05.2024).

7 Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975, S. 505; Norbert Elias: *Über die Zeit*, Frankfurt a. M. 1984, S. XV, 72. Vgl. dazu Alexander Geppert/Till Kössler: »Zeit-Geschichte als Aufgabe«, in: dies. (Hg.): *Obsession der Gegenwart. Zeit im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2015, S. 7–36, hier S. 11–13.

8 Vgl. Fernando Esposito/Tobias Becker: »The Time of Politics, the Politics of Time, and Politicized Time. An Introduction to Chronopolitics«, in: *History & Theory. Studies in the Philosophy of History* 62.4 (2023), S. 3–23. Vgl. auch Charles S. Maier: »The politics of time: changing paradigms of collective time and private time in the modern era«, in: ders. (Hg.): *Changing Boundaries of the Political. Essays on the Evolving Balance between State and Society, Public and Private in Europe*, Cambridge 1998, S. 151–175; Christoph Cornelißen: »Die Zeiten des Zeit-historikers«, in: Pierre Monnet/Thomas Maissen/Barbara Mittler (Hg.): *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales. Vom Umgang mit Temporalität in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bochum 2019, S. 49–58.

Darüber hinaus ist inzwischen deutlich geworden, wie sehr die Präferenz für spezifische Periodisierungsbegriffe auf Vorannahmen politischer und sozialer Provenienz aufbaut.⁹ Bereits vor über einem Jahrzehnt konstatierte Dipesh Chakrabarty, dass Zeitbegriffe wie ›modern‹ und ›Modernität‹ sowie ihre Gegenbegriffe (›vormodern‹, ›rückständig‹, ›primitiv‹, ›unzivilisiert‹, ›unterentwickelt‹ usw.) auf Werturteilen aufruhren, die nicht zuletzt dank der Kritik der postkolonialen und postmodernen Geschichtsschreibung nachdrücklich hinterfragt worden seien.¹⁰ In diesem Zusammenhang lohnt es außerdem daran zu erinnern, dass Johann Gustav Droysen bereits in seiner erstmals in den 1860er Jahren publizierten *Historik* darauf aufmerksam gemacht hatte, dass Epochenbegriffe subjektive Vorstellungen repräsentieren und keine objektiven Tatsachen abbilden. Droysen spricht von »Betrachtungsformen [...], die der denkende Geist dem empirisch Vorhandenen gibt, um sie so desto gewisser zu fassen«. Sie seien mithin Ergebnis der ordnenden Tätigkeit des Historikers, »nicht Eigenschaften der Welt und der Geschichte selbst«.¹¹

Ungeachtet dieser grundlegenden Erkenntnisse waltet in sämtlichen historisch arbeitenden Wissenschaftsfeldern bis in unsere Tage die Neigung vor, auf überkommene Periodisierungsentwürfe zurückzugreifen.¹² Ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt führt dies dazu, dass hegemoniale Bilder und Auffassungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (re-)produziert und zugleich legitimiert werden. Angesichts dieser unbefriedigenden Lage sollen im Folgenden zunächst einige begriffsgeschichtliche Stufen der Verwendung von ›Zeit(en)wende‹ beleuchtet werden (I.). Sodann wird der Nexus von Krisenerfahrungen in der Gegenwart und historiographischen Diagnosen einer ›Zeit(en)wende‹ thematisiert. Im Blick darauf legte der deutsch-jüdische Mediävist Richard Koebner während des Zweiten Weltkriegs die bedeutende Abhandlung *Über den Sinn der Geschichtswissenschaft* (1940) vor, die er unter dem Eindruck der »gegenwärtigen Weltkatastrophe« um eine Studie über *Die Idee der Zeitwende* (1941-1943) ergänzte.¹³ In den beiden Schriften definiert Koebner die »Ideologie der Zeitwende« als eine Geschichtskonzeption, »die sich von der Vergangenheit lossagt«, um zuvor unbekannte Handlungsmöglichkeiten in die Zukunft hinein zu er-

- 9 Vgl. Chris Lorenz: »The Times They Are a-Changin«. On Time, Space and Periodization in History«, in: Mario Carretero/Stefan Berger/Maria Grever (Hg.): *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education*, London 2017, S. 109-131, hier S. 120; vgl. Lucian Hölscher (Hg.): *Die Zukunft des 20. Jahrhunderts. Dimensionen einer historischen Zukunftsforschung*, Frankfurt a. M. 2017.
- 10 Dipesh Chakrabarty: »The Muddle of Modernity«, in: *American Historical Review* 116,3 (2011), S. 663-675, hier S. 663.
- 11 Johann Gustav Droysen: *Historik. Die Vorlesungen von 1857 (Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen)*, in: ders.: *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 1, hg. von Peter Leyh, Stuttgart 1997, S. 1-394, hier S. 371.
- 12 Geppert/Kössler: »Zeit-Geschichte als Aufgabe« (Anm. 7), S. 13.
- 13 Richard Koebner: »Über den Sinn der Geschichtswissenschaft« (1940), in: ders.: *Geschichte, Geschichtsbewußtsein und Zeitwende. Vorträge und Schriften aus dem Nachlaß*, hg. vom Institut für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Gerlingen 1990, S. 131-145, hier S. 131; ders.: »Die Idee der Zeitenwende (1941-1943)«, in: ebd., S. 147-193; vgl. Langewiesche: »Zeitwende« (Anm. 3), S. 41 f.

öffnen.¹⁴ (II.) In einem abschließenden Teil wird diskutiert, welche Schlussfolgerungen sich daraus für die aktuelle historiographische Verständigung über Zeitenwenden im 20. Jahrhundert und damit Vorstellungen vom Ende der Moderne ergeben (III.).

I. Zeit(en)wende – eine begriffsgeschichtliche Annäherung

Bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bevorzugten Autoren im deutschsprachigen Raum den Begriff einer ›Weltwende‹, um anzuzeigen, dass aus ihrer Sicht der Lauf der Geschichte eine unerwartete, so nicht vorhersehbare Richtung eingeschlagen habe. Nur zögerlich war alternativ dazu von einer ›Zeit(en)wende‹ die Rede. Die Wortneuschöpfung taucht erstmals im Gefolge der Napoleonischen Kriege auf, und auch die darauffolgenden Nachweise stehen meist in einem unmittelbaren Bezug zur Erfahrung einer weitreichenden Umgestaltung der Verhältnisse. Wenige Hinweise müssen hier genügen. So spricht der Philosoph und Pädagoge Friedrich Albert Lange in seiner einflussreichen *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* aus dem Jahr 1866 von den unabweisbaren Konsequenzen »der grossen demokratischen Weltwende«, die schon bald »den Massen auch die Früchte von dem will zukommen lassen, was durch gemeinsame Arbeit der Menschheit gewonnen wurde«.¹⁵ Während er die revolutionären Änderungen seiner Epoche durchaus begrüßte, witterten andere dahinter die Vorboten einer umfassenden Kulturkrise. Zu ihnen zählt der Jesuitenpater Tilman Pesch, der 1886 in den kulturkämpferisch ausgerichteten *Stimmen aus Maria-Laach* konstatierte: »Wir stehen mitten in einer Krisis, in einer gewaltigen *Zeitwende*, wo die Entwicklung der ganzen Civilisation der Menschheit in andere Bahnen geworfen werden soll« (Hvh. C. C.).¹⁶ In einem Moment, wo »ein Revolutionsfieber durch die Adern der Völker« tobe und sich der deutsche Katholizismus in einem »Kampf um Leben und Tod« befinde, bediente Pesch sich wüster antisemitischer und antiliberaler Tiraden, um den wahren christlichen Glauben als einen letzten Haltepunkt gegen den von der »modernen Juden- und Heidenwelt« vorangetriebenen Umbau sämtlicher Verhältnisse darzustellen.¹⁷

Die Idee einer Zeitenwende blieb dabei keineswegs allein auf zeitgenössische Erfahrungshorizonte beschränkt, sondern sie wurde ebenso auf einen unabwendbaren Zustand in der Zukunft projiziert. In diesem Sinn ist in den Schriften Friedrich Nietzsches von einem aufziehenden Zeitalter des Nihilismus die Rede: »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte.« Diese Geschichte könne jetzt schon erzählt werden, heißt es weiter, »denn die Notwendigkeit selbst ist hier am

14 Koebner: »Über den Sinn der Geschichtswissenschaft« (Anm. 13), S. 133 u. ö., 134.

15 Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, S. 299.

16 Tilman Pesch: »Zur Orientirung im Culturkampf«, in: *Katholische Blätter* 20 (1881): *Stimmen aus Maria-Laach*, S. 1-11, hier S. 9; vgl. dazu Otto Muck: »Tilman Pesch (1836-1899)«, in: Sebastian Cüppers (Hg.): *Kölner Theologen*, Köln 2004, S. 314-335.

17 Pesch: »Zur Orientirung im Culturkampf« (Anm. 16), S. 9, 6, 8.

Werke. [...] Unse ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans *Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.« Offensichtlich begriff Nietzsche die von ihm vorhergesehene Zeitenwende als eine fundamentale Erschütterung gewohnter Ordnungen und Sichtweisen, die unwiderruflich das Alte hinter sich lassen werde.¹⁸

Erst im Laufe des Ersten Weltkrieges aber schnellte die Kurve der Begriffsverwendung erkennbar in die Höhe. Seither trugen zeitgenössische Publikationen immer öfter die Vokabel ›Zeitenwende‹ bereits im Titel, und auch die Historiker nutzten sie nunmehr häufig für die Beschreibung des Umbruchs zu einer neuen Epoche.¹⁹ War der Begriff während des Weltkriegs zunächst kaum mehr als ein Appell zur Bewahrung des Burgfriedens an der ›Heimatfront‹,²⁰ erschien direkt danach mit Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* ein ambitionierter Versuch zu einer geschichtsphilosophischen Grundierung. Zwar zeigt sich Spengler unter dem Eindruck kulturpessimistischer und sozialdarwinistischer Weltanschauungslehren der Vorkriegsjahrzehnte von der unwiderruflichen Vorherrschaft Europas überzeugt, aber diese Dominanz stellte aus seiner Sicht nur den Fall einer zu Ende gehenden ›Zivilisation‹ in einer Übergangsphase dar, in der es immer mehr auf Technik und Massenbeherrschung ankomme. Angesichts dieser Diagnose heißt es in *Untergang des Abendlandes*:

Das war nicht mehr eine einmalige Konstellation zufälliger, von nationalen Stimmungen, persönlichen Einwirkungen und wirtschaftlichen Tendenzen abhängiger Tatsachen, denen der Historiker durch irgendein kausales Schema politischer oder sozialer Natur den Anschein der Einheit und sachlichen Notwendigkeit aufprägt: das war der Typus einer historischen Zeitwende, die innerhalb eines großen historischen Organismus von genau abgrenzbarem Umfange einen biographisch seit Jahrhunderten vorbestimmten Platz hatte.²¹

18 Friedrich Nietzsche: »Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre«, in: ders.: *Werke in drei Bänden*, Bd. 3, hg. von Karl Schlechta, München 1994, S. 634; siehe auch *Digitale Kritische Gesamtausgabe*, [www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11\[411\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,11[411]) (aufgerufen am 21.05.2024). Vgl. dazu Elisabeth Kuhn: »Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus im Hinblick auf die Jahrtausendwende«, in: Renate Reschke (Hg.): *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.-27. August 2000 in Naumburg*, Berlin 2001, S. 293-298, hier S. 294 f.

19 Vgl. Brasch: »Zeitenwende« (Anm. 1): »Bis etwa 1920 sind *Weltenwende* und *Zeitenwende* in etwa gleich häufig belegt; anders als *Zeitenwende* steigt die Bezeugungsfrequenz von *Weltenwende* danach allerdings nicht an.« Vgl. ebd. die verlinkte Wortverlaufskurve des Google NGram Viewers; weitere Korpusbelege unter <https://www.dwds.de/r/?corpus=dtaxl&q={Zeitenwende,Zeitwende}> (aufgerufen am 21.05.2024).

20 Vgl. o. A.: »Zeitenwende für unser Vaterland?«, in: *Deutscher Wille. Kunstwart* 30.4 (1917), S. 129-131; Albert Bovenschen: *Deutschland an der Zeitenwende. Ein Wegweiser in die deutsche Zukunft*, Leipzig 1916.

21 Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, Frankfurt a. M. 172006, S. 67.

Obwohl Spengler ein Einzelgänger blieb, vermochte er in bürgerlichen Kreisen der deutschen Gesellschaft ein beträchtliches Echo zu erzeugen. Unter dem Eindruck der politischen und gesellschaftlichen Spannungen verbreitete sich in den Weimarer Jahren insgesamt ein diffuses Krisengefühl, das den Nährboden für die anziehende Konjunktur der Begriffsverwendung abgab. Jedenfalls erschienen seither vermehrt Titel, die den Umbau der Weimarer Demokratie hin zu einem autoritär verfassten Staatswesen als eine ›Zeitwende‹ begrüßten. Jede Zeitwende werde von Krisenerscheinungen begleitet, heißt es dazu aufschlussreich in den Aufzeichnungen aus dem Jahr 1931 zur »deutsche[n] Staatskrise« von Edgar J. Jung, einem der führenden Vertreter der ›konservativen Revolution‹. Die politische Krise sei in Wahrheit nur die Teilerscheinung einer »Gesamtlebenskrise« in einem Umfang, wie man sie seit der Französischen Revolution nicht mehr erlebt habe. Eine spätere Geschichtsschreibung werde, so mutmaßte Jung weiter, die Zeit von 1919 bis 1930 als die entscheidende Epoche der Umwertung aller Werte ansprechen.²² Andere Publikationen, die sich am Ende der Weimarer Republik als eher nachdenkliche Überlegungen zu einer ›Zeitenwende‹ ausgaben, wollten dagegen schon früh in der NS-Bewegung den Keim zur Lösung der akuten Probleme erkennen. Sein Buch wolle nichts weiter sein, proklamierte in diesem Sinn 1932 Ludwig Battenberg (alias Kurt Eckehard), »als eine Spezialwaffe im großen Geisteskampf der Zeitenwende«.²³

Auch in der Geschichtswissenschaft gelangte damals die Tendenz zum Durchbruch, unter ›Zeitenwende‹ einen grundstürzenden systemischen Wandel zu verstehen. Der Begriff rückte so zum einen zum Synonym für den Beginn einer neuen historischen Epoche auf, zum anderen erfuhr er eine durchdringende Politisierung.²⁴ In seiner 1942 erschienenen *Deutschen Geschichte 1918-1939. Die Geschichte einer Zeitenwende* geht der Hamburger Historiker Ernst Anrich sogar so weit, der Französischen Revolution den Charakter eines »epochalen Abschnitts« streitig zu machen, wohingegen im antinapoleonischen Deutschland eine »epochewendende geistige Revolution« aufgetreten sei: »die Entdeckung des organischen Denkens und damit des Volkes und der völkischen Art als der neuen natürlichen Ganzheit«. Aus der Sicht Anrichs hatte der Nationalsozialismus schlüssig an dieses Gedankengut angeknüpft und darauf aufbauend eine völlig neue »Ordnung der Werte« etabliert. Das entsprach letztlich seiner persönlichen Vorstellung einer Zeitenwende.²⁵ Mit seiner Deutung erweist sich Anrich als Teil einer ausgesprochen rührigen und NS-parteiikonformen Geschichtsschreibung. Zahlreiche Kampfschriften zum Thema einer nationalsozialistischen

22 Edgar J. Jung: »Die deutsche Staatskrise als Ausdruck der abendländischen Kulturkrise«, in: Karl Haushofer/Kurt Trampler (Hg.): *Deutschlands Weg in die Zeitenwende*, München 1931, S. 109-131, hier S. 109, 123.

23 Ludwig Battenberg (alias Kurt Eckehard): *Fieberkurve oder Zeitenwende? Nachdenkliches über den Nationalsozialismus*, München ²1932, S. 7.

24 Vgl. dazu Rudolf Kötzschke: »Historische Geographie und Siedlungskunde«, in: *Jahresberichte für deutsche Geschichte* 3 (1927), S. 143-156, hier S. 154.

25 Ernst Anrich: *Deutsche Geschichte 1918-1939. Die Geschichte einer Zeitenwende*, Berlin 1941, S. 2, 157.

»Zeitenwende« demonstrieren das Ausmaß, in dem Historiker, Theologen, Juristen und Schriftsteller sich unter Bezug auf die jüngste ›Zeit(en)wende« in den Dienst des NS-Regimes stellten.²⁶ Gleichzeitig prägte das Bild die großen Epochendeutungen, beispielsweise die des Heidelberger Historikers Willy Andreas zur Geschichte der Reformation. Andreas, der so wie viele andere deutsche Vertreter seines Fachs den »schmerzlichen Vorzug einer Generation« empfand, die »so viel gekämpft und gelitten hatte«, charakterisierte in seiner Darstellung aus dem Jahr 1942 die Umbrüche im 16. Jahrhundert als eine »wahre Zeitenwende«.²⁷

Nach dem Zweiten Weltkrieg fächerte das Begriffsverständnis von ›Zeitwende« sich weiter auf. Zunächst waren es vor allem Stimmen aus den Reihen der Theologie und Philosophie, die von der ›Zeit(en)wende« in einer eher generischen Form sprachen, wobei die Bedeutung viele Parallelen zur Verwendung von ›Weltenwende« aufweist. Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Wissenschaftsfeldern griffen darauf zurück, und auch in den Sozialwissenschaften taucht der Begriff schon bald nach 1945 auf.²⁸ Während der Terminus ›Weltenwende« später in die esoterische Literatur abwanderte, setzte sich mit einigem zeitlichen Abstand in den Geistes- und Sozialwissenschaften ein stärker feldspezifisches Verständnis von ›Zeitenwende« durch. Titel wie *Die demographische Zeitenwende, Wissenschaft an der Zeitenwende, Zeitenwende: Wertewandel in Deutschland und Frankreich, Der Europa-Konflikt – Zeitenwende* zeigen diesen Trend am Anfang des 21. Jahrhunderts an.²⁹

Seit den 1990er Jahren kam ›Zeitenwende« dann nicht zuletzt unter Bezugnahme auf die deutsche Wiedervereinigung sowie den Zusammenbruch der Sowjetunion und des Ostblocks in Gebrauch.³⁰ Ein weiterer Schub zur Verwendung des Begriffs ging im Anschluss daran von der heraufziehenden Jahrhundertwende aus.³¹ Erneut gilt es in diesem Zusammenhang, sich die politischen Konnotationen der Beschrei-

26 Nur als eine Auswahl seien genannt: O. A.: *Zeitenwende*, Berlin 1930 [= *Unsere Waffen. Rüstzeug der Deutschvölkischen Freiheitsbewegung* Bd. 23]; Karl Hönn: *Konstantin der Große. Leben einer Zeitenwende*, Leipzig 1940; Ernst Lissauer: *Zeitenwende. Gedichte 1932/36*, Wien 1936; Bernhard Harms: *Universitäten, Professoren und Studenten in der Zeitenwende. Vornehmlich vom Standpunkt der Staatswissenschaften*, Jena 1936.

27 Willy Andreas: *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende*, Stuttgart 1942, S. 7.

28 Elisabeth Pfeil: *Der Flüchtling. Gestalt einer Zeitenwende*, Leipzig 1948. Vgl. auch Walter Thoms: *Weltenwende – Zeitenwende. Der Zusammenbruch der alten und das Werden einer neuen Lebensordnung*, Mannheim 1976. Thoms war im ›Dritten Reich‹ Vertrauensmann des Reichsdozentenführers sowie SD-Gutachter und wirkte führend im NS-Dozentenbund mit; vgl. dazu Ernst Klee: *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945?*, Frankfurt a. M. 2003, S. 624.

29 Vgl. Herwig Birg: *Die demographische Zeitenwende. Der Bevölkerungsrückgang in Deutschland und Europa*, München 2001; Ernst-Ludwig Winnacker: *Wissenschaft an der Zeitenwende. Im Gespräch mit Marco Finetti und Eva-Maria Streier*, Freiburg i. Br. u. a. 2006; Rolf Günter Renner/Annette Christine Hoch (Hg.): *Zeitenwende: Wertewandel in Deutschland und Frankreich*, Freiburg i. Br. 2008; Ralf U. Hill: *Der Europa-Konflikt – Zeitenwende*, Babenhausen 2008.

30 Brasch: »Zeitenwende« (Anm. 1). Vgl. z. B. Carola Jüllig (Hg.): *Das Jahr 1989. Bilder einer Zeitenwende*, Berlin 2009.

31 Wolfgang Frühwald: *Zeitenwende und epochales Bewusstsein. Kunst und Wissenschaft an der Jahrhundertwende*, Münster 1999.

bungskategorie in Erinnerung zu rufen. In diesem Sinn wird mit ›Zeit(en)wende‹ ein umfassender Systemwandel angezeigt, der nicht nur den Aufstieg eines neuen politischen Ordnungsmodells anzeigt, sondern ebenso die Infragestellung etablierter Lebensmodelle und eingefahrener Sichtweisen nach sich zieht. Es handelt sich mithin um die Bezeichnung für eine ›Fundamentalzäsur‹. Im Gegensatz dazu greift die neuzeitliche Historie zur Beschreibung stärker sektoral begrenzter Veränderungen auf offenere Begriffe wie ›Epochenschwelle‹, ›Strukturbruch‹, ›Umbruch‹ oder ›Transition‹ und ›Übergangszeit‹ zurück.³²

Die jüngste Konjunktur der Begriffsverwendung verdankt sich der Deklaration einer Zeitenwende, die Bundeskanzler Olaf Scholz am 27. Februar 2022 im Bundestag vortrug. »Wir erleben eine Zeitenwende«, heißt es in seiner Rede, und das bedeute: »Die Welt danach ist nicht mehr dieselbe wie die Welt davor.«³³ Scholz signalisierte damit vor allem im Hinblick auf die militärische Lage, dass mit Beginn des Krieges Russlands gegen die Ukraine viele überkommene sicherheitspolitische Gewissheiten infrage gestellt worden seien; noch mehr aber sollte der Terminus die Notwendigkeit zu einer grundsätzlichen Neuorientierung in weiten Bereichen des öffentlichen Lebens herausstreichen. Diese Absichten wirkten und erzielten den gewünschten politischen Ruck innerhalb und außerhalb des Parlaments, doch danach setzte in den Reihen der Zuhörerinnen und Zuhörer Ernüchterung ein. Denn schon bald zeigte sich, dass Zeitenwenden zwar »schockhafte und instantane Auslösungsmomente haben«, wie die Literaturwissenschaftlerin Susanne Strätling in ihren Betrachtungen zum Ukrainekrieg konstatiert, aber sie »bewegen sich [...] träge, nie geradlinig und aufgrund der fundamentalen Verunsicherung, die sie mit sich bringen, unter vielfachen Rückversicherungen beim Bekannten«.³⁴ Indirekt verweist sie damit auf die grundlegende Erkenntnis, wonach die von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen oft als grundstürzend erfahrenen Zeitenwenden immer wieder rasch an Grenzen stoßen. Zum einen, weil sich interne und externe Hindernisse auftun, zum anderen, weil – meist mit einiger Verzögerung – vorher verborgene Kontinuitätslinien zum Vorschein treten. Das hat dann ebenfalls zur Folge, dass sich der Blick gerade nicht auf die Zukunft richtet, sondern mit ›Zeit(en)wende‹ die Wiederkehr älterer Zustände angezeigt werden soll: »Wir erleben eine Rückkehr alter Grenzen, der Anarchie der Staatenwelt, des Autoritären (weltweit und in den liberalen Gesellschaften), ja sogar des Krieges in Europa«, kündigt dazu passend eine Publikation des Politikwissenschaftlers Ulrich Menzel aus dem Jahr 2023 an. Statt von einer »Zeitenwende« zu sprechen, bevorzugt Menzel die

32 Vgl. dazu Martin Sabrow: »Zäsuren in der Zeitgeschichte«, Version 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 03.06.2013, http://docupedia.de/zg/sabrow_zaesuren_v1_de_2013 (aufgerufen am 21.05.2024).

33 »Regierungserklärung von Bundeskanzler Olaf Scholz am 27. Februar 2022«, Website der Bundesregierung, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/regierungserklaerung-von-bundeskanzler-olaf-scholz-am-27-februar-2022-2008356> (aufgerufen am 21.05.2024).

34 Susanne Strätling: »Zeitenwende. Ein Begriff des 24. Februar 2022«, in: Kateryna Mishchenko/Katharina Raabe (Hg.): *Aus dem Nebel des Krieges. Die Gegenwart der Ukraine*, Berlin 2023, S. 215–226, hier S. 218.

Rede von »Wendepunkten in einer Übergangsphase«.³⁵ Gleichwohl, die Verbreitung des Begriffs ›Zeit(en)wende‹ ist in jüngster Zeit geradezu exponentiell angestiegen. Dieser Trend dürfte sich nicht zuletzt damit erklären, dass es sich um eine Grundfigur neuzeitlichen Geschichtsdenkens handelt, die bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts eine stärker geschichtsphilosophische Begründung erfahren hat.

II. Vordenker einer »Idee der Zeitenwende« seit 1900

Die Jahre um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gelten heute allgemein als die Phase nicht nur eines sich rasant ausbildenden Massenmarktes widerstreitender Ordnungsentwürfe, Ideen und Interessen, sondern auch als eine Zeitspanne massiver Veränderungen der wirtschaftlichen und sozialen Lebensverhältnisse. Unter dem Eindruck dieses grundlegenden Wandels erkannten mit Georg Simmel und Werner Sombart führende Köpfe ihrer Zeit in der »Beschleunigung der Geschichte« ein Kernmerkmal des Hochkapitalismus und begründeten damit einen Topos, der in den Sozial- und Geisteswissenschaften langfristig die Verständigung über Fragen der Temporalität prägen sollte.³⁶ Unter den »engagierten Beobachtern« der Jahrhundertwende (Gangolf Hübinger) verdient jedoch vor allem das Werk des Religionsphilosophen, Kulturhistorikers und Politikers Ernst Troeltsch besondere Beachtung, denn wie nur wenige andere Intellektuelle seiner Zeit spürte er nicht nur dem Zusammenhang zwischen politischer und wirtschaftlicher Entwicklung nach, sondern er analysierte ebenso die politisch-kulturellen Rückwirkungen des Aufkommens der Massendemokratie unter den Bedingungen des globalen Kapitalismus.³⁷ Unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg unternahm er mit seinem Werk *Der Historismus und seine Probleme* den weit ausgreifenden geschichtsphilosophischen Versuch zu einer europäischen Kultursynthese, um Antworten auf die Frage nach der Orientierungskraft von ›Geschichte‹ für die moderne Gesellschaft zu finden. Mit dem Weltkrieg sei, konstatierte Troeltsch, »eine große Periode der europäischen Welt, die der imperialistisch-kapitalistischen, souveränen und bürokratischen Großstaaten tief erschüttert« worden, was nunmehr eine Transformation zu einem demokratisch fundierten »Europäismus«

35 Ulrich Menzel: *Wendepunkte. Am Übergang zum autoritären Jahrhundert*, Berlin 2023, S. 9. Vgl. auch die Ankündigung des Verlags unter <https://www.suhrkamp.de/buch/ulrich-menzel-wendepunkte-t-9783518127957> (aufgerufen am 21.05.2024).

36 Georg Simmel: »Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens«, in: ders.: *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, Bd. 5: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*, hg. von Hans Jürgen Dahme/David Frisby, Frankfurt a. M. 1992, S. 215–234; Werner Sombart: *Der moderne Kapitalismus*, Bd. 2, München 1902, S. 86; ders.: *Der moderne Kapitalismus*, Bd. 3, München 1927, S. 23f. Vgl. Alexandre Escudier/Ingrid Holtey: »Das Tempo des Lebens. Zeitstrukturen und Zeitwahrnehmungen«, in: *Trivium* 9 (2011), <https://doi.org/10.4000/trivium.4105>.

37 Vgl. Gangolf Hübinger: »Ernst Troeltsch und die politische Kulturgeschichte Europas«, in: ders.: *Engagierte Beobachter der Moderne. Von Max Weber bis Ralf Dahrendorf*, Göttingen 2016, S. 130–166.

erforderlich mache.³⁸ Er begriff mithin die von ihm erfahrene Zeitenwende als einen Anstoß dazu, der Geschichtsschreibung ein neues Telos vorzugeben.

Dem 1923 früh verstorbenen Troeltsch war es nicht vergönnt, das Beziehungsgeflecht von erlebter und gedeuteter Geschichte weiter zu ergründen. Für die Haltung breiter Teile der deutschen Geschichtswissenschaft wurde in den Jahren darauf kennzeichnend, dass sie die von Troeltsch aufgeworfenen Fragen nicht näher prüfte, sondern stattdessen ihr Hauptaugenmerk auf die Festigung einer »Ideologie des deutschen Weges« richtete. Gleichzeitig leistete sie mit allen ihr gegebenen Möglichkeiten einen Beitrag zum außenpolitischen Revisionismus des Deutschen Reiches.³⁹ Für den Fortgang der geschichtsphilosophischen Debatten zum Begriff »Zeitenwende« ist umso aufschlussreicher, dass der Breslauer Historiker Richard Koebner von seinem Exil an der Universität Tel Aviv aus im Zweiten Weltkrieg die Fäden der von Troeltsch aufgeworfenen Fragen aufgriff und sie weiterentwickelte. Im Angesicht der von ihm erlebten »Weltkatastrophe« formulierte er im Jahr 1940 die Frage, warum gerade die Historiker sich im Vorfeld kaum zu diesem Sachverhalt geäußert hätten, obwohl sie doch als Experten »für den Aufstieg und Untergang von Reichen und Kulturen« gelten könnten. Koebner erklärte das Phänomen damit, dass sich »in der Geschichte der Zeitvorstellungen eine Wende grundsätzlicher Art« vollzogen habe, die sich von allen früheren Zeitvorstellungen abhebe. Zwar lasse sich die »Ideologie der Zeitwende« bis zu den apokalyptischen Vorstellungen des Judentums und Christentums zurückverfolgen, aber erst im Gefolge der Französischen Revolution sei ein folgenreicher Strukturbruch eingetreten. Seither habe sich, zunächst beseelt vom fortschrittlichen Pathos des Zeitwendegedankens, eine Geschichtskonzeption durchgesetzt, die sich von der Vergangenheit lossage, um neue, bislang unbekannte Handlungsmöglichkeiten für die Zukunft zu eröffnen. Im Hinblick darauf identifizierte Koebner für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg einen fundamentalen Richtungsbruch. Zwar hätten schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts »Tendenzen antidemokratischer Färbung das Motiv der Zeitwende« aufgegriffen, wohingegen zuvor die »Ideologie der Zeitwende« dem »Glauben an die Humanität« verpflichtet gewesen sei. Aber erst nach 1917/1919 seien von den Bolschewisten und dann den Faschisten »Herden eschatologischer Massenbewegungen« allein mit dem Ziel in Gang gesetzt worden, die »Macht« zu erringen. Koebner erkannte dahinter eine »völlig veränderte Wendung in den Gedanken der Menschheitsentwicklung«, denn damit sei die Gegenwart dem »Kommando organisierter Mandatare der Zukunft« unterstellt worden.⁴⁰ »Die heute entscheidenden

38 Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, in: ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 16.2, hg. von Friedrich Wilhelm Graf/Matthias Schloßberger, Berlin/Boston 2008, S. 1043. Vgl. dazu Gangolf Hübinger/Johannes Bent: »Ernst Troeltsch und die Zeitgeschichte, Version: 1.0«, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 23.08.2022, http://docupedia.de/zg/Huebinger_bent_ernst_troeltsch_zeitgeschichte_v1_de_2022 (aufgerufen am 21.05.2024).

39 Bernd Faulenbach: *Ideologie des Deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, Berlin 1980.

40 Koebner: »Über den Sinn der Geschichtswissenschaft« (Anm. 13), S. 134; ders.: »Die Idee der Zeitwende« (Anm. 13), S. 147 f., 150.

Formen des Zeitwendegedankens«, heißt es in seiner Abhandlung zum *Sinn der Geschichtswissenschaft*, »haben die höchst potenzierte Macht entweder als Mittel und Durchgangsstadium oder als einen der Sinngehalte des vollendeten Menschen proklamiert«. ⁴¹ Koebner verstand das Konzept der Zeitwende mithin als die umfassende Abkehr und zugleich Abwehr aller Traditionsstränge; die Geschichte birgt in einer solchen Sichtweise keine Verpflichtung mehr für die Nachkommen.

Eine nennenswerte Resonanz auf Koebners tiefeschürfende Analyse blieb zunächst aus, auch weil die Publikation der deutschsprachigen Texte erst Anfang der 1990er Jahre erfolgte. Spuren seiner Ideen finden sich gleichwohl nach 1945 in Karl Löwiths Werk *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, in dem dieser festhält, dass schon der Gegensatz von zyklischer Bewegung wie im Denken der Antike und eschatologischer Ausrichtung wie im Christentum die »grundsätzlichen Möglichkeiten des Geschichtsverständnisses« erschöpfend erfasst habe. Für die moderne Welt sei charakteristisch, dass sie sowohl mit dem Auge des Glaubens als auch mit dem der Vernunft auf die Welt blicke. ⁴² Ist der Bezug auf das Werk Koebners bei Löwith nur in Ansätzen zu erkennen, tritt er in den Studien Reinhart Kosellecks zur Verzeitlichung der Geschichte umso deutlicher zum Vorschein. ⁴³ Darin greift Koselleck die Impulse Koebners auf und sorgte so dafür, dass sie gleichsam in die deutschsprachigen Debatten »reimportiert« wurden. Vor allem in seiner Abhandlung zum Fortschrittsbegriff, den Koselleck als einen »Erwartungsbegriff« kategorisiert, wird dieser Ideentransfer erkennbar. Die seit der Sattelzeit gezeichneten Zukunftsbilder seien nicht mehr historisch gesättigt, heißt es bei ihm, so dass ihre Beglaubigung erst in der Zukunft erfolgen könne. Zudem könnten historische Erfahrungen nicht länger als Einwand gegen die Andersartigkeit der Zukunft angeführt werden. ⁴⁴ In groben Zügen entsprach das der Gedankenführung, die Koebner bereits 1943 zur Ideologie der Zeitwende entwickelt hatte.

Die Debatten über Zeitenwenden und Zäsuren sind keineswegs an diesem Punkt stehen geblieben. So heben neuere Beiträge von Paul Virilio, Hans Ulrich Gumbrecht oder François Hartog zu Fragen der Temporalität darauf ab, dass es der Gegenwart immer weniger gelinge, die Vergangenheit hinter sich zu lassen, während sich die Zukunft zusehends verjünge. Geschichte gehe folglich nicht länger nach vorn, sondern eher in die Breite, heißt es bei Gumbrecht, denn eine ehemals emphatisch grundierte Zukunftsorientierung sei mittlerweile einer Übermacht des Vergangenen gewichen. ⁴⁵ Hartog wiederum spricht von einem neuen *régime d'historicité*, womit er einen Prä-

⁴¹ Koebner: »Über den Sinn der Geschichtswissenschaft« (Anm. 13), S. 144.

⁴² Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, S. 189.

⁴³ Ich folge hier Langewiesche: »Zeitwende« (Anm. 3).

⁴⁴ Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1992, S. 46 f., 364.

⁴⁵ Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: *Unsere breite Gegenwart*, Berlin 2010, S. 15 f. Vgl. auch Gepert/Kössler: »Zeit-Geschichte als Aufgabe« (Anm. 7), S. 11, die von »neuer Pathologie der Zeitlichkeit« sprechen; vgl. auch Paul Virilio: *Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie*, Berlin 1980.

sentismus meint, der Geschichte allein noch von einem Standpunkt der Gegenwart begreifen will. Während die Geschichtsschreibung zwischen 1789 und 1989 einem Regime der Zukunft gefolgt sei, was bedeute, dass sie ihren Standpunkt in die Zukunft verlegt habe, um von dort aus Vergangenheit und Gegenwart als Etappen auf einem noch nicht erreichten Ziel zu bewerten, markiere die Zeit seit 1989 das Ende der Ideologie der zukunftsorientierten Moderne.⁴⁶ Im Blick darauf erwies sich danach vor allem die Rede des amerikanischen Sozialwissenschaftlers Francis Fukuyama vom »Ende der Geschichte« als eine besonders griffige und geradezu geschichtsmächtige Formel, die zeitweilig als Synonym für die Beschreibung einer fundamentalen Zeitenwende am Ende des Kalten Krieges begriffen worden ist. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und mit dem Wegbrechen der ideologischen Konkurrenz zur liberalen Demokratie stehe die »menschliche Geschichte« vor ihrem Ende, lautet die Prognose Fukuyamas.⁴⁷

Tatsächlich riefen jedoch die seit den 1990er Jahren aufbrechenden Krisen und Katastrophen eine ganz andere Wahrnehmung bei den Zeitgenossen hervor. Unter dem Eindruck der sich rasch ändernden Zeitläufte sowie der Wiederkehr älterer historischer Konflikte, dann auch angetrieben von der aufbrandenden postkolonialen Kritik zeigte sich immer klarer, dass viele überkommene Zeitordnungen die Asymmetrie der Macht zwischen denen, die behaupteten, an der Spitze des Fortschritts zu stehen, und denen, die »Gleichzeitigkeit verweigerten«, festschrieben.⁴⁸ Zudem führte das steigende Interesse an transnationalen Ansätzen nun dazu, dass viele historiographisch scheinbar gut begründete Zeitenwenden der zuvor sorgsam gepflegten nationalen »Meistererzählungen« grundlegend infrage gestellt wurden. Für die ohnehin besonders »zäsurempfindliche« Zeitgeschichtsschreibung hatte das zur Folge, dass eine umfassende Revision der Epochen- sowie weiterer Periodisierungsbegriffe in Gang kam.⁴⁹ In diesem Zusammenhang wirkte die oft verwendete Rede von langen und kurzen Jahrzehnten oder Jahrhunderten auf Kritiker schon bald nur noch wie ein »Gesellschaftsspiel«. So beklagte sich mit Jürgen Kaube einer der Mitherausgeber der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* darüber, dass alle Jahrhunderte auf einmal »lang geworden« seien: »langes 19. Jahrhundert, langes 16. Jahrhundert oder langes 15. Jahrhundert und nun eben auch die Rede vom langen 20. Jahrhundert«. Solche Phrasen

46 Vgl. François Hartog: *Regimes of Historicity. Presentism and Experience of Time*, New York 2015, S. XIV–XIX.

47 Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992; vgl. dazu Howard Williams u. a. (Hg.): *Francis Fukuyama and the End of History*, Cardiff 2016.

48 Sebastian Conrad: »A Cultural History of Global Transformation«, in: ders./Jürgen Osterhammel (Hg.): *An Emerging Modern World. 1750–1870*, Cambridge, Mass. 2018, S. 413–663, insb. S. 527–582.

49 Martin Sabrow: »Zäsur und Zeitenwende. Wo befinden wir uns?«, in: *Deutschland Archiv Online*, Bundeszentrale für politische Bildung, 24.04.2023, <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/519981/zaesur-und-zeitenwende-wo-befinden-wir-uns/> (aufgerufen am 21.05.2024).

führten aber nicht zu Erkenntnissen darüber, wann etwas angefangen habe und ob die Anfänge überhaupt datierbar seien.⁵⁰

Doch so spielerisch ein derartiger Umgang mit Zeitbegriffen in der Geschichtswissenschaft vordergründig anmuten mag, entscheidend bleibt: Es handelt sich um Periodisierungsversuche zur Konstruktion historischer Sinnangebote. Ohne jeden Zweifel spielen dabei regelmäßig die immer wieder neuen Erfahrungen der Gegenwart eine wichtige Rolle, außerdem erweist sich das Gewicht biographischer Prägungen von großer Bedeutung. Dieser Tatbestand ist freilich für eine Zeitgeschichtsschreibung, die sich in den Worten des Tübinger Historikers Hans Rothfels als eine »Epoche der Mitlebenden und ihre wissenschaftliche Behandlung« begreift, nicht wirklich überraschend.⁵¹ Schon Rothfels' Definition birgt vielmehr die grundsätzliche Erkenntnis, dass gelebte und erfahrene Geschichte auf der einen sowie gedeutete Geschichte auf der anderen Seite kaum losgelöst voneinander betrachtet werden können. Überhaupt würden, so hat es der Stuttgarter Historiker Eberhard Jäckel auf den Punkt gebracht, die Historiker bei der Wahl ihrer Gegenstände mehr als andere Wissenschaftler von den Umständen ihres eigenen Lebens bestimmt.⁵² Auf welche Weise genau dieser Gesichtspunkt bei der Bestimmung von Zeitenwenden im 20. Jahrhundert eine entscheidende Rolle spielt, vermag der nachfolgende Blick auf ausgewählte Werke zu demonstrieren.

III. Zeitenwenden im 20. Jahrhundert – das Ende der Moderne?

Im Blick auf das 20. Jahrhundert gehört Eric Hobsbawms Rede vom »Zeitalter der Extreme«, das von den totalitären Ideologien geprägt worden sei, zu den bekanntesten und zugleich prägendsten Versuchen einer sinngebenden Epocheneinteilung.⁵³ Als Hauptbezugspunkte für seine Definition von Zäsuren bzw. Zeitenwenden dienen ihm dabei der Zusammenbruch des europäischen Staatensystems mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs und das Ende der Sowjetunion, wobei er vor allem den Untergang der kommunistisch beherrschten Regime in Osteuropa als eine langfristig wirksame Zeitenwende begriff. Auf den politisch hoch engagierten Zeitgenossen, der bis zur Krise von 1956 ein Anhänger des Kommunismus war und sich auch noch danach den nichtorthodoxen Strömungen kommunistischer Provenienz verpflichtet fühlte, wirkte ein solches Deutungsmodell besonders anziehend, und es überrascht daher kaum, dass seine weltanschaulich durchwirkte Epocheneinteilung das kurze 20. Jahr-

50 Jürgen Kaube: »Lang, kurz, lang, die Zeitgeschichte«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21.09.2011, S. N3.

51 Hans Rothfels: »Zeitgeschichte als Aufgabe«, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 1 (1953), S. 1-8, hier S. 2; vgl. dazu Andreas Wirsching: »Epoche der Mitlebenden« – Kritik der Epoche«, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 8 (2011), S. 150-155.

52 Eberhard Jäckel: »Karl Dietrich Erdmann 1910-1990«, in: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), S. 529-539, hier S. 529.

53 Eric Hobsbawm: *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1995.

hundert mit den Revolutionen 1989-1991 enden lässt. Hierbei handelte es sich aus der Sicht Hobsbawms um das Ende der Geschichte, die er mitgestaltet hatte, einerseits als politischer Aktivist, andererseits als international renommierter Historiker, der mit dem »Zeitalter der Extreme« an seine Periodisierung der Moderne nahtlos anzuschließen wusste, innerhalb derer er ein Zeitalter der Revolutionen 1789-1848, ein Zeitalter des Kapitals 1848-1875 und schließlich ein imperiales Zeitalter 1875-1914 unterschieden hatte.⁵⁴ Seine Definition eines kurzen 20. Jahrhunderts wurde insofern durch seine eigene Lebensgeschichte bestätigt.

Hobsbawms Periodisierungsvorschlag wirkte auf die vielen Leserinnen und Leser zunächst ungemein überzeugend, verlor aber spätestens nach der Wende zum 21. Jahrhundert sowie der Wiederkehr älterer Krisen und Konflikte an Deutungskraft. Überhaupt scheint ein Kernproblem seiner Deutung wie auch vieler nachfolgender Publikationen darin begründet zu liegen, dass sie aufgrund der persönlichen Erfahrungen und der biographischen Verwurzelung ihrer Autoren und Autorinnen in den Zeitläuften des Kalten Krieges den Fokus zum einen auf die Geschichte staatlicher und sozialer Gewalt richten. Zum anderen betonen sie den krisenhaften und scheinbar irreversiblen Niedergang Europas. Das Kernproblem eines solchen Deutungsmodells liegt indes noch weit tiefer begründet, wie Dieter Langewiesche treffend gezeigt hat. Denn mit seiner Feststellung, dass die Zukunft keine Fortsetzung der Vergangenheit sein könne, zeige sich, wie sehr Hobsbawm »Geschichte in ihrem Verlauf als eine Kette von Zeitwenden [begreife], in denen jede Generation aufs Neue überzeugt ist, vor einer einzigartigen Situation zu stehen, die es nicht mehr zulasse, sich von überkommenen Geschichtsbildern leiten zu lassen«.⁵⁵

Ähnliches kann für zahlreiche Darstellungen des gleichen Genres festgehalten werden. Dazu gehört Ian Kershaws Geschichte Europas, deren erster Band den vielsagenden Titel *Höllensturz* (engl. Orig.: *To Hell and Back*) trägt und mit dem Satz einsetzt: »Europas 20. Jahrhundert war ein Jahrhundert des Krieges. Zwei Weltkriege und daran anschließend über 40 Jahre ›Kalter Krieg‹ [...] prägten die Epoche.« Als ebenso einflussreich erwies sich Mark Mazowers Buch *The Dark Continent*, das schon im Titel zu erkennen gibt, was den Autor vor allem interessiert: die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die als eine thematische Klammer die grundlegende Entwicklung des Jahrhunderts in ein eher trübes Licht tauchen.⁵⁶ Mit wachsendem zeitlichen Abstand zum Zweiten Weltkrieg und in Anbetracht der Wandlungen seit Ende des Kalten Krieges erscheinen die Blickachsen der vielen »moralischen Erzählungen«, so hat sie der amerikanische Historiker Charles S. Maier in einem wegweisenden Beitrag unter dem Titel *Consigning the Twentieth Century to History* bezeichnet, als insgesamt zu ein-

⁵⁴ Vgl. dazu Eric Hobsbawm: *Interesting Times. A Twentieth-Century Life*, London 2003.

⁵⁵ Langewiesche: »Zeitwende« (Anm. 3), S. 48 f.

⁵⁶ Ian Kershaw: *Höllensturz. Europa 1914 bis 1945*, München 2016, S. 13; ders.: *Achterbahn. Europa 1950 bis heute*, München 2019; Mark Mazower: *Dark Continent. Europe's Twentieth Century*, London 1998.

seitig.⁵⁷ Zwar vermochte Konrad Jarausch mit seinem Buch *Out of Ashes* oder schon Jahre zuvor Richard Vinen mit seiner Publikation *History in Fragments* den Blick auf alternative Zeitenwenden und Zäsuren im 20. Jahrhundert zu lenken und damit ein insgesamt offeneres Epochenverständnis zu begründen, doch der Fokus des einen auf die Moderne und die Modernisierung (Jarausch) sowie des anderen auf das Aufkommen des Massenkonsums (Vinen) erweist sich erneut als zu monokausal, um der Vielschichtigkeit des historischen Geschehens gerecht zu werden.⁵⁸

Wie schwer es vielen Historikerinnen und Historikern heute fällt, überhaupt noch ein Ende des 20. Jahrhunderts mit einer klar definierten Zeitenwende anzusetzen, demonstriert die *Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert* aus der Feder des Freiburger Fachvertreters Ulrich Herbert. Der Autor bietet am Schluss seines Buches allein zehn Möglichkeiten als denkbare Endpunkte an: den Zusammenbruch des Kommunismus 1989/90, die Einführung des *World Wide Web* 1993, den Regierungswechsel von Kohl zu Schröder 1998, die Militäreinsätze im Kosovo, dann 9/11, die Einführung des Euro 2002, die Verkündung der »Agenda 2010« im März 2003, die Wahl Angela Merkels zur Bundeskanzlerin 2005 oder die Finanzkrise seit 2007.⁵⁹ Welches Moment der Autor bevorzugt, lässt er mit dem Argument offen, dass der klärende zeitliche Abstand noch fehle und man daher noch nicht wissen könne, welche der genannten Entwicklungen sich als geschichtsmächtig erweisen würden. Eine ähnliche Begründung findet sich in der Geschichte der Sicherheit des Marburger Zeithistorikers Eckart Conze, und auch der Leiter des Münchner Instituts für Zeitgeschichte, Andreas Wirsching, hebt in seiner Geschichte Europas seit den 1990er Jahren darauf ab. Gleichmaßen nimmt der Berliner Historiker Michael Wildt in seinem Buch *Zerborstene Zeit* die Jahre zwischen 1918 und 1945 in den Blick, ohne ein eindeutiges Ende oder einen eindeutigen Anfang zu benennen. Er zielt vielmehr darauf, die Ahnung von sehr unterschiedlich erfahrenen Zeiten, eben einer »zerborstenen Zeit«, zu vermitteln.⁶⁰

Zuletzt sind mit Blick auf Europa weitere Synthesen vor allem zur Teilepoche seit 1945 erschienen. Dazu gehören Paul Betts' *Ruin and Renewal: Civilising Europe after the Second World War* und Philipp Sarasin's 1977. *Eine kurze Geschichte der Gegenwart*.⁶¹ Hier werden, erneut aufgrund der unterschiedlich gelagerten biographischen Erfahrungen der Autoren, jeweils sehr unterschiedliche Zeitenwenden postuliert und andere Entwicklungslinien in den Vordergrund gerückt, als sie die Angehörigen der vorangegangenen Historikergenerationen bevorzugt hatten. Weiteres kommt hinzu:

57 Charles S. Maier: »Consigning the Twentieth Century to History. Alternative Narratives for the Modern Era«, in: *American Historical Review* 105 (2000), S. 807–831.

58 Vgl. Richard Vinen: *A History in Fragments. Europe in the Twentieth Century*, London 2000; Konrad Jarausch: *Aus der Asche. Eine neue Geschichte Europas*, Ditzingen 2018.

59 Ulrich Herbert: *Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert*, München 2014, S. 1234.

60 Eckart Conze: *Die Suche nach Sicherheit. Eine Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von 1949 bis in die Gegenwart*, München 2009; Andreas Wirsching: *Preis der Freiheit. Geschichte Europas in unserer Zeit*, München 2012; Michael Wildt: *Zerborstene Zeit. Deutsche Geschichte 1918 bis 1945*, München 2022.

61 Paul Betts: *Ruin and Renewal. Civilising Europe After the Second World War*, London 2021; Philipp Sarasin: 1977. *Eine kurze Geschichte der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2021.

Denn mit dem wachsenden Abstand zur politischen Wende von 1989/90 ist insgesamt das Bedürfnis erheblich gestiegen, das Terrain der Zeit davor und danach historiographisch neu zu vermessen. Dabei ist schon jetzt deutlich geworden, dass die Verlagerung des Fokus von einem kurzen auf ein langes 20. Jahrhundert viele der gängigen Vorannahmen über Zeitenwenden in dieser Zeitspanne oder auch Hypothesen zum »Ende der Moderne« hinterfragen lässt.⁶² So sehen sich spätestens seit dem Ende des Kalten Krieges sowie vor dem Hintergrund der sich beschleunigenden Globalisierungsprozesse im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts sämtliche europäischen Fortschritts- und Modernisierungsparadigmen ebenso wie die Varianten der oftmals idealistisch gestimmten Integrations- und Europäisierungsnarrative grundlegend infrage gestellt. Neuere Untersuchungen betonen außerdem, dass die »europäische Moderne« letztlich viel weniger genuin europäisch und Europa in vielen Bereichen weit weniger modern gewesen sei, als lange angenommen wurde.⁶³ Des Weiteren gehört zu den Vorzügen einer inzwischen stärker global- und transfergeschichtlich ausgerichteten historischen Forschung, dass sie das Gespür für die intensiven Verflechtungen der Weltregionen untereinander verfeinern konnte. Ältere Vorstellungen, welche die Welt in fortschrittliche und rückständige Gebiete aufgeteilt und Europa dabei im Zentrum positioniert haben, sind nicht nur unhaltbar geworden, sondern haben sich als irreführende Rahmenerzählungen erwiesen. Vor diesem Hintergrund erscheinen viele überkommene Zeitenwenden in einem ganz anderen Licht, und so manch eine behauptete Zäsur verlor mittlerweile wieder ihre Bedeutung.

Im Gegensatz dazu passt die internationale Geschichtsschreibung Europa heute stärker in ein polyzentrisches Weltbild ein, was die grundlegende Frage danach aufwirft, ob dieser Raum überhaupt noch als eine eigenständige Geschichtsregion gelten könne oder ob es sich nicht vielmehr um ein konturloses territoriales Kontinuum handle – eine im Grunde lediglich diffus zu bestimmende Weltregion.⁶⁴ Dabei zeigt sich sehr viel klarer als vor 1989 das Gewicht von Erfahrungsdimensionen, die einer enger politisch verstandenen Historiographie lange verborgen geblieben sind. Für eine Geschichte der Weltregion Europa ist dies nicht nur wegen der weit in das 20. Jahrhundert reichenden kolonialen bzw. postkolonialen Verflechtungen der westeuropäischen Imperien bedeutsam, sondern auch, weil sich noch nach dem Untergang der mittel- und osteuropäischen Imperien sowie des Osmanischen Reiches zahlreiche verborgene Kontinuitäten beobachten lassen. Imperiale Politik, imperiale Praktiken und imperiale Kulturen blieben somit über das gesamte 20. Jahrhundert hinweg bestimmende Faktoren des staatlichen und des gesellschaftlichen Gefüges in

62 Ich folge hier meinen Ausführungen in: *Europa im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2020.

63 Bo Strath/Peter Wagner: *European Modernity: A Global Approach*, London 2017; vgl. auch Friedrich Jäger/Wolfgang Kölbl/Ute Schneider (Hg.): *Handbuch Modernisierungsforschung*, Stuttgart 2015.

64 Vgl. Christof Dejung/Martin Lengwiler: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Ränder der Moderne. Neue Perspektiven auf die Europäische Geschichte (1800–1930)*, Köln 2016, S. 7–36, hier S. 7; Jürgen Osterhammel: »Europamodelle und imperiale Kontexte«, in: *Journal of Modern European History* 2 (2004), S. 157–181.

weiten Teilen Europas. Des Weiteren haben die drängenden Herausforderungen des Klimawandels Fragen des Umgangs der Menschen mit ihrer natürlichen Umwelt in den Fokus gerückt. In dieser Hinsicht kann von einem regelrechten Paradigmenwechsel gesprochen werden, der begrifflich zugespitzt auf die Rede vom Anthropozän nicht weniger als eine menscheitsgeschichtliche Zeitenwende umschreibt.⁶⁵

Die Beschäftigung mit ›Zeitenwenden‹ im langen 20. Jahrhundert lenkt insgesamt den Blick auf die Frage nach Anfängen und dem Ende der ›klassischen Moderne‹. Thomas Nipperdey und Detlev Peukert haben dazu mit ihren einschlägigen Studien neben anderen Autoren die wesentlichen Züge und Ambivalenzen der Epoche herausgearbeitet.⁶⁶ Sie betonen nicht zuletzt die Skepsis gegenüber den hoch- und massenkulturellen Hervorbringungen der Jahrzehnte um 1900, während andere Publikationen stärker die Bedeutung der sozialhistorischen Dimensionen einer Transformation zur industriegesellschaftlich verfassten Moderne in den Vordergrund rücken.⁶⁷ Zu den einschlägigen Stichworten gehören in diesem Zusammenhang die Phänomene einer ›Entklassung‹ in der Klassengesellschaft, die Expansion der privaten Angestellten-schaft oder auch die Entdeckung und Selbstbehauptung der Jugend. Dass auch in der Politik fundamentale Strukturveränderungen zum Durchbruch gelangten, sich darüber hinaus seit den 1890er Jahren die Mechanismen, Techniken und Organisationsformen von politischer Interessenvertretung sowie die Aushandlung von Entscheidungen in den Parlamenten und anderen Foren wandelten, wird häufig als Beleg für das Aufkommen der Moderne angeführt. Ähnliche Impulse sind von den Studien zum Nationalismus ausgegangen, können sie doch zeigen, dass nunmehr überhaupt von Nationalgesellschaften gesprochen werden konnte. Wo auch immer man sonst hinblickt, etwa auf den Wandel der Geschlechterverhältnisse oder die Entfaltung einer modernen Konsumgesellschaft, um hier nur zwei weitere Bereiche zu nennen, sie alle verweisen auf eine umfassende Inkubationsphase, über die bis in die Gegenwart hineinragende soziokulturelle Muster, Lebensstile, Lebensrhythmen und Werthaltungen geprägt werden sollten. Aus den genannten Gründen bietet es sich an, die Kulturschwelle um 1900 mit ihrer doppelten Ausrichtung (Fin de Siècle und Auftakt der Moderne) als eine Zeitenwende zu begreifen, die gleichwohl in einer europaweiten und globalen Perspektive zahlreiche Ungleichzeitigkeiten in sich barg.⁶⁸

65 Vgl. John R. McNeill: »Energy, Population, and Environmental Change Since 1750: Entering the Anthropocene«, in: ders./Kenneth Pomeranz (Hg.): *The Cambridge World History*, Bd. 7: *Production, Destruction and Connection, 1750-Present*, Cambridge 2015, S. 51-80; Helmuth Trischler/Fabienne Will: »Die Provokation des Anthropozäns«, in: Martina Heßler/Heike Weber (Hg.): *Provokationen der Technikgeschichte. Zum Reflexionszwang historischer Forschung*, Paderborn 2019, S. 69-104.

66 Vgl. Detlev J. K. Peukert: *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989; Thomas Nipperdey: *Wie das Bürgertum die Moderne fand*, Berlin 1988.

67 Vgl. Paul Nolte: »1900. Das Ende des 19. und der Beginn des 20. Jahrhunderts in sozialgeschichtlicher Perspektive«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 47 (1996), S. 281-300.

68 Vgl. dazu Christof Dipper: »Geschichtswissenschaft«, in: Friedrich Jäger/Wolfgang Knöbl/Ute Schneider (Hg.): *Handbuch Moderneforschung*, Stuttgart 2015, S. 94-109.

Wenn abschließend die Frage nach dem Ende des langen 20. Jahrhunderts aufgeworfen wird und sich damit der Blick auf die jüngste Zeitenwende richtet, will sich keine eindeutige Antwort einstellen. Denn so eindringlich verschiedene Autoren dafür plädiert haben, entweder die Anschläge auf das World Trade Center in New York 2001 (Daniel Rodgers), die globale Finanz- und Staatsschuldenkrise der Jahre 2007 bis 2010 (Adam Tooze) oder die seit 2019 aufgekommene globale Covid-19-Pandemie (Malte Thießen) als Auftakt für eine neue Epoche zu begreifen, erweisen sich andere Einschnitte als bedeutsamer.⁶⁹ Zum einen handelt es sich dabei um die inzwischen weltweit eingeleitete Transformation zu einer klimaneutralen Welt. Auf diesem Weg könnte das wesentlich vom Erdöl ›geschmierte‹ lange 20. Jahrhundert durch ein neues Zeitalter abgelöst werden, in dem zukünftig regenerative Energien die Produktions- sowie Konsumweisen und damit unsere Lebensformen bestimmen. Es ist daher nicht auszuschließen, dass die gegenwärtige Suche nach einem Green Deal das Potential aufweist, eine wirkliche Epochenschwelle zu markieren, auch weil sie eine grundlegende Transformation sämtlicher Produktions- und Lebensweisen mit sich bringen muss. Schon bei Max Weber heißt es in der *Protestantischen Ethik*, dass die kapitalistische Moderne erst dann an ein Ende gelangen werde, wenn die letzte Tonne fossiler Energieträger verglüht sei.⁷⁰

Des Weiteren markiert der vom russischen Präsidenten Wladimir Putin im Februar 2022 ausgelöste Krieg gegen die Ukraine einen scharfen Einschnitt. Im Sog dieser gewaltsamen Konfrontation wurden inzwischen zahlreiche politische, wirtschaftliche und kulturelle Verbindungen zwischen Russland und Europa gekappt. Alle diese Maßnahmen beschleunigten einerseits die schon durch die Finanz- und Währungskrisen eingeleitete Neuformierung globaler Handelsnetze sowie die Ausbildung von neuen makroregionalen Märkten. Andererseits zeichnet sich auf dem Gebiet der internationalen Politik eine Abkehr von den Leitideen einer regelbasierten und wertegestützten Weltordnung ab, ist doch das Projekt der Europäischen Union einer Pazifizierung durch expandierende Integration allem Anschein nach an ein Ende gelangt (Jörn Leonhard).⁷¹ Die Weltregion Europa ist damit erneut in eine Phase der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Destabilisierung eingetreten, die in vielfacher Hinsicht an die Situation der Jahre vor 1914 erinnert. Heute verfügt Europa indes bei Weitem nicht mehr über die geopolitische Bedeutung wie in dieser Zeitspanne. Vielmehr ist sowohl mächtropolitisch als auch wirtschaftlich seine Abhängig-

69 Vgl. Daniel Rodgers: *Age of Fracture*, London 2011; Adam Tooze: *Crashed. How a Decade of Financial Crises Changed the World*, London 2019; Malte Thießen: *Auf Abstand. Eine Gesellschaftsgeschichte der Coronapandemie*, Frankfurt a. M. 2021.

70 Max Weber: *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, in: ders.: *Max Weber Gesamtausgabe*, Teil I: *Schriften und Reden*, Bd. 9: *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904-1911*, hg. von Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Ursula Bube, Tübingen 2014, S. 242-425, hier S. 422. Vgl. dazu Edith Hanke: »Bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Max Weber über natürliche Ressourcen und das Ende des Kapitalismus«, in: *Leviathan* 48.4 (2020), S. 592-611.

71 Vgl. Jörn Leonhard: »Die Grenzen der Analogien. Der Krieg in der Ukraine als historische Zäsur«, in: *Osteuropa* 72 (2022), Heft 4-5, S. 3-12.

keit von anderen Weltregionen erheblich gestiegen. Außerdem ist Europa heute über die elektronischen Medien in einem so noch nie dagewesenen Ausmaß und in Echtzeit mit anderen Weltregionen verknüpft, so dass Zeitenwenden unmittelbar eine globale Dimension aufweisen.

Stehen die genannten Wandlungsprozesse in Europa für den Beginn eines neuen Jahrhunderts, eine neue Epoche, eine ›Zeitenwende‹? Ganz so eindeutig ist das nicht der Fall, denn tatsächlich bewegen wir uns weiterhin oder wieder in den geopolitischen Ordnungen des frühen 20. Jahrhunderts. Zu den einschlägigen Schlagworten gehören in diesem Zusammenhang die Politik der geostrategischen Bündnisse und die von vielen so kaum erwartete Wiederkehr des ›Westens‹, die gesellschaftliche Verfasstheit (Stichwort Klassengesellschaft) oder auch mentale Befindlichkeiten (Stichwort Unsicherheitserfahrungen) im langen 20. Jahrhundert. Zugleich sind viele zwischenzeitlich verborgene Kontinuitätslinien erneut zum Vorschein gelangt, ablesbar an den politisch-historischen Semantiken unserer Tage, ablesbar an Erfahrungshorizonten und Erwartungshorizonten, welche die Zeitgenossen und Zeitgenossinnen um 1914 um einiges näher an unsere Erfahrungswelt heranrücken lassen, als dies zuvor der Fall gewesen ist. Allem Anschein nach ist das 20. Jahrhundert in diesen Hinsichten noch nicht an ein Ende gelangt – seine Geschichte geht bislang ohne Ende weiter: *Europe in the Long Twentieth Century. A Transnational History* lautet daher der Titel der englischsprachigen Ausgabe meines Buches.⁷² Darin unternehme ich den Versuch zu verdeutlichen, dass in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung der Blick sich von einem unilinearen Zeitverständnis und damit dem Fokus vornehmlich auf politische Zeitenwenden endgültig gelöst hat, um stattdessen stärker verschiedene, parallele oder sogar gegenläufige Zeiterfahrungen und Zeitordnungen in transnationaler Perspektivierung zu berücksichtigen. Darüber wird dann außerdem erkennbar, dass die zuletzt oft apostrophierte »Spätmoderne« in vielfacher Hinsicht auf das Engste mit den Strukturen und Erscheinungsformen der »klassischen Moderne« verflochten geblieben ist, ja dass der Terminus »Spätmoderne« oft genug wie ein leerer Container wirkt.⁷³ Anstatt darauf zurückzugreifen, böte es sich aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive an, präzise nach Kontinuitäten und Brüchen in verschiedenen Handlungsfeldern zu fragen. Dann wüssten wir mehr über den Stand der gegenwärtigen ›Zeitenwende‹, die kaum zufällig den Blick der Zeitgenossen sowohl in die Zukunft als auch in die Vergangenheit lenkt.

72 Cornelißen: *Europa im 20. Jahrhundert* (Anm. 62); die englische Übersetzung erschien 2024 bei Oxford University Press.

73 Vgl. Andreas Reckwitz/Hartmut Rosa: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Frankfurt a. M. 2021. Vgl. dazu Martin Hartmann: »Das große Bild der Gegenwart. Rezension zu ›Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?‹ von Andreas Reckwitz und Hartmut Rosa«, in: *Soziopolis*, 02.12.2021, www.sozipolis.de/das-grosse-bild-der-gegenwart.html (aufgerufen am 21.05.2024).

II.

Neues von den Renaissancen

Einleitung

BARBARA PICTH

Gegen das Renaissancekonzept werden schon seit Langem Einwände erhoben. Sie haben aber nicht vermocht, es seines Potentials zu berauben: Die Vorstellung, durch einen innovativen Umgang mit verloren geglaubten Traditionsbeständen einen Epochenwandel initiieren zu können, bleibt verlockend und aktuell.¹ Mittlerweile hat ›Renaissance‹ mit ›Moderne‹ gemein, in den Plural gesetzt worden zu sein. Anders als der Begriff der Moderne verknüpft der der Renaissance einen Überwindungsgedanken mit einer relativen Bekanntheit des Zukunftshorizonts (denn es geht um Rückgewinnung), was zur Attraktivität dieses Epochenkonzepts beigetragen haben mag. Im Plural gedacht, können solche Rückgewinnungsversuche miteinander verglichen werden. Auf diese Weise lässt sich zum einen jener Teil des ›Problems der Renaissance‹ (Johan Huizinga) lösen, der entsteht, wenn frühere Wiederbelebungsversuche negiert werden müssen, will man *der* Renaissance – gemeint ist die seit dem 14. Jahrhundert von Italien ausgehende – Epochenstatus zubilligen. So können Protorenaissancen ausgemacht werden, um sie dann doch von der Renaissance im Singular zu unterscheiden (Erwin Panofsky). Zum anderen werden mithilfe der Renaissancen im Plural verschiedene Sichtweisen auf das gleiche Phänomen betont, die nicht zuletzt durch die jeweiligen Gegenwarten bedingt sind, in denen nach Renaissancepotentialen gefragt wird. Der Literaturwissenschaftler Hanns W. Eppelsheimer interpretierte 1933 die Formung des Epochenbegriffs Renaissance durch Stendhal, Jules Michelet und Jacob Burckhardt als Abwehr der Romantik und verband so die Humanisten des 16. Jahrhunderts mit den Rationalisten des 18. und den Humanisten des 19. Jahrhunderts »zu einer großen rationalen, antimetaphysischen Front«.² Das Renaissancethema wurde durch Hans Baron, Paul Oskar Kristeller, Gerhard B. Ladner, Erwin Panofsky, Ernst Cassirer und überhaupt durch die Emigration der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg ein Thema des Exils. Baron legte die Betonung auf das europäische Potential des sich ausbildenden Staatssystems und wehrte Burckhardts »Verfälschung des Renaissancebildes durch die Idee des Nationalstaats« ab.³ Cassirer hob die Bedeutung der Essais Michel de Montaignes hervor, der das individuelle Selbstporträt mit universaler Bedeutungszuschreibung verbunden und so eine neue ›Philosophie‹ des

1 Vgl. beispielsweise Michael Matthiesen/Martial Staub: *Gegenwarten der Renaissance. I. Handeln zwischen ›Virtù‹ und ›Fortuna‹: Verfügbarkeit und Verantwortung*, Göttingen 2004.

2 Hanns W. Eppelsheimer: »Das Renaissance-Problem«, in: August Buck (Hg.): *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, S. 96–121, hier S. 101 f.

3 Hans Baron: »Politische Einheit und Mannigfaltigkeit in der italienischen Renaissance und in der Geschichte der Neuzeit«, in: Buck (Hg.): *Begriff und Problem der Renaissance* (Anm. 2), S. 180–211, hier S. 206.

Individuums geschaffen habe.⁴ Die Lektüre Montaignes war viele Jahre später auch für den amerikanischen Physiker und Philosophen Stephen Toulmin der Beginn einer Gegenwartsreflexion, in der er die kulturelle und geistige Situation in Europa und Nordamerika zwischen den 1920er und 1970er Jahren mit jener zwischen 1590 und 1640 verglich und eine Renaissance der Renaissance forderte: »Die gegenwärtige Aufgabe besteht also darin, Wege zu finden, die von der herkömmlichen Auffassung der Moderne – die die exakten und die Geisteswissenschaften voneinander trennt – zu einer gewandelten Auffassung führen, die Philosophie und Wissenschaft befreit, indem sie sie wieder mit der humanistischen Hälfte der Moderne in Verbindung setzt.«⁵

Was, so kann man angesichts all dessen mit Alois Riegl fragen, macht das jeweilige ›Renaissance-Wollen‹ aus, und zu welchem Schluss kommt eine Weltanschauungsinterpretation im Sinne Karl Mannheims, wenn wir nicht allein die Renaissance selbst, sondern auch die Haltungen dazu auf ihren Abwehr- oder Zustimmungsgestus hin betrachten und bedenken, welche Gegenwarten das eine wie das andere jeweils motivierten?

Zu den jüngeren disziplinären Abwehrgesten gehörte die sehr erfolgreiche Strategie, dem Renaissancekonzept seinen Nimbus zu nehmen, indem man ›Frühe Neuzeit‹ als ein es überwölrendes Konkurrenzkonzept etablierte und forderte, den Schwellen- oder Übergangscharakter dieser Ära und also die Verwobenheit mit der davor liegenden ›alten‹ Zeit stärker zu berücksichtigen, als es der klassische Mittelalterbegriff der Renaissance-›Erfinder‹ vorsieht. Das Versprechen, dass der Lohn der Mühe eine Rückgewinnung sei, wird mit dem Epochenkonstrukt ›Frühe Neuzeit‹ nicht gegeben. Stattdessen kann die modifizierte Epochenvorstellung dazu dienen, die ›alte‹ Zeit nicht allein als eine überwundene anzusehen, sondern sich zu fragen, mit welchen Verlusten für die beginnende ›Renaissance‹ diese Überwindung einherging.

Diese Perspektive wählt MAXIMILIAN BENZ in seinem Beitrag über eine Zeitenwende mit Unsicherheit. Eine Verlustrechnung macht er auf mit Blick auf die einstmals selbstverständliche Symbiose von paganer und christlicher Kultur im Mittelalter, wobei er lieber von der Zeit nach der Durchsetzung des Christentums in der Spätantike bis zur Hochscholastik spricht. Der Beginn der Frühen Neuzeit, also die Renaissance, habe dann systematisch desintegrierend gewirkt und die entstandene epistemische Konkurrenzlage zu tiefgreifenden Verunsicherungen geführt. Konkurrenzlagen, wie sie Epochenübergängen eigen sind, hatten es auch dem Frührenaissanceforscher Aby Warburg angetan. Während er doppelte Absicherungsstrategien beschrieb, bei denen sich Zeitgenossen aus ›alter‹ und ›neuer‹ Welt bedienten, zeichnet Benz das Wirksamwerden einer negativen Anthropologie nach, die im Epochenübergang ›Renaissance‹ emphatisch rezipiert wurde, was so gar nicht zum gängigen Bild des sich von religiöser Vormundschaft befreienden, selbstbestimmten Individuums passen

4 Ernst Cassirer: »Einige Bemerkungen zur Frage der Eigenständigkeit der Renaissance«, in: Buck (Hg.): *Begriff und Problem der Renaissance* (Anm. 2), S. 212–227, hier S. 218 f.

5 Stephen Toulmin: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt a. M. 1991, S. 289.

mag. Von der Annahme einer generellen Schwachheit und Sündhaftigkeit des Menschen ausgehend seien Strategien einer gesteigerten Selbstsorge entwickelt worden, die Benz exemplarisch am Beispiel des Arztes Gerolamo Cardano und des Doktor Johann Faustus analysiert. Die neuen Freiräume des Handelns taten sich laut Benz gerade deshalb auf, weil vom nun innerweltlich handelnden Menschen neue und darum durchaus riskante Formen der Selbstverantwortlichkeit genutzt wurden. Das Risiko, welches jene eingehen müssen, die an der Schwelle zwischen den Epochen agieren, hatte es wegen des damit einhergehenden Gestaltungsspielraums Warburg ebenfalls angetan.

Zum Plural der Renaissance gehört auch, nach der Übertragbarkeit des Konzepts auf andere Weltgegenden zu fragen. ZAAL ANDRONIKASHVILI wägt in seinem Beitrag Vor- und Nachteile der Übertragung des Renaissancekonzepts auf einen eurasischen Kontext ab. Die Debatte darüber wird seit den 1940er Jahren geführt, als der georgische Philosoph Schalwa Nutsubidse eine Theorie der ›Weltrenaissancen‹ entwickelte, innerhalb derer er westliche (wie die von Italien ausstrahlende) und östliche (ostchristliche und islamische) Renaissance voneinander unterschied. Renaissance vornehmlich als Verweltlichungsprozess denkend, arbeitet Andronikashvili die Bedeutung der persischsprachigen Literatur des 10. bis 11. Jahrhunderts für die Entwicklung weltlicher Wertvorstellungen in Kultur und Literatur Georgiens heraus. Zwar will er nicht so weit gehen, im Weltmaßstab Renaissance als ein notwendiges kulturgeschichtliches Stadium zu betrachten. Doch er plädiert für eine dezentrierte Literatur- bzw. Kulturgeschichte, die den Islam und das Ostchristentum mit einschließt. Dass ein Plädoyer dieser Art gehalten werden muss, hat mit dem großen Erfolg zu tun, mit dem Epochenbildner die westeuropäische Renaissance zum Maß aller Dinge und zum Beginn von Aufklärung und Moderne erklärten, die dann in die Welt ausstrahlt hätten. Andronikashvili geht es nicht um eine Widerlegung dieser Strategie – wie auch, zu erfolgreich hat dieses Epochenkonstrukt Geschichte geschrieben –, sondern um eine Multiperspektivität, die sich von Überlegenheitsbehauptungen einer Kultur gegenüber anderen nicht beeindrucken lässt.

Kann das gelingen, kann ›Renaissance‹ in den Plural, in andere Weltgegenden und Zeiten versetzt werden, ohne dass letztlich verloren geht, was dieses Epochenkonzept ausgemacht hat? GIANNA ZOCCO lässt ihren Beitrag mit dem Zweifel der amerikanischen Anglistin Lisa Woolley an einer solchen Übertragbarkeit beginnen. Im Folgenden überprüft sie den Renaissancegehalt der von ihrem philosophischen Vordenker Alain Locke als ›New Negro Renaissance‹ titulierten Bewegung, die unter dem Namen Harlem Renaissance bekannt wurde. Locke selbst wollte sie nicht auf Harlem begrenzt wissen, worin Zocco eine Parallele zu irischen, bengalischen, chinesischen und mexikanischen Renaissancepostulaten sieht: den gegen Kolonialmächte und ihre Abwertung indigener Kulturen und vernakulärer Sprachen gerichteten Versuch einer Wiedergewinnung des eigenen kulturellen Erbes. In den Augen Zoccos resultiert daraus eines der Argumente, die durchaus rechtfertigen, den Renaissanceetopos aufzurufen. Das sogenannte dunkle Mittelalter wird hier mit der Zeit der Versklavung verglichen, der nun ein positives und modernes Selbstbild (›New Negro‹) unter Rekurs

auf westafrikanische Kunst und Kultur entgegengesetzt werden soll. Ob die Überwindung kolonialer Fremdherrschaft mit der Situation jener, die im Italien des 14. Jahrhunderts um einer kulturellen Aufbruchsbewegung willen ein Mittelalter konstruierten, wirklich vergleichbar ist, darüber lässt sich diskutieren. Zu beobachten ist nach Zoccas Analyse, dass ›Renaissance‹ nicht allein in den Plural gesetzt werden kann wie durch das Black Arts Movement der 1960er und 1970er Jahre, welches die Selbstbezeichnung ›Renaissance II‹ wählte. Sondern Renaissance wird zu einem der nach Reinhart Koselleck für die Moderne kennzeichnenden Prozessbegriffe, wenn sie durch den Literaturwissenschaftler Houston A. Baker als ›renaissancism‹ zum Kennzeichen der modernen afroamerikanischen Geistesgeschichte erklärt und so auf Dauer gestellt wird.

Die Zeitenwende an der Schwelle zur Neuzeit

Vermessungen epistemologischer, anthropologischer und soteriologischer
Unsicherheit im 16. Jahrhundert südlich und nördlich der Alpen

MAXIMILIAN BENZ¹

I. Die Epoche der Frühen Neuzeit als theoretisches Konstrukt: Umgang mit Unsicherheit

Auch wenn Epochenbegriffe in den Geisteswissenschaften keineswegs mehr unkritisch gebraucht werden, führen sie in vielerlei Hinsichten Implikationen mit sich, die einem historischen Erkenntnisinteresse im Wege stehen. Da wäre beispielsweise das Konzept des Mittelalters, das, humanistischer Polemik entstammend, eine negative Wertung nie ganz abstreifen konnte, auf das man aber gleichwohl nicht verzichten will, wie durchaus auch vorgeschlagen wird.² Ein Komplementärkonzept wäre das der Renaissance, das auf diametral entgegengesetzte Weise positiv konnotiert ist, dabei aber eine Vielzahl an historisch inadäquaten Setzungen mit sich führt, so dass auch hier gelegentlich für die Abschaffung plädiert wurde³ – sicher in dem Wissen, dass man gerade auf diesen Verheißungsbegriff erst recht nicht wird verzichten wollen.

Angesichts der anhaltenden, oft polemisch geführten Diskussionen scheint es weiterführend zu sein, zwischen Zeiträumen als chronologischen Einheiten und Epochen als theoretischen Konstrukten zu unterscheiden.⁴ Als ein solches theoretisches Konstrukt, das historiographisch aufschlussreich ist, lässt sich das Konzept der Frühen Neuzeit begreifen, von dem im Sinne eines festen Begriffs erst seit den 1970er Jahren die Rede ist.⁵ Wurde bislang davon ausgegangen, dass man für die Frühe Neuzeit von einer Reihe »durchlaufender Entwicklungen«⁶ sprechen könne, zeigen neuere Arbei-

1 Ich danke den Kolleginnen und Kollegen am Bielefelder *Center for Uncertainty Studies* für den intensiven Austausch.

2 Vgl. Bernhard Jussen: »Wer falsch spricht, denkt falsch: warum Antike, Mittelalter und Neuzeit in die Wissenschaftsgeschichte gehören«, in: *Spekulative Theorien, Kontroversen, Paradigmenwechsel. Streitgespräch in der Wissenschaftlichen Sitzung der Versammlung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 25. November 2016*, Berlin 2017, S. 38–52.

3 Vgl. Andreas Kablitz: *Ist die Neuzeit legitim? Der Ursprung neuzeitlichen Naturverständnisses und die italienische Literatur des 14. Jahrhunderts* (Dante – Boccaccio), Basel 2018.

4 Vgl. Klaus W. Hempfer: *Literaturwissenschaft. Grundlagen einer systematischen Theorie*, Stuttgart 2018, S. 214–255.

5 Vgl. Eric Achermann: »Die Frühe Neuzeit als Epoche«, in: Herbert Jaumann/Gideon Stiening (Hg.): *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2016, S. 3–96, hier S. 8–16.

6 Herbert Jaumann: »Frühe Neuzeit«, in: Klaus Weimar u. a. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, Berlin/New York 1997, S. 632–636, hier S. 633.

ten, wie stark diese Periode durch epistemische Konkurrenzen⁷ und teils gegenläufige, teils konkordante Entwicklungen geprägt ist, deren Verhältnisse häufig Jahrzehnt für Jahrzehnt bestimmt werden müssen.⁸

Dies alles mitbedenkend, ist es dennoch nicht aussichtslos, ohne ›durchlaufende Entwicklungen‹ annehmen zu müssen, bestimmte Signaturen dieser Epoche (als eines theoretischen Konstrukts) herauszuarbeiten, die zur Charakterisierung der Frühen Neuzeit nicht hinreichend sind, aber dennoch historischen Aufschluss versprechen, indem sie beispielsweise in der Epoche geteilte Problemhorizonte verdeutlichen, auf die je unterschiedlich und freilich auch widersprüchlich geantwortet wurde. Einen besonders überzeugenden, weithin rezipierten Vorschlag formulierte Barbara Stollberg-Rilinger, die von der Institution des Reichskammergerichts ausgehend nach der Frühen Neuzeit als einer »Epoche der Formalisierung« fragte.⁹ Doch auf welche Problemlage antworten die Tendenzen der Formalisierung? Keineswegs zufällig lässt sich die Frühe Neuzeit als ›Epoche der Formalisierung‹ verbinden mit der von mir geteilten Überlegung, die Frühe Neuzeit als die Periode nach dem Zeitalter einer selbstverständlichen Symbiose von paganer und christlicher Kultur (und damit die Renaissance im Wesentlichen als systematische Desintegration von paganer und christlicher Kultur) zu begreifen:¹⁰ So wird die (west-)europäische Frühe Neuzeit (wiederum vor dem Triumph der säkularen Option in der Sattelzeit) als Raumzeitsegment epistemischer Konfliktlagen profiliert, in der die Geltungsansprüche der Offenbarungsreligion, angefacht noch durch die Konfessionalisierung, stets ein relevanter Faktor bleiben – mit der alten Münchner Formel, die titelgebend war für einen überaus erfolgreichen Sonderforschungsbereich: Pluralisierung und Autorität, und die, wie zu Recht bemerkt wurde,¹¹ von Heinz Dieter Kittsteiner bei seinem Vorschlag einer ›Stabilisierungsmoderne‹ nicht hinreichend bedacht worden war.¹²

7 Vgl. Klaus W. Hempfer: »Multiple Epochisierungen und die (Un-)Möglichkeit der Konstruktion einer Makroepoche ›Frühe Neuzeit‹«, in: ders./Valeska von Rosen (Hg.): *Multiple Epochisierungen. Literatur und Bildende Kunst 1500–1800*, Berlin 2021, S. 1–43, hier S. 29–32.

8 Vgl. Jan-Dirk Müller: *Erneuerungspathos und Pluralisierung. Renaissance, Humanismus und Reformation in ihren wechselseitigen Ansprüchen*, Hannover 2019.

9 Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger: »Die Frühe Neuzeit – eine Epoche der Formalisierung?«, in: Andreas Höfele/Jan-Dirk Müller/Wulf Oesterreicher (Hg.): *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche*, Berlin/Boston 2013, S. 5–25.

10 Vgl. Maximilian Benz/Andreas Kablitz: »Der fremde Text. Zur kulturgenerierenden Leistung der Rezeption biblischer Texte als Grundlegung mittelalterlicher Kultur«, in: Hugo Bizzari u. a. (Hg.): *Paradigmes et perspectives de la littérature médiévale comparée / Paradigmen und Perspektiven einer Mediävistischen Komparatistik / Paradigms and Perspectives of a Comparative Medieval Literature*, Wiesbaden 2024, S. 145–174.

11 Vgl. Winfried Schulze: [Rez.] »Kittsteiner, Heinz Dieter: Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715, München 2010«, in: *H-Soz-Kult*, 17.05.2011, www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-15272 (aufgerufen am 10.07.2024).

12 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715*, München 2010.

Es ist die meiner späteren Versuchsanordnung zugrunde liegende These, dass sich mit Blick auf die Frühe Neuzeit vielfältige Umgangsweisen mit multiplen Unsicherheitsmomenten ausmachen lassen, die beispielsweise auf die erwähnten epistemischen Konkurrenzlagen antworten und auf der Ebene des Einzelmenschen wie des Kollektivs Sicherheit gewährleisten wollen. Im Sinne eines geteilten Problembezugs ist in diesem Beitrag von einer ›Zeitenwende‹ die Rede, die auf fundamentale Veränderungen abzielt, ohne einer Logik des Bruchs zu folgen: Aus der Konkursmasse der Scholastik – aus der freilich auch die die Frühe Neuzeit prägende Spätscholastik hervorging –, multiplen Krisenerfahrungen – worunter die Pestepidemien sicher die bekanntesten sind – und theologischen und philosophischen Umakzentuierungen des Menschenbilds resultieren epistemologische, anthropologische und soteriologische Unsicherheiten. Auf diese wird in der Zeit vom 14. Jahrhundert bis zur Sattelzeit je nach konkreten Kontexten unterschiedlich reagiert. Dabei lässt sich kein bestimmter Richtungssinn ausmachen, die Reaktionen bilden aber einen für das theoretische Konstrukt der Epoche einheitlichen Problemhorizont.

Dieser Gedanke ist keineswegs originell, sondern Teil einer Vielzahl von Konzepten, die etwa im Sinne des bereits erwähnten Münchner Sonderforschungsbereichs das charakteristische Ineinander widerstreitender Tendenzen in den konkreten Prozessen der Staatsbildung, Verrechtlichung usw. fassten. Diese Ambivalenzen lassen sich auch im Komplex der Umgangsweisen mit Unsicherheit feststellen, auch wenn Formen der Versicherung in der Neuzeit immer wichtiger werden.¹³ Der geteilte Problemhorizont schließt Entwicklungen nicht aus, fordert sie aber keineswegs, und weitet den Blick für Sackgassen, Abbrüche und Gegenbewegungen. Für die Frage nach historischem Wandel erscheint so das theoretische Konstrukt der Frühen Neuzeit anderen Ansätzen überlegen, die beispielsweise ein umfassenderes Konzept von »Alteuropa«¹⁴ ins Zentrum rücken und weiterreichende Kontinuitätslinien ausziehen.

Neben den vielfältigen sozial-, wirtschafts-, politik- und religionsgeschichtlichen Faktoren, die Unsicherheit als Problemhorizont aktualisieren und je nach lokalem Zusammenhang unterschiedlich zu modellieren sind, häufig aber mit dem Wandel einer ständisch organisierten Welt hin zu den urbanisierten Gesellschaften einhergehen,¹⁵ scheint mir ein wesentlicher, häufig übersehener Ausgangspunkt eine grundlegend negative Anthropologie zu sein, die auf der generellen Schwachheit und Sündhaftigkeit aller Menschen fußt, an der Schwelle zur Neuzeit aber eine besondere Emphase erfährt, in diametralem Gegensatz zu den klischeehaften Vorstellungen vom Menschenbild an der Schwelle zur Neuzeit steht und sich mit Blick auf den Einzelmenschen vor allem in Formen gesteigerter Selbstsorge zeigt. Natürlich wird der

13 Vgl. Cornel Zwierlein: *Der gezähmte Prometheus. Feuer und Sicherheit zwischen Früher Neuzeit und Moderne*, Göttingen 2011.

14 Vgl. Dietrich Gerhard: *Old Europe. A Study of Continuity. 1000-1800*, New York 1981; Christian Jaser/Ute Lotz-Heumann/Matthias Pohl (Hg.): *Alteuropa – Vormoderne – Neuzeit. Epochen und Dynamiken der europäischen Geschichte (1200-1800)*, Berlin 2012.

15 Vgl. Bernhard Jussen: *Das Geschenk des Orest. Eine Geschichte des nachrömischen Europa 526-1535*, München 2023, etwa S. 365.

Mensch als ein ›Ebenbild‹ Gottes begriffen, allerdings ist er ›gefallen‹. Im christlichen Zusammenhang gibt es zwar die Möglichkeit der Christusverähnlichung, die ein Signum von Heiligkeit, somit also eine Differenzkategorie ist, die nicht auf alle zutrifft. Dies gilt indes für die Erbsünde, die mit Gottes Hilfe – und über die genaueren Zusammenhänge gibt es ernste Diskussionen – überwunden werden kann, aber die christliche Anthropologie mit einem negativen Vorzeichen versieht. Eben dieses negative Vorzeichen gibt Anlass zur Selbstsorge, ganz besonders auch im frühneuzeitlichen Zusammenhang, in dem Pestepidemien, Kriege und andere Verheerungen eine apokalyptische Grundneigung motivierten.

Das Konzept der Selbstsorge hat Michel Foucault aus der antiken Philosophie entlehnt, daraus allerdings ein umfassenderes Modell entwickelt, das in die Zusammenhänge einer Ästhetik der Existenz führt,¹⁶ in analytischer Hinsicht aber auch allgemein fruchtbar gemacht wurde.¹⁷ In dieser Hinsicht lässt sich mit Blick auf das Spätmittelalter auch die Konjunktur der *ars moriendi* anführen, die ja de facto eine Lebenskunst ist. Die negative Anthropologie ist aber auch Ausgangspunkt der Konjunktur der *eruditio* (›Entrohung‹) und des Aufschwungs der *artes* in dieser Zeit.¹⁸ Im weiteren frühneuzeitlichen Zusammenhang wird auf diese Weise Unsicherheit zu einem Faktor der Subjektivierung, indem der Umgang mit Unsicherheit, die nach der Zeitenwende aus den epistemischen Konkurrenzsituationen und einer negativen Anthropologie folgt, das Selbstverständnis prägt. Ehe ich zu dieser Beobachtung ganz am Ende zurückkehre, müssen sich diese zugegeben großflächigen Thesen an der historischen Empirie bewähren. Mit der hier vorgelegten Versuchsanordnung konzentriere ich mich auf *ein* Jahrhundert, wähle aber unterschiedliche regionale Zusammenhänge, um einerseits den geteilten Problemhorizont, andererseits aber die spezifischen Anschlüsse herauszuarbeiten. Um der Pointierung willen werde ich zwei markante Gestalten des 16. Jahrhunderts einander kontrastiv gegenüberstellen, in denen Aspekte der frühneuzeitlichen Umgangsweisen mit den durch die Zeitenwende hervorgerufenen Unsicherheiten besonders gut zu erkennen sind. Mit dem Fokus auf historische Personen resp. Figuren scheint zugleich, wie angekündigt, am Horizont die Frage nach historisch variablen Subjektkulturen auf, die zwischen Mittelalter und Neuzeit auch nicht einfach nur Übergangsphänomene sind.

Da sich das 16. Jahrhundert regional sehr unterschiedlich darstellt – während in Rom die Künste auf ein bis heute erstaunliches Niveau gehoben werden, wobei man es der Vollendung der Kunst sogar zutraute, die religiöse Wahrheitsfrage zu entscheiden, wird auf einem Flugblatt Luthers der Papstesel als androgynes Monster dar-

16 Vgl. Michel Foucault: *Le souci de soi*, Paris 1984 (dt.: *Die Sorge um sich*, Frankfurt a. M. 1986); Martin Saar: »Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault«, in: Michel Foucault: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. von Daniel Defert/François Lagrange, ausgew. von Martin Saar, Frankfurt a. M. 2007, S. 321–343.

17 Vgl. bspw. Tobias Bulang/Regina Toepfer (Hg.): *Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters*, Heidelberg 2022.

18 Vgl. pointiert Kablitz: *Neuzeit* (Anm. 3), S. 157 f. (eine Passage wird unten zitiert).

gestellt, in dessen After der Teufel sitzt¹⁹ –, fokussiere ich auf Gerolamo Cardano und Doktor Johann Faustus. Südlich und nördlich der Alpen funktioniert das (Un-)Sicherheitsmanagement in unterschiedlichen epistemischen Konkurrenzsituationen auf je eigene Weise, doch in beiden Fällen auf dem Boden einer Unsicherheit auslösenden negativen Anthropologie. Wir beginnen in Italien. Dort trifft man nicht auf die titanische Vorstellung eines neuen Menschen, sondern auch bei besonders exzeptionellen Figuren wie Cardano auf kaum einzuhegende Unsicherheiten.

II. Ein prominenter Fall südlich der Alpen: Gerolamo Cardano

Tentatis, vt audiui, abortiuis medicamentis frustra, ortus sum an. M.D.[I.] VIII. Calend. Octobris, hora noctis prima non exacta, sed paulo magis dimidia, et tamen besse minore. [...] Consideraui ergo quod luminaria ambo cadebant sub angulis, et etiam nullum eorum aspiciebat ascendens, quia erant in vi. et xii. [...], et licet maleficæ non essent in angulis, Mars tamen vtrunque luminare damnabat ob locorum odium, et cum Luna quadratum: ideo poteram esse monstrosus [...], imo facile erat vt discerptus ex ventre matris prodirem, a quo parum abfui.²⁰

Nachdem, wie man mir erzählt, vergebens Abtreibungsmittel angewandt worden waren, kam ich zur Welt im Jahre 1501, am 24. September, als die erste Stunde der Nacht noch nicht vollendet, nur wenig mehr als zur Hälfte, aber noch nicht zu zwei Dritteln verflossen war. [...] Ich habe festgestellt, daß damals die beiden großen Sterne [Sonne und Mond] unter bestimmten Winkeln niederstiegen und daß keiner von ihnen den Ort des Horoskopes beschaute, da sie sich an der 6. und der 12. Stelle befanden. [...] Und standen auch sonst keine unglückverheißenden Sterne innerhalb dieser Winkel, so schadete doch der Mars den beiden großen Sternen wegen der Ungunst ihrer Stellung, und da er vollends mit dem Mond im Geviertschein stand, so konnte ich sehr wohl mißgestaltet zur Welt kommen. [...] Tatsächlich hätte es auch leicht geschehen können, daß ich zerstückt aus dem Leibe meiner Mutter kam; nur wenig hat gefehlt.²¹

Dieser – wie immer wieder hervorgehoben wird – schonungslose Bericht des Gerolamo Cardano über die Umstände seiner Geburt, die er in seiner Abhandlung *De vita propria* beschreibt, zeugt von einer produktiven Umgangsweise mit Unsicherheit, die für den historischen Wandel vom Mittelalter in die Frühe Neuzeit charakteristisch ist. Wer schreibt hier über sich selbst? Ein mittelalterlicher Gläubiger, der sich in den christlichen *ordo*, die göttliche Weltordnung, eingebunden weiß? Oder das neuzeit-

¹⁹ Vgl. in dieser Zuspitzung Müller: *Erneuerungspathos* (Anm. 8), S. 7 f.

²⁰ *Hieronymi Cardani de propria vita liber*, in: *Hieronymi Cardani Opera omnia*, hg. von Carolus Sponius, Bd. 1, Lyon 1663, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Kap. 2, S. 2.

²¹ *Des Girolamo Cardano von Mailand eigene Lebensbeschreibung*, aus dem Lat. übers. von Hermann Hefele, München 1969, S. 12.

liche Subjekt, das sich selbst denkt und vorstellt, das sich der Welt gegenübergestellt sieht?

Dass diese Alternative eine falsche ist, möchte ich nun herausarbeiten. Denn entscheidend ist, dass all die Veränderungen an der Schwelle zur Neuzeit, die ex post das ›Neue‹ darstellen, auf einer entschieden negativen Anthropologie gründen. Man hat mit Blick auf Cardano vielleicht doch voreilig und allzu großsprecherisch mit Michélet und Burckhardt von der ›Entdeckung des Menschen‹ (August Buck) gesprochen.²²

Cardano, 1501 als uneheliches Kind in Pavia zur Welt gekommen, hatte Zeit seines Lebens mit den Unsicherheiten im Italien des 16. Jahrhunderts zu kämpfen. Neben politischen Wirren – die »dauernde Unsicherheit der rechtlichen und politischen Verhältnisse«²³ – waren dies Seuchen wie die Pest, vor der Cardanos Familie vor seiner Geburt aus Mailand geflohen war. Nach seinem Studium an den Universitäten Pavia und Padua wurde er zum Doktor der Medizin promoviert und ließ sich als Arzt nieder. Aus einer Ehe gingen eine Tochter und zwei Söhne hervor, die viel Anlass zu Sorge boten. Trauriger Tiefpunkt war die Hinrichtung seines Sohnes, der seine Frau vergiftet hatte, als sie im Wochenbett lag. Neben seiner Tätigkeit als Arzt lehrte Cardano in Mailand Mathematik sowie Griechisch, Astronomie und Dialektik, von 1543 bis 1560 hatte er, mit einer Unterbrechung, an der Universität Pavia einen Lehrstuhl für Medizin inne, später dann acht Jahre lang an der Universität Bologna. 1570 wurde Cardano eingekerkert, nachdem man ihn der Häresie angeklagt hatte. Vermutlich war ihm dabei zum Verhängnis geworden, dass er Jesus Christus ein Horoskop gestellt und ein Enkomion auf den Christenverfolger Nero verfasst hatte. Ab 1571 lebte Cardano in Rom, wo er auch 1576 starb – wie ein Gerücht meint, an genau dem Tag, für den er seinen Tod vorausgesagt hatte, wobei er allerdings Selbstmord begangen habe, um diese Prophezeiung zu erfüllen.

Die Astrologie stellt einen wesentlichen Aspekt von Cardanos Unsicherheitsmanagement durchaus im umfassenden Sinne – bis hinein in den Bereich der Selbstsorge – an der Schwelle zur Neuzeit dar. Wie Anthony Grafton pointiert hat, übernimmt die Astrologie dabei gesellschaftlich eine Funktion, die im 20. Jahrhundert der Ökonomie zukommt. Die quantitative Modellierung und ihre Ermöglichungsbedingungen sind hier von weiterführender Bedeutung:

Like the economist, the astrologer tried to bring chaotic phenomena of everyday life into order by fitting them to sharply defined quantitative models. Like the

22 Vgl. August Buck: »Cardanos Wissenschaftsverständnis in seiner Autobiographie ›De vita propria‹«, in: *Sudhoffs Archiv* 60 (1976), S. 1-12. Anders akzentuiert Karl A. E. Enenkel: *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus*, Berlin/New York 2008, zum Verständnis des Titels vgl. S. 31 f.

23 Hermann Hefele: »Nachwort«, in: Cardano: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 245-269, hier S. 248 f. Der in diesem Absatz stehende biographische Abriss ist übernommen aus Maximilian Benz: »Nichts als die nackte Wahrheit. Wildwuchs und Schonungslosigkeit in Girolamo Cardanos *De Propria Vita*«, in: *parapluie* 24 (2007/08), <https://parapluie.de/archiv/autobiographien/cardano/> (aufgerufen am 10.07.2024).

economist, the astrologer insisted, when teaching or writing for professional peers, that astrology had only a limited ability to predict the future. [...] Like the economist, the astrologer proved willing in practice, when powerful clients demanded it, to predict individual outcomes anyhow. Like the economist, the astrologer generally found that the events did not match the prediction; and like the economist, the astrologer normally received as a reward for this confirmation of the powers of his art a better job and a higher salary.²⁴

Dies ist aber nur die eine Seite. Cardano sieht sich in doppelter Weise negativ geprägt: Einerseits spielt seine wenig vorteilhafte Nativität, also der Stand der Gestirne bei seiner Geburt, eine wesentliche Rolle. Andererseits gilt auch für ihn der allgemeine Satz: »Natura nostra prona est ad malum« (»Unsere Natur ist geneigt zum Bösen«).²⁵ Diese beiden Voraussetzungen geben indes durchaus die Möglichkeit zur Besserung, wozu auch die Arbeit des Arztes gehört. Die *bonae artes* darf man nicht verachten, sie sind für das Unsicherheitsmanagement des schwachen Menschen maßgeblich: denn sonst werden *certa pro incertis*, Sicheres mit Unsicherem vertauscht.²⁶ Sowohl im Bereich der Moral als auch in den Künsten sieht Cardano die Möglichkeit, von negativen Voraussetzungen – einer beschädigten *natura hominis* ausgehend – zu Besserungen zu kommen. Diese von einem nun schärfer formulierten Negativbefund ausgehenden Freiräume des Handelns scheinen mir eine wesentliche Epochensignatur darzustellen, da sie keinen emphatischen Begriff des Menschen voraussetzen, sondern eher die Einsicht in ein Mängelwesen, das der Korrektur bedarf. An der Schwelle zur Neuzeit wird nun nicht nur die Defizienz betont, es stehen – mit Blick auf Entwicklung in den *artes* – mehr und andere Besserungsmittel bereit.

Zunächst zum Problemhorizont, der einen Aspekt der Zeitenwende verdeutlicht: Grundsätzlich gesprochen sind hier die Konsequenzen des Nominalismus weniger entscheidend als die in der thomistischen Psychologie entwickelten Umakzentuierungen der *natura humana*, die auf komplexe Weise aus der Verbindung von aristotelischer Anthropologie und christlicher Offenbarungserzählung resultieren. Eine negative Anthropologie, die defizitäre Natur des Menschen, stellt die Voraussetzung dar für einen innerweltlichen Gestaltungsspielraum, wie Andreas Kahlitz in seiner grundlegenden Kritik an Hans Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit* gezeigt hat. Diese immanenten Gestaltungsmöglichkeiten des Subjekts resultieren aus der Preisgabe der Vorstellung von der Vollkommenheit der Natur – auch hier zeigt sich, dass anders als in den Renaissance-Emphasen seit dem 19. Jahrhundert historisch zunächst einmal die Defizite akzentuiert wurden:

24 Anthony Grafton: *Cardano's Cosmos. The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge/London 1999, S. 10.

25 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 13, S. 10; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 50.

26 Vgl. ebd., Kap. 41, S. 35.

Wenn seit dem 14. Jahrhundert das Bewußtsein der eigenen Zeit in beträchtlichem Maße diese Gegenwart als eine Epoche allgemeiner Korruption wahrnehmen läßt, wenn die historische Selbstdeutung im Zeichen des Verfalls steht, dann ist auch diese Zeitdiagnose eine Folgeerscheinung der theologisch gegründeten Überzeugung, daß die Welt von Haus aus, von Natur aus unzulänglich ist. Dies ist es, was alle Lebensverhältnisse anfällig für den nun allseits beobachteten Niedergang macht und jene Korruption erzeugt, der es zu wehren gilt. Geschichte wird hinfort wesentlich zu einer Geschichte der Kultur, zur Geschichte der Mittel, die eine Aufbesserung einer substantiell mangelhaften Natur erlauben. [...] Der Aufschwung der Kunst – der Technik wie der schönen Künste – an der Schwelle zur Neuzeit bedient nicht zuletzt ein Begehren von Vollkommenheit, dessen Befriedigung die Natur selbst nun wesentlich verweigert. Auch die gewaltige Bedeutungssteigerung des Ästhetischen in dieser Epoche hat hier ihre Wurzeln.²⁷

Die Akzentuierung der Kunst – Cardano rühmt sich auch seiner vielen Erfindungen, die Kardanwelle kennen wir noch heute – ist ein Versuch, mit den geerbten Mängeln umzugehen und so in einer fundamentalen Unsicherheit, die Immanentes und Transzendentes umfasst, festeren Boden zu gewinnen.

Die Möglichkeiten menschlicher Gestaltung rühren dabei immer schon an die göttlichen Voraussetzungen und stehen nicht diesseits moralischer Fragen:

Nam quid mirabilius Pyrotechnia, et fulgure mortalium, quod perniciosius multo est quam Caelestium. Nec te silebo magne Magnes, qui nos ducis per vastissima maria, et noctes tenebrosas, et tempestates horribiles in peregrinas, et incognitas regiones. Addatur quantum Typographica inuentio: manibus hominum facta, ingenio illorum inuenta, aemula diuinis miraculis, iam deest amplius ni Coelum occupemus.

Gibt es Wunderbareres als die Erfindung des Pulvers, dieses Blitzes in Menschenhand, der viel verderbenbringender ist als der des Himmels? Und auch dich will ich nicht vergessen, du großer Magnet, der du uns durch die weitesten Meere, durch finstere Nacht und fürchterliche Stürme sicher in fremde, ungekannte Länder geleitest. Und als viertes sei noch genannt die Erfindung der Buchdruckerkunst. Menschenhände haben all dies gemacht, Menscheng Geist erfunden, was mit des Himmels Wundern wetteifern kann! Was fehlt uns noch, daß wir den Himmel stürmen?²⁸

Was sich isoliert wie die Aufkündigung transzendenter Rückbindung verstehen läßt, ist hier aber eine Frage, die ernst genommen sein will. Die notorische ›Schonungslosigkeit‹ von Cardans Vita, den Lessing nicht ganz zu Unrecht ›wunderlich‹ nannte,

27 Kablitz: *Neuzeit* (Anm. 3), S. 157 f.

28 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 41, S. 35; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 160.

scheint mir deshalb nicht angemessen mit Konzepten wie »Verletzung von Schamgrenzen« oder »Exhibitionismus« gefasst werden zu können.²⁹ Es ist die auch im 16. Jahrhundert kulturell plausible Annahme einer schlechten Natur des Menschen, die Cardano beim Worte nimmt. Dieser an der Schwelle zur Neuzeit zu findenden Sicht auf den Menschen können auch die seit dem 19. Jahrhundert besonders herangezogenen Schriften wenig entgegensetzen, die anders zu akzentuieren scheinen, wie Giovanni Picos später so genannte Rede *De hominis dignitate*.³⁰

Der Mensch ist schwach, von Krankheit gezeichnet, er hat nichts Titanisches – auch wenn seine Natur des Göttlichen teilhaftig ist.³¹ Cardano kann deshalb fragen: »quod requiras in me, omni hominum generi denegatum? («Was suchst du also gerade bei mir, was noch nie ein Mensch besessen hat?»)³² Und er fährt an späterer Stelle fort: »Was wunderst du dich, bei mir Fehler anzutreffen, da doch auch alle anderen Menschen fehlen?»³³ An der Bedeutung dieses anthropologischen Faktums ändert auch nichts, dass ein Teil der Krankheitssymptome über Sueton eine Vergleichung mit Augustus ermöglicht.³⁴ Denn Natur und Kunst treten in ein Spannungsverhältnis.

Die *exercitatio*, etwa in den Kampfeskünsten, dient der Besserung der Natur: »Eram enim natura timidus, artis peritia fortis.« («Von Natur war ich feig, nur künstliche Übung hat mich mutig gemacht.»)³⁵ Die *natura hominis* hat Defekte, die durch die *peritia artis* – die Kenntnis der Kunst – behoben werden. Der ungeheure Aufschwung von Konzepten der Bildung in dieser Zeit lässt sich auf diese Weise erklären.³⁶ Was Cardano und die Ermöglichungsbedingungen seiner Autobiographie betrifft: Es ist nicht der »naturwissenschaftliche« Blick des Mediziners, sondern das Menschenbild, das hinter dem ungewöhnlichen Text und der ungeschminkten Wahrheit steht:

Quid est hoc, nisi ignorantia conditionis, nolle scire quae scimus, et rem vi velle comprimere? ita de peccatis, et reliquis omnia foeda, vana confusa, inconstantia: et vt in arbore mala putrida, caduca: non ergo quidquam noui attuli, sed nudavi veritatem.

29 Enenkel: *Erfindung des Menschen* (Anm. 22), S. 648 f.

30 Vgl. hierzu die Bemerkungen im Vorwort der Ausgabe von August Buck (Hamburg 1990, S. VII), wo er Jacob Burckhardt zitiert und darauf hinweist, dass die Oratio »nicht im Spiegel der späteren Schriften gelesen werden« sollte.

31 Vgl. Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 73.

32 Ebd., Kap. 51, S. 52; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 232.

33 Cardano: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 232.

34 Vgl. Enenkel: *Erfindung des Menschen* (Anm. 22), S. 653–656.

35 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 7, S. 6; ders.: *Lebensbeschreibung* (Anm. 21), S. 30 f. Vgl. Anne C. E. van Galen: »Body and Self-Image in the Autobiography of Gerolamo Cardano«, in: Karl A. E. Enenkel u. a. (Hg.): *Modelling the Individual. Biography and Portrait in the Renaissance*, Amsterdam/Atlanta 1998, S. 133–152, hier S. 150. Vgl. zu ihrem Zugriff Nancy G. Siraisi: *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton 1997.

36 So die zentrale These von Kablitz: *Neuzeit* (Anm. 3).

Und was ist der Grund? Nichts anderes als eine Unkenntnis unseres allgemeinen Zustandes. So ist es auch mit unseren Sünden und allem andern; es sind eben hässliche, lächerliche, unordentliche und unzuverlässige Dinge: faules Fallobst am Baume. Ich habe also hier nichts Neues vorgebracht, nur die nackte Wahrheit gesprochen.³⁷

Die Astrologie erscheint als Möglichkeit, die menschliche Begrenztheit zu übersteigen und auf wissenschaftlichem Wege Gewissheiten zu erlangen, die angesichts der Unverfügbarkeit des göttlichen Ratschlusses sonst unerreichbar sind.³⁸ Dies führt bei Cardano auch zur Formulierung einer Lebenskunst mit Regeln, die auf die Schwäche des Menschen antwortet³⁹ und ganz selbstverständlich zunächst die besondere Rolle Gottes betont; man macht es sich zu leicht, hier nur ein Zugeständnis an die Inquisition zu sehen. Eine der Regeln von Cardans Lebenskunst besagt, dass das Sichere stets dem Unsicheren (*certa semper incerta*) vorzuziehen sei.⁴⁰ Diese Regel ist lakonisch formuliert und reflektiert die Omnipräsenz der historisch wahrgenommenen Gefahr durch eine epistemische und anthropologische Unsicherheit, die einen Umgang mit ihr erfordert. Cardano führt an dieser Stelle nicht aus, wie des Näheren zu verfahren sei. Die Unbestimmtheit ist Programm: Sein gesamter, auf den Potentialen der *artes* fußender Lebensweg zeigt an, wie vielfältig und wenig systematisiert das Unsicherheitsmanagement in Zeiten stark konkurrierender epistemischer Ordnungen ist.

III. Epochen-signatur: Unsicherheitsmanagement diesseits teleologischer Prozesse

Umgangsweisen mit einer umakzentuierten *conditio humana* führen zu differenzierten Formen eines Unsicherheitsmanagements, das Ausdruck einer Selbstsorge ist, die nach wie vor das Seelenheil einschließt. Sicherheit ist in der Moderne besonders wichtig: Franz-Xaver Kaufmann hat in seinem Grundlagenwerk *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem* aber auch bereits konzediert, dass »die hier notwendige Abstraktionsleistung bereits durch das Rechtsdenken der Römer und die mittelalterliche Scholastik in hohem Maße erbracht wurde.«⁴¹

37 Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 13, S. 11; ders.: *Lebensbeschreibung* [Anm. 21], S. 54.

38 Insofern ist auch die Bedeutung der Astrologie (vgl. Grafton: *Cardano's Cosmos* [Anm. 24], S. 181; Enenkel: *Erfindung des Menschen* [Anm. 22], S. 664) eine Folge der negativen Konzeption des Menschen als eines leibseelischen Wesens.

39 Vgl. Enenkel: *Erfindung des Menschen* (Anm. 22), S. 667: »Anders als zuweilen angenommen wurde – unter anderen von August Buck –, ist der Diskurs von Marc Aurels Meditationsbuch für Cardanos Autobiographie von großer Bedeutung: Es ist neben dem Suetonischen und dem astrologischen Diskurs der dritte mächtige Strom, der durch die gesamte Schrift fließt.«

40 Vgl. Cardano: *Cardani de propria vita liber* (Anm. 20), Kap. 23, S. 15.

41 Franz-Xaver Kaufmann: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften*, Stuttgart 1973, ND Berlin 2012, S. 34.

In historischer Sicht lassen sich zahlreiche Phänomene benennen, die den hohen Wert von Sicherheit auf der Ebene der lokalen Interaktion zeigen. Mit Blick auf die Frühe Neuzeit wird die Moderne-Vormoderne-Unterscheidung fragwürdig, und ein simpler Säkularisierungszugriff trifft die komplexe Gemengelage nicht. Beispiele wären die Ordnung des öffentlichen Raums durch Policeyen im 16. Jahrhundert,⁴² die Einrichtung von Kornspeichern in zahlreichen Gemeinden, das Entstehen von Feuerversicherungen⁴³ oder der Prozess der allmählichen Verlegung der Begräbnisstätten aus der Stadt hinaus.⁴⁴ Hierbei spielt nördlich der Alpen auch die Reformation eine wesentliche Rolle, die emergente Prozesse teils durch neue Begründungsmöglichkeiten absichert. Man erkennt jedenfalls ein abstraktes Konzept von Sicherheit, das transzendent rückbindbar bleibt. Die Entwicklungen lassen sich nicht zu einer Tendenz zusammenfassen, die etwa die durchaus als ›Modernisierungstendenz‹ fassbaren Entwicklungen an Prozesse der Säkularisierung koppelte. Fort- und Rückschritt haben nicht nur viele Gesichter, sondern erscheinen oft auch als Januskopf.

Die Verhältnisse sind also kompliziert: Wir beobachten an vielen Stellen immanente Maßnahmen eines Unsicherheitsmanagements, die mit »Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit«⁴⁵ zu korrelieren sind und den transzenten Rahmen, mit dem sie durchaus in der Sache zusammenhängen, nicht infrage stellen: Die These, dass »Sicherheit [...] zum Wertbegriff nur unter den Bedingungen eines Weltverständnisses werden [konnte], in dem der Mensch und nicht mehr Gott als der eigentlich Handelnde, als der ›Geschichte Machende‹«⁴⁶ verstanden wird, ist in dieser Zuspitzung nicht zutreffend.

Vgl. hierzu Stephan Goertz: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Münster 1999 (insb. Kap. 5: »Kaufmanns Vermittlungsversuche zwischen Soziologie und Theologie – Methodologische Annäherung und interdisziplinäre Ortsbestimmung«, S. 265-298).

42 Vgl. Peter Blickle u. a. (Hg.): *Gute Policey als Politik im 16. Jahrhundert. Die Entstehung des öffentlichen Raums in Oberdeutschland*, Frankfurt a. M. 2003, zu Kritik an Prozessbegriffen darin Hans Maier: »Polizei als politische Theorie zu Beginn der Neuzeit«, S. 569-579, hier S. 572: »Fuhr nun die ›Policey‹ mit ähnlichem Impetus umgestaltend und auflösend in die alten Verhältnisse im Innern der Staaten hinein, wie es die neue Außen- und Bündnispolitik gegenüber dem älteren Europa und seinen übernationalen Rücksichten und Traditionen tat? Spürt man auch hier, mit Ranke zu reden, den ›schneidenden Luftzug‹ der neueren Geschichte? Ist ›Policey‹ also ein Stück Modernität, Modernisierung? Oder war sie doch eher ein Konservierungsmittel für alte Ordnungen – ständische, landschaftliche, kleinräumig-gewohnheitliche? Ist sie am Ende vielleicht sogar ein verwittertes Monument an den Rändern des ›deutschen Sonderwegs‹? Die Arbeit an den Quellen überzeugte mich rasch, daß man mit diesem Entweder-Oder kaum an die Welt der alten ›Policey‹ herankam.«

43 Vgl. Zwierlein: *Der gezähmte Prometheus* (Anm. 13).

44 Vgl. Fritz Schnelbögl: »Friedhofverlegungen im 16. Jahrhundert«, in: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 34/35 (1975), S. 109-120; Barbara Happe: *Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870*, Tübingen 1991.

45 Vgl. Benjamin Scheller (Hg.): *Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston 2019.

46 Kaufmann: *Sicherheit* (Anm. 41), S. 54.

Eine heterogene Situation, zu der äußerer Druck etwa durch Epidemien – ich erinnere daran, dass die Quarantäne für die endemischen Zwischenphasen der Pest entwickelt wurde, in denen striktere Maßnahmen wie Hafensperren nicht erforderlich waren⁴⁷ –, ökonomische und soziale Verschiebungen, aber eben nicht zuletzt auch eine negativ akzentuierte Anthropologie beitragen, führt zu einer Vielzahl an Maßnahmen der Versicherung, die einerseits kollektiv wirksam werden, die andererseits aber auch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst betreffen: Die intensivierte Bedeutung des Ablasshandels als einer Universalversicherung spielt hier eine maßgebliche Rolle (dabei möchte ich mir den Hinweis nicht versagen, dass Zeitgenossen, die meinen, dass ihr Wochenendflug nach Nizza durch eine Geldabgabe in seinen ökologischen Konsequenzen kompensiert werden kann, sich über den spätmittelalterlichen Menschen, der einen Ablass erwirbt, nicht erheben sollten). In diesen Zusammenhängen ist auch die Literatur – unter anderem auch die autobiographische – wichtig. Dazu kommen noch Predigten oder Traktate, die die Selbstsorge der Individuen adressieren.⁴⁸

IV. Semantiken der Sicherheit

Die in sich komplexe Zeitenwende führt zu epistemologischen, anthropologischen und soteriologischen Verunsicherungen. Um die historische Wahrnehmung dieser Unsicherheiten besser zu verstehen, lohnt es sich, im weiteren Rahmen Semantiken der Sicherheit zu betrachten. »Sicherheit« umfasst zwei lateinische Termini. Zum einen lässt sich das Wort als *securitas* übersetzen,⁴⁹ was in der paganen lateinischen Literatur »zwei Bedeutungsfelder umfaßt, das der Sorglosigkeit (sowohl im positiven als auch im negativen Sinne) und das der Sicherheit«.⁵⁰ Durch Augustinus erfährt das Wort eine deutlich negative Akzentuierung, indem die *securitas* der Gottesfurcht kontrastiv gegenübergestellt wird, auch wenn sich im christlichen Bereich durchaus auch eine positive Bedeutung, nämlich die der über den Zweifel triumphierenden Glaubensgewissheit hält. Auch als rechtlicher Terminus im Sinne des Schutzes bestimmter Personen oder als Garantie- oder Eidesleistung erscheint *securitas* im lateinischen Mittelalter als positiver Begriff. Der zweite Terminus, *certitudo*, ist hingegen eine christliche Wortschöpfung und wird konzeptionell durch Gregor geprägt. »Die *certitudo*, die

47 Vgl. Klaus Bergdolt: »Quarantäne«, in: Robert-Henri Bautier u. a. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, München 1995, Sp. 335 f.

48 Vgl. Maximilian Benz: »Die Schönheit der Praxis. Christliche Lebenskunst an der Schwelle zur Neuzeit (Thomas von Kempen, *De imitatione Christi*)«, in: *Pietas litterata* 1 (2023), S. 46–75; ders.: »Konturen des Selbst in der Mystik nach Eckhart. Eine Komplementärgeschichte«, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 143 (2024), S. 349–367.

49 Vgl. Andrea Schrimm-Heins: »Gewißheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe *certitudo* und *securitas*«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 34 (1991), S. 123–213 [= Teil 1]; 35 (1992), S. 115–213 [= Teil 2].

50 Ebd., Teil 1, S. 133.

dem Glauben zukommt, bezeichnet nicht allgemein eine umfassende Heilsgewißheit, sondern die Gewißheit hinsichtlich der christlichen Lehre.⁵¹ Der Begriff findet »im Sinne von Zuverlässigkeit und Festigkeit« auch Anwendung »in der Rechts- und Vertragssprache«.⁵² Die epistemische Valenz der *certitudo* ist uns bei Cardano vor Augen gestellt worden.

Mit Blick auf einzelne Autoren und Konstellationen lassen sich noch spezifischere Verwendungsweisen und Akzentuierungen ausmachen. Entscheidend für mein Argument ist, dass die Scholastik, insbesondere Thomas von Aquin, eine »Synthese von Glauben, Wissen und Handeln, Glaubens-, Erkenntnis- und Handlungsgewißheit« herstellt.⁵³ Ebendiese Synthese wird an der Schwelle zur Neuzeit aufgebrochen, in unterschiedlichen Etappen – etwa bei Ockham und dann besonders wirkungsreich bei Luther. Dies ist durchaus weiterführend für Fragen der Periodisierung und der Bildung von Epochen als theoretischen Konstrukten. Begreift man, wie eingangs kurz skizziert, die Zeit nach der Durchsetzung des Christentums in der Spätantike bis zur Hochscholastik als die Zeit einer umfassenden Synthese von Christentum und paganem Wissen, ja überhaupt als eine zur Synthese- und Kompromissbildung geneigte Phase, dann lässt sich die Renaissance als Desintegration dieser ehemals vereinigten Bereiche beschreiben. Die Tendenz zur Desintegration und damit einhergehend die Konkurrenz unterschiedlicher Wissensbestände sowie permanente Hierarchisierungsfragen ziehen sich durch die Frühe Neuzeit, wobei hier aber – anders als es nach der Sattelzeit der Fall ist – die Religion und insbesondere Offenbarungsinhalte in der Konkurrenzsituation wesentlich sind: Dies betrifft insbesondere die bereits mehrfach erwähnte, aus dem Sündenfall resultierende negative Anthropologie, die sich nicht nur durch Krisenerfahrungen, sondern auch durch Umakzentuierungen in der Theologie nochmals verschärft. Erst nach der Sattelzeit wird die säkulare Option dominant gesetzt, Geltungsansprüche und Funktionen der Religion diffundieren in andere Bereiche.⁵⁴ Durch Ausdifferenzierung wird Konkurrenz zwar nicht stillgestellt, aber das epistemische Feld neu formatiert.

Wie bereits in Ansätzen bei Cardano gesehen, führt die epistemische Konkurrenzsituation in der Frühen Neuzeit zu einem erheblichen Druck auf das Unsicherheitsmanagement und lässt insbesondere Fragen der Selbstsorge hervortreten. Im Folgenden wende ich den Blick auf die Zustände nördlich der Alpen.

⁵¹ Ebd., S. 146.

⁵² Ebd., S. 152.

⁵³ Ebd., S. 182.

⁵⁴ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Der Dämon des 19. Jahrhunderts. Anatomie eines überforderten Säkulum*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2021.

V. Umgangsweisen mit Unsicherheit nördlich der Alpen

Die Exempla für ein aus der epistemischen Konkurrenz erwachsendes Orientierungsbedürfnis durchaus auch in heilsbezogener Hinsicht sind vielfältig. Es zeigt sich auch in ›populären‹⁵⁵ Formen, so etwa im *Münchner Eigengerichtsspiel*, das in der Woche nach Fronleichnam im Jahr 1510 aufgeführt wurde. Neben dem Eigengerichtsspiel, dessen Text am 19. Juli 1510 beim Münchner Drucker Hans Schobser erschien, wurde auch ein Weltgerichtsspiel auf dem Marktplatz aufgeführt, das, handschriftlich überliefert, heute in der Bayerischen Staatsbibliothek als Cgm 3344 aufbewahrt wird. Das im Rahmen der *ars moriendi* zu begreifende *Eigengerichtsspiel* fokussiert den Tod, indem ein Kaufmann und ein Doktor der Theologie über vor Augen gestellte Sterbeszenen reflektieren. Das ungünstige postmortale Geschick eines jäh vom Tod überraschten jungen Mannes führt zur besorgten Nachfrage des Kaufmanns, wie er denn den vielfältigen, einander widersprechenden Anforderungen, die an ihn gestellt werden, gerecht werden könne. Der Doktor der Theologie relativiert und zeigt, wie die *ars moriendi* im Sinne eines Unsicherheitsmanagements sich zum Behufe der Selbstsorge zur Lebenskunst wandelt:

Ach lieber freünd, zû got hab gûten gedingen! / Der wirt dir hilflich sein in deiner arbeit. / du darfft nit also an den tod gedencken zû aller zeyt; / Sonder wenn dich dein aygen fleisch raiczet zûn sünden / oder die welt bewegt mit jren bösen fünden, / Oder der teüfel mit seinem falschen list, / dann so gedennck eben, das du sterblich bist!⁵⁶

Diese pragmatische Lösung des *Eigengerichtsspiels* vermag indes nur für den Moment zu befriedigen, und die in der Frage des Kaufmanns sich ausdrückende Sorge wird angesichts der Lutherischen Rechtfertigungslehre nochmals drängender. Hier nun, nördlich der Alpen, lässt sich in der Sicherheitssemantik selbst die Manifestation eines zunächst latenten Konflikts unterschiedlicher Ordnungen entdecken. Latent ist das Problem bereits dem Melancholiediskurs⁵⁷ eingeschrieben – auch Cardano bezeichnet sich als Melancholiker –, manifest wird es in der protestantischen Transformation des Melancholiediskurses, den man in Simon Musäus' 1569 zuerst erschienenem *Melancholischen Teuffel* besonders gut greifen kann. Das Werk ist ein Beitrag zur nicht ohne

⁵⁵ Im Sinne des Siegener SFB 1472 »Transformationen des Populären«.

⁵⁶ *Das Münchner Spiel von 1510*, in: *Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen*, hg. von Johannes Bolte, Leipzig 1927, S. 1–62, hier S. 11, V. 294–300; *Got zû lob dem menschen zu besserung sind dise figur vnd Exempel vom aygen gericht vnd Sterbenden menschen zu munichen gehalten worden*, München 1510 (VD16: G 2679), Bl. B ij^r. Vgl. hierzu Maximilian Benz: »München 1510: Ein Schauspiel vom Tode«, in: Christian Kiening/Martina Stercken (Hg.): *Medialität. Historische Konstellationen*, Zürich 2019, S. 247–256.

⁵⁷ Vgl. Antje Wittstock: *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 2011.

Grund in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ins Kraut schießenden Teuffelliteratur, von der sich Musäus aber auch abgrenzt: Er wendet ein,

das gleichwol nicht jederman / mit dem nassen gesindtlich vnter des sauff vnd Fraßteufels Fehnlein werden sitzen / sondern etliche werde sich vber der betrübten zeit bekümmern / vnnd vonn dem Melancholischen Teuffel gewlich zuplaget / vnnd eines theils auch verschlungen werden / die sich nicht wissen zu trösten.⁵⁸

Musäus verbindet diese Abgrenzung mit einer Hierarchisierung, die den Zusammenhang mit der Gnadentheologie offenlegt: Die Melancholie rührt an das Erste Gebot, das über den anderen Geboten steht, weswegen dem ›melancholischen Teuffel‹ auch eine größere Bedeutung zukommt als dem »Sauffteufel / Geitzteufel / Ploderhosen-Teufel / vnd dergleichen Gesellen«.⁵⁹ Die Sicherheit im Glauben – *certitudo* – wird konterkariert durch die (falsche) Sicherheit des hochmütigen Menschen, seine fehlende Selbstsorge, seine *securitas*. Die *certitudo* ist dabei nicht Gegenbegriff zur *securitas*, sondern steht in der Mitte zwischen *securitas* und *desperatio*:

Die Mittel strasse warhafftiger bekerung zu Got / ist gebawet auff Gottes Furch / vnd vertrauen / laut des 2. Psalms / Dienet dem HERren mit furcht / Vnd frewet euch mit zittern. Der Holtzweg zur Rechten ist vermessene sicherheit / Der Holtzweg zur Lincken ist trostlose Furcht / trawrigkeit vnd verzweiflung.⁶⁰

Die Selbstsorge transformiert das Unsicherheitsmanagement in ein spannungsreiches Vigilanzregime.⁶¹ Besonders komplex wird es dadurch, dass der Mensch mit einer referentiellen Verwirrung zwischen Gott, Teufel und Seele umgehen muss. Es ist der melancholische Teufel, der sich an der Stelle Christi zwischen Gott und den Menschen drängt und Letzteren in eine temporäre Hölle stößt oder mindestens zu stoßen droht, in der sich die Seele »von dem Melancholischen teuffel mit hefftigen sorgen vnd schmerzen gemartert / gebraten vnd gesoten« fühlt⁶² sowie »auß seinem Hellischen

58 Simon Musäus: »Nützlicher Bericht [...] wider den Melancholischen Teuffel (1569)«, in: Johann Anselm Steiger (Hg.): *Medizinische Theologie. Christus medicus und Theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit*, Leiden/Boston 2005, S. 212–256, hier S. 214; ders.: *Nützlicher Bericht / vnnd Heilsammer Rath aus Gottes Wort / wider den Melancholischen Teuffel / Allen schwermütigen vnnd trawrigen hertzen / zum sonderlichen beschwerten trost / Labsall vnnd Ertzney gestellet*, Nürnberg 1569 (VD16: M 5041), Bl. A 3^v.

59 Ebd., S. 215; Bl. A 4^r.

60 Ebd., S. 218; Bl. A 7^r.

61 Vgl. Maximilian Benz: »Luther, der Teufel. Die Selbstbeobachtung im Prozess der Herausbildung moralischer Subjektivität«, in: Jörn Bockmann u. a. (Hg.): *Diabolische Vigilanz. Studien zur Inszenierung von Wachsamkeit in Teufelserzählungen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston 2022, S. 65–80, woraus dieser und der folgende Absatz übernommen sind (S. 73f.).

62 Musäus: »Nützlicher Bericht« (Anm. 58), S. 221; ders.: *Nützlicher Bericht* (Anm. 58), Bl. B 1^v.

Rachen« angehaucht wird.⁶³ Musäus legt hierbei allerdings offen, dass es sich beim Teufel um eine Reflexionsfigur handelt, die schließlich zu Gott zu führen vermag – ist es doch einerseits Gott, der »vns in dise Helle füret«. Andererseits aber ist es die Seele selbst, die sich als »Teuffels Märterer auß diesem leben [...] gar eine Helle« mache und deshalb von einer Hölle in die andere fahre.⁶⁴ Vor dieser (Selbst-)Verstoßung muss sich der Gläubige schützen, indem er das Treiben des Teufels beobachtet, was angesichts der Internalisierung von Hölle und auch Teufel bedeutet, dass er sich selbst beobachtet und spezifische Selbsttechniken ausbildet, die zu Gott führen. Diese bestehen – konventionell – darin, dass der Gläubige durch die Meditation entsprechender, im Traktat ausführlich zitierter Passagen der Heiligen Schrift »gelassen« wird und alles eigene Wollen zugunsten von Gottes Willen aufgibt.

Darüber hinaus – und hier fügt sich Musäus durchaus in zeitgenössische Erbauungskontexte ein, wie sie etwa im Zusammenhang der *Devotio moderna* entstanden sind – operationalisiert er Umgangsweisen mit der fundamentalen Heilsverunsicherung durch einen Rekurs unter anderem auf die *vita Christi* oder auch auf weitere *exempla fidei*, als welche die Heiligen auch im reformatorischen Rahmen noch gelten können. Neben »Selbstvergleichungspraktiken« – man vergleicht sich selbst mit Leitbildern –, die in konkreten Situationen der Reflexion über Umgangsweisen mit der Anfechtung weiterführen,⁶⁵ weist Musäus auf ein von Gott geoffenbartes »zweyerley Ostern« hin, das auf die »Melancholische Marterwoche« folge.⁶⁶ Er unterscheidet vorderhand äußerliche und geistliche Mittel gegen die Melancholie; tatsächlich installiert er aber ein richtige Sicherheit ermöglichendes Vigilanzregime, das auf einer Unterscheidungskunst gründet. Diese Unterscheidungskunst versucht den durch die Ubiquität teuflischer Anfechtung ausgelösten Druck zu vermindern, indem Alltagspragmatiken ein eigenes Recht diesseits der Unterscheidung von Heil und Verdammnis eingeräumt wird. Durch diese Entschärfung werden Vigilanz und Resilienz miteinander verbunden. Während Cardano also auf die Astrologie setzt und damit eine externe Option wählt, den Unsicherheiten zu begegnen, lenkt Musäus den Blick in seelsorgerischer Absicht nach innen: So wird die Selbstbeobachtung und nicht die Beobachtung der Sterne zu einem wirkmächtigen *remedium*, das die Konflikte des frühneuzeitlichen Menschen zu lösen hilft.

VI. Ein prominenter Fall nördlich der Alpen: Doktor Johann Faustus

Ebendiesen Ausweg findet eine Figur nicht, die ich Cardano kontrastiv gegenüberstellen möchte: Doktor Johann Faustus. Wie Cardano ist auch er eine (missverstandene) Symbolfigur einer im Zeichen der Wissenschaften geleisteten Selbstbehaup-

63 Ebd., S. 223; Bl. B 4^r.

64 Ebd., S. 225; Bl. B 5^v.

65 Vgl. ebd., S. 229; Bl. C 1^v: »Jn diesen vnd dergleichen Exempeln vnnd zeugknissen der heyligen Schrift / solten wir vns billich spiegeln.«

66 Ebd., S. 233; Bl. C 5^v.

tung des Menschen. Er wird schon in der Vorrede des 1587 in der Offizin von Johann Spies, einem Lutheraner strengster Observanz, gedruckten Prosaromans als Negativ-exempel dafür vorgestellt, »wohin die Sicherheit / Vermessenheit vnnd fürwitz letztlich einen Menschen treibe«. ⁶⁷ Den Text zeichnet eine entschieden negative Anthropologie aus, die zwar darum weiß, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen, aber auch darum, dass er durch den Sündenfall »ins zeitlich vnd ewig Verderben« ⁶⁸ gestürzt wurde – die negative Anthropologie ist deutlich hervorgehoben. Resilienz und Vigilanz werden hier vor diesem Hintergrund zu zentralen Pfeilern des Unsicherheitsmanagements:

Ja wenn er [der Teufel] gleich einmal bey einem Menschen fehlgeschlagen vnd abgewiesen / oder wider außgetrieben worden / so lasset er doch nicht nach / sondern suchet wider an / vnd wo er einen sicheren Menschen antrifft / nimpt er sieben ärgere Geister zu sich. ⁶⁹

Der »sichere« Mensch – es ist hier nicht der *securus*, sondern der *certus* gemeint – kann sich also auch nicht »sicher« sein. Ausgangspunkt ist indes keine ethische, sondern eine epistemische Problemlage: Faustus wird zum »Speculierer«, also zu jemandem, der die göttlichen Dinge auf anderem Weg als mittels der Bibel erforschen will. Es treten epistemische Ordnungen – die Offenbarungsreligion auf der einen, die Naturforschung, die sich im Falle der denunziatorischen *Historia* der schwarzen Magie bedienen muss, auf der anderen Seite – miteinander in Konflikt, was – anders als die ehemals für die Frühe Neuzeit als Makroepoche charakteristischen »durchlaufenden Entwicklungen« (Herbert Jaumann) – bezeichnend für die Epoche ist:

»Mathematisierung« und »Empirisierung« ließen sich demnach in pointierter Zuspitzung als zentrale Grundlagen der allmählichen Herausbildung einer epistemologischen Konfiguration fassen, die zunächst sektorial auf das, was wir heute als »Naturwissenschaften« bezeichnen, beschränkt war und deren Ausgangspunkt, die kopernikanische Wende, nicht nur von der gegenreformatorischen Inquisition, sondern in gleichem Maße von den Reformatoren, allen voran Melanchthon, bekämpft wurde. ⁷⁰

Ebenso wie Cardano versucht Faustus Defizite der *natura hominis* auszugleichen: Er wählt dabei aber nicht (beziehungsweise nur partiell) den Weg über die *artes*, der im späteren Wagner-Buch empfohlen werden wird, sondern beschwört den Teufel, dem es weniger um Wissen als vielmehr um Macht geht. Diese Bewegung vollzieht Faustus selbst im schließlich geschlossenen Pakt nach:

67 *Historia von D. Johann Fausten. Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe*, mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke hg. von Stephan Füssel/Hans Joachim Kreutzer, Stuttgart 1988, S. 5.

68 Ebd., S. 9.

69 Ebd., S. 9 f.

70 Hempfer: »Multiple Epochisierungen« (Anm. 7), S. 31.

Nach dem ich mir fürgenommen die Elementa zu speculieren / vnd aber auß den Gaaben / so mir von oben herab bescheret / vnd gnedig mitgetheilt worden / solche Geschicklichkeit in meinem Kopff nicht befinde / vnnd solches von den Menschen nicht erlernen mag / So hab ich gegenwertigen gesandten Geist / der sich Mephosphiles nennet / ein Diener deß Hellischen Printzen in Orient / mich vntergeben / auch denselbigen / mich solches zuberichten vnd zu lehren / mir erwehlet / der sich auch gegen mir versprochen / in allem vnderthenig vnnd gehorsam zuseyn.⁷¹

Zu diesem Zeitpunkt hat sich freilich die anfängliche ›Sicherheit‹ bereits verkehrt, Faustus zweifelt. Vom Teufel mit der ewigen Verdammnis konfrontiert, verzweifelt er und ist als *desperatus* des Teufels. Das nach protestantischer Auffassung zwischen *fides* und *gratia* vermittelnde *verbum* steht Faustus nicht mehr zur Verfügung, seit er – sich als Anti-Luther gerierend – die Bibel unter die Bank gelegt hat. Der entscheidende Punkt ist nun allerdings nicht, dass der Moment der Verschreibung – vom gnesiolutherischen Redaktor kommentiert mit der Marginalie: »O HERR Gott behüt.« – für Fausts Heilsstatus fatal ist oder dass Faustus dafür, dass er die Seele dem Teufel verkauft hat, eher schlechtes Wissen erhält: Die Forschung hat sich mit einigem Recht darüber mokiert, dass die entsprechenden Teile des Prosaromans aus Werken kompiliert wurden, die zum Zeitpunkt seines Erscheinens bereits veraltet waren.⁷² Dies aber übersieht die Tatsache, dass es sich allenthalben um Werke handelt, die Ende der 1580er Jahre noch aufgelegt und rezipiert wurden.⁷³ Man kann die widerstreitenden Positionen zusammenführen: Der Text der *Historia* ist – auch wenn man ihn nicht am wissenschaftlichen Diskurs der Zeit, sondern an den Usancen der Kompilationsliteratur misst – denunziatorisch, zugleich aber scheint hinter der Denunziation eine von der Zeitenwende ausgehende Unsicherheit durch, die mit den fundamentalen epistemischen Verunsicherungen zu tun hat, mit denen der von Hause aus schwache Mensch konfrontiert ist und die nicht zuletzt durch den tiefgreifenden Medienwandel verschärft werden.

Deutlicher noch als in der *Historia von D. Johann Fausten* sieht man dies im erstmals 1593 gedruckten sogenannten Wagner-Buch, einem an den Erfolg der *Historia* anschließenden Prosaroman. Mit Blick auf die Unsicherheit erzeugenden epistemischen Konkurrenzsituationen wird hier auf ›aktuellere‹ Bestände, etwa die Potentiale der *Magia naturalis*, eingegangen, oder auch auf das neu entdeckte Amerika.⁷⁴ Der Text thematisiert – in sich explizit an die Rezipienten richtenden Passagen – die epis-

71 *Historia von D. Johann Fausten* (Anm. 67), S. 22 f.

72 Vgl. Jan-Dirk Müller: »Ausverkauf menschlichen Wissens. Zu den Faustbüchern des 16. Jahrhunderts«, in: Walter Haug/Burghart Wachinger (Hg.): *Literatur, Artes und Philosophie*, Tübingen 1992, S. 163-194.

73 Vgl. Uwe Ruberg: »Zur narrativen Integration enzyklopädischer Texte am Beispiel des Faustbuchs von 1587«, in: Franz M. Eybl u. a. (Hg.): *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung*, Tübingen 1995, S. 64-80.

74 Vgl. Barbara Mahlmann-Bauer: »Magie und neue Wissenschaften im Wagnerbuch (1593)«, in: Kaspar von Greyerz/Thomas Kaufmann/Kim Siebenhüner/Roberto Zaugg (Hg.): *Religion und Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert*, Gütersloh 2010, S. 141-185.

temischen Ordnungsprobleme, die sich zwischen Welterfahrung, Paracelsismus, Theologie und Weiterem auftun:

Diese vnd dergleichen Künst alle sein natürlich / vnd haben jre gewissen Vrsachen / vnnd kan sie ein jeder Mensch gar wol alle lernen vnnd treiben / wenn er nur seinen fleiß in Studiren nicht spahrt / vnd nachforschung hat / die Natur inn acht nimpt / vnd sich keiner Mühe vnd Arbeyt verdriessen läst / Jn summa / er kan es alles mit güttem Gewissen thun / kann reich dardurch werden / jn grossem ansehen bey Königen / Fürsten vnd Herrn kommen / Wenn er erkennt Gottes Allmächtigkeit / vnd die wunder die er in die natur gelägt hat / Preiset in / vnd kan auch hernach die ewige Seeligkeit vnd Freud im Himmel geniessen. GOtt der HERR hat vns Künst genug gegeben / Er hat vns verständige vnd vernünfftige Seelen verlyhen / das wir selber künste können erdencken / vnd auff die Bahn bringen [...].⁷⁵

Gewarnt wird schließlich nur vor dem Teufel, der alles zunichthemachen könne. In der Auseinandersetzung mit dem Teufelsbund werden Aspekte einer Positivierung sichtbar, die dem Menschen zutrauen, sich und die von ihm bewohnte Welt durch die *artes* zu bessern. Dabei bleibt auch im Wagner-Buch – allem historisch signifikanten Lavieren zum Trotz – schließlich der religiöse Primat unumstritten.

Am Schluss der *Historia* dagegen weist die Thematisierung der Selbstsorge eine über die anthropologische Grundlage hinausweisende Umakzentuierung auf – erstaunlich ähnlich wie bei Cardano. Die Konsequenzen kann ich hier mit Blick auf Fausts Abschiedsrede an seine Studenten, für die der Redaktor nur die bittere Marginalie »Judas Rew« übrighat, nur andeuten, die Worte Fausts liefern aber jedenfalls Ansätze zu einem reflexiven Selbstverhältnis auf ethischer Grundlage:

Endlich nu vnd zum Beschluß / ist meine freundliche Bitt / jr wöllt euch zu Bett begeben / mit ruhe schlaffen / vnd euch nichts anfechten lassen / auch so jr ein Gepölder vnd Vngestümb im Hauß höret / wöllt jr drob mit nichten erschrecken / es sol euch kein Leyd widerfahren / wöllt auch vom Bett nicht auffstehen / vnd so jr meinen Leib tod findet / jhn zur Erden bestatten lassen. Dann ich sterbe als ein böser vnnd guter Christ / ein guter Christ / darumb daß ich eine hertzliche Rewe habe / vnd im Hertzen jmmmer vmb Gnade bitte / damit meine Seele errettet möchte werden / Ein böser Christ / daß ich weiß / daß der Teuffel den Leib wil haben / vnnd ich will jhme den gerne lassen / er laß mir aber nur die Seele zu frieden. Hierauff bitt ich euch / jr wöllt euch zu Bette verfügen / vnnd wünsche euch eine gute Nacht / Mir aber eine ärgerliche / Böse vnnd Erschreckliche.⁷⁶

⁷⁵ *Ander theil D. Johan Fausti Historien* [Wagner-Buch], in: Evelyn Sarna: *Literarische Inszenierungen des Bösen in der Frühen Neuzeit. Wagnerbuch (1593-1601), Faustbuch (1587-1598), Widmanns »Warhafftige Historien« (1599)*; mit einer Edition des Wagnerbuchs von 1593, Bamberg 2022, S. 95-306, hier S. 144 f.; Bl. 45v-46r.

⁷⁶ *Historia von D. Johann Fausten* (Anm. 67), S. 121.

Nicht nur durch ›äußere‹ Entwicklungen (wie die Epidemien), sondern auch durch die fundamentale epistemische Konkurrenzsituation, die das theoretische Konstrukt der Frühen Neuzeit diesseits der kulturell übergreifenden Favorisierung einer säkularen Option auszeichnet, werden die Anforderungen an das Unsicherheitsmanagement im Sinne der Selbstsorge erhöht, das angesichts der Diffusionen und unklaren Geltungsbereiche Formen reflexiver Subjekthaftigkeit emergieren lässt. Der Mensch der Frühen Neuzeit ist weder mittelalterlich – er teilt die Neigung zu einer Integration unterschiedlicher Wissensansprüche nicht – noch modern – er hat kein positives Selbstbild (was Besserung aber nicht ausschließt), betrachtet sich als von Natur aus schwach und versucht die Defizite auf je unterschiedliche Weise auszugleichen. In komplexe innerweltliche Entscheidungssituationen gestellt, entwickelt er Ansätze einer Selbstverantwortlichkeit, die am historischen Ort in verschiedenen Hinsichten mehr als riskant sind.⁷⁷

Versucht man im historischen Zugriff die Geschichte zu ordnen, mag man Gründe finden, eine Epoche zwischen einer nur unzureichend als ›Mittelalter‹ charakterisierten selbstverständlichen Symbiose von Heidnischem und Christlichem und der Moderne, in der sich die freilich immer bestehende säkulare Option durchsetzen wird, theoretisch zu konstruieren und diese als Frühe Neuzeit zu bezeichnen – trotz der impliziten Teleologie des ›Frühen‹. Auch wenn Konzepte wie das von ›Alteuropa‹ die Kontinuitäten ansichtig werden lassen, lässt sich die Rede von der Frühen Neuzeit als einer als theoretisches Konstrukt verstandenen Epoche begründen. Sie zeichnet sich vor dem Hintergrund widersprüchlicher epistemischer Ordnungen auf dem Boden einer eher negativen Anthropologie dadurch aus, dass – stets eingebunden in einen transzendenten Zusammenhang – der innerweltlich handelnde Mensch unter Nutzung der Künste die negative Ausgangssituation zu bessern versucht. Umgangsweisen mit epistemologischer, anthropologischer und soteriologischer Unsicherheit – einschließlich diese Dynamiken dementierender, auf Eindeutigkeit dringender Texte wie der *Historia* – werden hier zu Auslösern einer Transformation von Selbstentwürfen, die jedoch riskant bleiben. Cardano hat sein Leben selbst gedeutet und war wenig positiv gestimmt. Weiter noch geht der Redaktor, der die *Historia von D. Johann Fausten* kompilierte und Faustus – mag die Gnade Gottes nun unverfügbar sein – mit Aplomb in die Hölle fahren ließ. Im Wagner-Buch werden die Künste differenzierter betrachtet, was aber *sub specie salutis* nicht unbedingt positive Wirkungen haben muss. Das Unsicherheitsmanagement erfordert Abwägungen unter Einschluss transzendenter Letzthorizonte. Schrittweise vorankommend – beispielsweise auch durch Versuche der Formalisierung – lassen sich dabei auch Aspekte der Positivierung erkennen, die von einer Selbstsetzung allerdings denkbar weit entfernt sind. Wie gesagt: Fort- und Rückschritt haben nicht nur viele Gesichter, sondern erscheinen oft auch als Januskopf.

77 Vgl. die zentrale These in Benz: »Die Schönheit der Praxis« (Anm. 48); ders.: »Konturen des Selbst« (Anm. 48).

Östliche Renaissance? Vom Nutzen und Nachteil eines umstrittenen Begriffs

ZAAL ANDRONIKASHVILI¹

Die Frage, ob es eine oder mehrere Renaissance gab, wird seit einem Jahrhundert diskutiert und taucht immer wieder auf.² Erwin Panofsky schlug etwa vor, zwischen der (italienischen) Renaissance und anderen Renaissance wie etwa der karolingischen oder der Protorenaissance des 12. Jahrhunderts zu unterscheiden.³ Während Panofsky sich ausschließlich mit der Frage einer oder mehrerer Renaissance in der westlichen Kunst beschäftigte, d. h. nur die zeitlichen Rahmen diskutierte, wurde seit dem frühen 20. Jahrhundert versucht, auch den geographischen Rahmen zu erweitern. Edward Granville Browne sprach in seiner literarischen Geschichte Persiens von ›persischer Renaissance‹ im Sinne der Wiedergeburt der persischen Dichtung im 9. bis 11. Jahrhundert.⁴ Der französische Historiker Charles Diehl prägte den Begriff ›mazedonische Renaissance‹ für die byzantinische Kunst nach dem Ikonoklasmus unter der mazedonischen Dynastie.⁵ 1922 wurde das Buch *Die Renaissance des Islams* des Schweizer Islamwissenschaftlers Adam Mez posthum veröffentlicht.⁶ Der 1917 verstorbene Mez hat sein Buch, in dem es um die Blüte der arabischen Kultur im 10. und 11. Jahrhundert ging, nicht vollenden und vor allem den Begriff der Renaissance im Islam nicht definieren können. Seine Rezensenten bemühten sich um die Begriffsklä-

1 Dieser Aufsatz basiert auf Vorträgen und Präsentationen, die ich in verschiedenen Zusammenhängen in Florenz, Berlin und Tiflis gehalten habe. Für die Einladungen und anregenden Diskussionen danke ich Hannah Baader, Giga Zedania und Giorgi Maisuradze. Mein besonderer Dank gilt Galin Tihanov für die bereichernden Gespräche, den inspirierenden E-Mail-Austausch und die wertvollen Hinweise zu den östlichen Renaissance.

2 Vgl. Charles Homer Haskins: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass. 1927; Erwin Panofsky: *Renaissance and Renascences in Western Art*, New York 1972 (ursprünglich 1944 als Zeitschriftenartikel publiziert); Warren Treadgold (Hg.): *Renaissances before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984; Jack Goody: *Renaissances: The One or the Many*, Cambridge 2010; Peter Burke: »Renaissance Europe and the world«, in: Jonathan Woolfson (Hg.): *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Basingstoke 2005.

3 Vgl. Panofsky: *Renaissance and Renascences* (Anm. 2), S. 42.

4 Vgl. Edward Granville Browne: *A Literary History of Persia*, Bd. 2: *From Firdawsi to Sa'adi*, London 1906, S. 13 ff.

5 Vgl. Charles Diehl: *Manuel d'art byzantin*, Paris 1910. Zu den byzantinischen Renaissance vgl. Ihor Ševčenko: »The paleologian Renaissance«, in: Treadgold (Hg.): *Renaissances before the Renaissance* (Anm. 2), S. 144–172; Anna Adashinskaya: »Renaissances in Byzantium and Byzantium in the Renaissance: The International Development of Ideas and Terminology in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Europe«, in: Shona Kallestrup u. a. (Hg.): *Periodization in the Art Historiographies of Central and Eastern Europe*, New York 2022.

6 Adam Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922.

nung und haben die ›arabische Renaissance‹ im Sinne einer Wiederherstellung der antiken (vor allem der hellenistischen) Kultur sowie im Sinne der Wiedergeburt einer vorislamischen arabischen Kultur gedeutet. Allen diesen Autoren diene die italienische Renaissance als Modell des Renaissanceverständnisses.

In ihrem Buch *Why China did not have a Renaissance – and why that matters* diskutieren der Historiker Thomas Maissen und die Sinologin Barbara Mittler über die Übertragbarkeit des Begriffs der Renaissance auf ›nichteuropäische‹ Kulturen.⁷ Während Thomas Maissen den traditionellen Standpunkt vertritt, es gebe nur eine – die italienische – Renaissance, setzt sich Barbara Mittler für die Übertragbarkeit des Renaissancebegriffs ein.

Sie modifiziert das Panofsky'sche Schema und unterscheidet (1) *die* Renaissance (auch im Englischen groß geschrieben) als Renaissance in Italien und Westeuropa von (2) »Chronotyp-Renaissance(n)«, Adaptionen und Ko-Kreationen der Renaissance, so wie etwa die Neue-Kultur-Bewegung in China im frühen 20. Jahrhundert, und (3) »renaissance/renascence« (im Englischen klein geschrieben) als eine generische, typologische epistemologische Kategorie.⁸ Mittlers Argument gilt der Renaissance als ›Chronotyp‹, womit sie in ihrem Ansatz dem Historiker Sebastian Conrad folgt. Für Conrad ist die Aufklärung zum allgemeinen und universellen Phänomen erst im Prozess von globaler Zirkulation, Übersetzung und transnationaler Koproduktion geworden.⁹

Verbunden und in einem globalen Kontext gelesen, so Mittler, wird alle Geschichte zu einer regionalen (und zeitgebundenen) und empirisch basierten Geschichte. Damit wird sie zu *Geschichten*, und Periodisierungsschemata werden relativiert und von ihrer angeblich »universalistischen« und »imperialistischen« Last befreit.¹⁰ »Wenn wir die Periodisierung dahingehend überdenken, wie sie Narrative und Darstellungen von Zeitlichkeit strukturiert oder wie sie ›Chronotypen‹ anbietet, die das zeitliche Denken der historischen Akteure inspirieren« – so Mittler –, seien wir »in der Lage, die Aneignung europäischer Periodisierungen wie ›die Renaissance‹ als schöpferische Akte [zu] lesen.«¹¹ Erst danach werde es möglich, von (lokalen) Geschichten zur »History-in-common« überzugehen, d. h. zu »einer Geschichte, die mit einem größeren gemeinsamen Bewusstsein für den anderen geschrieben wurde (aber eindeutig nicht der Geschichte einer gemeinsamen Vergangenheit, die wir alle ›gemeinsam‹ haben)«.¹² Nach dem Austausch ihrer Argumente bleiben Maissen und Mittler bei ihren jeweiligen Positionen. Die Frage der Verwendungsberechtigung des Renaissancebegriffs

7 Thomas Maissen/Barbara Mittler: *Why China did not have a Renaissance – and why that matters. An interdisciplinary Dialogue*, Berlin 2018.

8 Vgl. ebd., S. 22.

9 Vgl. Sebastian Conrad: »Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique«, in: *The American Historical Review* 117.4 (2012), S. 999–1027, hier S. 1027.

10 Maissen/Mittler: *Why China did not have a Renaissance* (Anm. 7), S. 22.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 23.

(eng oder breiter verstanden) für eine nichteurozentrische »History-in-common« bleibt offen.

In ihrem Dialog über die Übertragbarkeit des Renaissancebegriffs haben Maissen und Mittler eine Debatte übersehen, die in der Sowjetunion seit 1941 über vier Jahrzehnte geführt wurde und sich mit den östlichen Renaissance sowie mit der Renaissance als weltgeschichtlichem Epochenbegriff befasste. Im Folgenden werde ich die Hauptpunkte dieser Diskussion zusammenfassen. Anschließend werde ich kurz auf ein georgisches Fallbeispiel eingehen, das in den sowjetischen Debatten um die östliche Renaissance eine wichtige Rolle spielte, um von da aus auf die Vor- und Nachteile der Übertragung des Renaissancebegriffs für eine Literatur- bzw. Kulturgeschichtsschreibung im Eurasien- bzw. Weltkontext zurückzukommen, d. h. für »Geschichte, die mit einem größeren gemeinsamen Bewusstsein für den anderen geschrieben wurde« (Mittler).

I. Die östlichen Renaissance

Im Unterschied zu den frühen, eher metaphorischen und vagen Verwendungen des Begriffs der östlichen Renaissance bei Browne und Mez wurde er in der Sowjetunion theoretisch reflektiert. Dort stieß der georgische Philosoph Schalwa Nutsubidse Anfang der 1940er Jahre die Debatte über die östlichen Renaissance an.¹³ Nutsubidse, der in Sankt Petersburg und Leipzig (unter anderem bei Wilhelm Wundt) studiert und 1918 die Universität von Tiflis mitgegründet hat, forschte zu Pseudo-Dionysius Areopagita,¹⁴ einem christlichen Theologen und neuplatonischen Philosophen, sowie zum mittelalterlichen georgischen Dichter Schota Rustaweli (12. bis 13. Jahrhundert), den er ins Russische übersetzte.¹⁵

Nutsubidse erklärte die neuplatonische Philosophie zum philosophischen Grundstein der Renaissance¹⁶ und leitete daraus seine Theorie der Renaissance ab, die er in

13 1940 hielt er einen Vortrag im Institut für Weltliteratur in Moskau mit dem Titel »Rustaweli und die östliche Renaissance«, 1941 schrieb er den Aufsatz »Die östliche Renaissance und die Kritik des Eurozentrismus«, 1947 erschien die Monographie *Rustaweli und die östliche Renaissance*.

14 Nutsubidse identifizierte Pseudo-Dionysius Areopagita mit dem byzantinisch-georgischen neuplatonischen Philosophen Petre Iberi (Peter der Iberer) aus dem 5. Jahrhundert. Zum gleichen Schluss kam der belgische Forscher Ernest Honigmann. Vgl. Shalva Nutsubidze: *Tajna Pseudodionisija Areopagita* [Das Geheimnis des Pseudo-Dionysius Areopagita], Tbilisi 1942; Ernest Honigmann: *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Brüssel 1952.

15 Shota Rustaweli: *Vitjaz' v tigrovoj shkure. Poema v stikhakh v perevode Shalvy Nutsubidze* [Der Recke im Tigerfell. Ein Verspoem übersetzt von Schalwa Nutsubidze], hg. von Sergei Gorodezki, Moskau 1941. Nutsubidse, der 1937 als »deutscher Spion« verhaftet wurde, wurde nach einem angeblichen Treffen mit Stalin aus dem Gefängnis entlassen mit dem Auftrag, seine Rustaweli-Übersetzung ins Russische abzuschließen.

16 Vgl. Shalva Nutsubidze: *Rustaweli i vostochnyj renessans* [Rustaweli und die östliche Renaissance], Tbilisi 1967, S. 96.

westliche (italienische) und östliche (ostchristliche und islamische) Renaissancen teilte. Anders als in Westeuropa gab es laut Nutsubidse vor allem in Byzanz, aber auch in Georgien und Armenien keinen radikalen Bruch mit der Antike;¹⁷ die Philosophie des Neuplatonismus führte das antike Erbe weiter. Pseudo-Dionysius Areopagita habe das Christentum mit der Antike versöhnt und die antike Erbschaft (und zwar sowohl in Gestalt der christlichen Lehren als auch in Gestalt der Häresien) weitergetragen.¹⁸ Eine frühere und stärkere Rezeption des Neuplatonismus im Osten habe dazu geführt, dass die Renaissance im Osten früher begonnen, sich aber weniger stark und breit als im Westen entfaltet habe. So habe die Renaissance in Byzanz ausschließlich in der Philosophie stattgefunden (deren Vertreter für Nutsubidse vor allem Michael Psellos und Johannes Italos waren), nicht aber in Literatur und Kunst. Im Kaukasus dagegen habe es Renaissancetendenzen seit dem 11. Jahrhundert gegeben (die armenische Protorenaissance), und zwar sowohl in den christlichen (georgischen und armenischen) als auch in den muslimischen Religionskulturen, vor allem im heutigen Aserbaidschan bei den persischsprachigen Dichtern Chagani Schirwani (1121/22-1190) und Nezami von Gandscha (1141-1209). Den georgischen Dichter Schota Rustaweli, zu dessen philosophischen Vorläufern Nutsubidse den georgischen Philosophen Ioane Petritzi (den Übersetzer von Proklos' *Elemente der Theologie* ins Georgische) erklärt,¹⁹ hält er für den wichtigsten literarischen Autor der östlichen Renaissance.

Nutsubidse schrieb explizit gegen die westliche bürgerliche Forschung an, die die östliche Kultur verschwiegen oder ignorierte.²⁰ Obwohl er bei seiner Theorie der Renaissance das Modell von Jacob Burckhardt und Jules Michelet teilte und Renaissance im Wesentlichen als eine Wiederherstellung (und Weiterentwicklung) der Antike und als eine zum Teil latente, zum Teil manifeste Gegenbewegung zum Christentum verstand, deren Ziel es war, den Menschen aus den Zwängen eines religiös dominierten Weltbildes zu befreien, ist sein Verdienst in der Erweiterung des Renaissanceverständnisses und in der Ausweitung ihres geographischen und historischen Rahmens zu sehen.²¹ Für Nutsubidse war die westeuropäische Renaissance das Ergebnis einer langen Entwicklung über den großen geographischen Raum von Zentralasien über den Iran, den Kaukasus, Byzanz bis Westeuropa, an der christliche und muslimische Philoso-

17 Vgl. ebd., S. 21. Panofsky hält dagegen den radikalen Bruch mit der Antike für ausschlaggebend für die Renaissance in Italien; vgl. Panofsky: *Renaissance and Renascences* (Anm. 2), S. 42.

18 Vgl. Nutsubidse: *Rustaveli* (Anm. 16), S. 104f.

19 Vgl. ebd., S. 131f.

20 Vgl. ebd., S. 20.

21 Vgl. Nodar Natadze: »Shalva Nutsubidse da renesansis problema« [Schalwa Nutsubidse und das Problem der Renaissance], in: Shalva Khidasheli (Hg.): *Kartuli renesansis sakiṭkhebi. Edzghvneba akademikos Shalva Nutsubidzis dabadebidan 100 tslistavs* [Fragen der georgischen Renaissance. Anlässlich des 100. Geburtstags von Schalwa Nutsubidse], Tbilisi 1988, S. 107-128, hier S. 108. Seine Theorie der Renaissance versuchte Nutsubidse mit der marxistischen Geschichtswissenschaft zu versöhnen: in den östlichen Häresien sah er einen verdeckten Kampf gegen den Feudalismus. Vgl. Friedrich Engels: »Der deutsche Bauernkrieg«, in: ders./Karl Marx: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 7, Berlin 1990, S. 327-413, insb. S. 344.

phen und Literaten teilhatten und deren Inhalt im Wesentlichen in unterschiedlichen Rezeptionen des Neuplatonismus bestand.²² Diese ›Weltrenaissance‹ war für Nutsubidse allerdings nicht einheitlich, sondern bestand aus vielen regionalen und zum Teil nationalen Kulturbewegungen, die teilweise miteinander in Verbindung standen (wie etwa die christliche und muslimische Literatur im Kaukasus oder die philosophischen Strömungen in Byzanz und Georgien).

Nutsubidse Theorie wurde kritisch rezipiert und im Wesentlichen abgelehnt, auch wenn sie zum festen Referenzpunkt der mehrere Jahrzehnte andauernden Polemik über die Frage der östlichen Renaissance wurde.²³ 1963 erschien die Monographie *Die armenische Renaissance* des armenischen Philosophen und Philosophiehistorikers Wasgen Tschaloian.²⁴ Anders als Nutsubidse schrieb Tschaloian eine eher kulturhistorische Studie, die sich nicht auf Philosophie und Literatur beschränkte, sondern eine gesamtulturelle Entwicklung skizzierte. Ihm ging es nicht um den welthistorischen Horizont der Renaissance, sondern um eine nationalliteratur- bzw. nationalkulturhistorische Darstellung. Die armenische Renaissance beschrieb Tschaloian vor allem am Beispiel der mittelalterlichen Stadt Ani. Er schilderte insbesondere die Wirtschaftsgeschichte der Handelsstadt und den Aufstieg der örtlichen Bourgeoisie, die er für eine mit der italienischen vergleichbare, aber zeitlich frühere Trägerin der antifeudalen Renaissancegesinnung hielt. Dabei identifizierte er einen weiteren antifeudalen Strang in den armenischen Häresien, insbesondere der Tondrakianer-Bewegung im 9. bis 11. Jahrhundert, die er als eine ›armenische Reformation‹ bezeichnete.²⁵

Tschaloian gründete seine Darstellung der Renaissance in Armenien auf die marxistische Geschichtsphilosophie: Es gab ein »gemeinsames Prinzip, eine historische Notwendigkeit, die in der Kultur unterschiedlicher Völker dasselbe wichtige histo-

- 22 Die Idee von den multiplen Ursprüngen der Renaissance in Italien und der Rolle der islamischen und byzantinischen Kulturen wird heute von einem Teil der Forschung im Grundsatz geteilt; vgl. Goody: *Renaissances* (Anm. 2); Hans Belting: *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008. Aber auch dieser Teil der Forschung würde sich nicht Nutsubidse Auffassung von der östlichen Renaissance (Rezeption des Neuplatonismus im Kaukasus und Byzanz) anschließen. Zur Kritik an Nutsubidse vgl. Anm. 23.
- 23 Kritisiert wurde unter anderem Nutsubidse Überbewertung der Rolle des Neuplatonismus in der Renaissance, vgl. Viktor Zhirmunski: »Alisher Navoi i problema renessansa v literaturakh vostoka« [Ali-Schir Nawā'i und das Problem der Renaissance in den Literaturen des Ostens], in: Nikolai Balashov (Hg.): *Literatura epokhi vrozozhdenia i problemy vsemirnoi literatury* [Literatur der Renaissanceepoche und Probleme der Weltliteratur], Moskau 1967; seine Deutung des Neuplatonismus als einer ausschließlich oppositionellen Denkbewegung innerhalb der westlichen und der östlichen Kirchen, vgl. Alexei Losev: *Estetika vrozozhdeniia* [Ästhetik der Renaissance], Moskau 1978, S. 11; seine Zuordnung Rustawelis zur Renaissance (Schirmunski) und seine Auffassung Rustawelis als eines nichtchristlichen Autors, vgl. Elgudzha Khintibidze: *Shuasaukunebrivi da renesansuli vepxistqaosani* [Das Mittelalterliche und das Renaissancehafte in Vepxistqaosani], Tbilisi 1993, S. 36. Zur Rezeption von Nutsubidse Theorie vgl. Natadze: »Shalva Nutsubidze da renesansis problema« (Anm. 21).
- 24 Zitiert wird nach der Ausgabe Vasgen Chaloian: *Armianskii renessans* [Die armenische Renaissance], Jerewan 2016.
- 25 Vgl. ebd., S. 45.

rische Ereignis [d.h. die Renaissance] bedingten«.²⁶ Dieses Prinzip lag in der Entwicklung der materialen Verhältnisse im Leben der Gesellschaft (ursprüngliche Kapitalakkumulation) und im Klassenkampf (im doppelten Widerstand gegen die hegemoniale Feudalkultur durch das aufstrebende Bürgertum und das entstehende Stadtproletariat). Diese antifeudale Kultur, die sich in zwei Schüben, vor und nach der seldschukischen Eroberung, also im 10. bis 11. Jahrhundert bzw. im 12. und 13. Jahrhundert, entwickelt habe, beschreibt Tschaloian als die Kultur der armenischen Renaissance.²⁷ Die antifeudalen bzw. antiklerikalen Gesinnungen sieht Tschaloian in der gesamten Bandbreite der armenischen Kultur von der Philosophie über die Literatur bis zur Miniaturmalerei und Musik.

Die Idee der östlichen Renaissance hat der sowjetische Sinologe Nikolai Konrad in seinen Aufsätzen zwischen 1955 und 1967 systematisch untersucht und ausformuliert.²⁸ Dem Begriff der Renaissance näherte sich Konrad aus der Perspektive des Mittelalters. Er kritisierte die eurozentrische Mittelaltergeschichtsschreibung dafür, dass sie die Staaten und Völker des Ostens nur dann erwähne, wenn diese mit den westlichen Ländern in Berührung kämen. Er fragte daher, ob auch in Bezug auf Weltregionen außerhalb Europas von ›Mittelalter‹ gesprochen werden könne. Argumente dafür fand er in der typologischen Parallele des ›östlichen Mittelalters‹ zur italienischen bzw. europäischen Renaissance. Die westeuropäischen Humanisten betrachteten die Renaissance als eine Wiedergeburt nach einer als Mittelalter verstandenen Unterbrechung in der Kultur, die durch eine Hinwendung zum kulturell avancierten Altertum zu überwinden sei, und damit als Auftakt einer neuen Zeit – und Konrad fand ein vergleichbares Geschichtsmodell in China seit dem 8. Jahrhundert in der Tang-Dynastie bis zur mongolischen Invasion im 13. Jahrhundert. Dort hätten Dichter, Schriftsteller, Gelehrte und Staatsleute wie unter anderem der Dichter und Essayist Han Yu (768-824), der Schriftsteller Liu Zonguan (733-819), der Dichter und Historiker Ouyang Xiu (1007-1072) und der Dichter und Politiker Su Dungpo (1037-1101) einen mächtigen kulturellen Aufbruch vorangetrieben, der die gesamte Bandbreite der Kultur mit Literatur, Kunst, Philosophie und Publizistik erfasst und unter dem Zeichen der Hinwendung zur *guwen* (alte Bildung) gestanden habe. Aus Han Yus Begriff der alten Bildung rekonstruiert Konrad ein Geschichtsbild, in dem es ein Altertum und eine neue Zeit gibt, während die Zeit dazwischen im Vergleich zum Altertum als kulturell minderwertig angesehen wird. Dieses ›Mittelalter‹ habe in Han

²⁶ Ebd., S. 54.

²⁷ Vgl. ebd., S. 156 f.

²⁸ Konrads Renaissanceaufsätze *Srednie veka v istoricheskoi nauke* [Mittelalter in der Geschichtswissenschaft], *Khan Jui i nachalo kitaiskogo renessansa* [Han Yu und der Beginn der chinesischen Renaissance], *Filosofia kitaiskogo vrozozhdenija (O sunskoj shkole)* [Philosophie der chinesischen Renaissance (Über die Sung-Schule)], *Ob epokhe vrozozhdenija* [Über die Renaissanceepoche], *Shakespeare i ego epokha* [Shakespeare und seine Epoche] sind in einem Band versammelt: Nikolai Konrad: *Zapad i vostok. Statii* [West und Ost. Aufsätze], Moskau 1966; englische Übersetzung: Nikolai Konrad: *West–East, Inseparable Twain. Selected Articles*, übers. von H. Kasanina u. a., Moskau 1967.

Yus Verständnis mit der Verbreitung der buddhistischen Religion im 3. und 4. Jahrhundert in Verbindung gestanden. Daraus entwickelt Konrad neben einer rein chronologischen Opposition zwischen der alten, mittleren und neuen Zeit eine kulturhistorische Opposition zwischen dem weltlichen (konfuzianischen) Altertum bzw. der neuen Zeit einerseits und dem religiösen (buddhistischen) »mittleren« Zeitalter andererseits. Die konfuzianische weltliche Bildung der Tang-Zeit habe sich unter dem Zeichen des *ren dao* (der Weg des Menschlichen) entwickelt, ein Begriff, den Konrad als Humanismus interpretiert.

Eine vergleichbare Entwicklung findet Konrad auch in der muslimischen Religionskultur Zentralasiens, und er leitet daraus ab, dass auch im »Osten« von einer eigenen, mit der europäischen Renaissance vergleichbaren »Wiedergeburt« gesprochen werden könne, die sich vom eigenen, religiös geprägten Mittelalter absetze.

Wie die meisten sowjetischen Forscher in der Renaissancedebatte versuchte auch Konrad sein typologisches bzw. vergleichendes Modell mit der marxistischen Geschichtsphilosophie in Einklang zu bringen. Entsprechend setzte er das Ende der Antike mit dem Ende der Sklavenhaltergesellschaft gleich und sah den »historischen Inhalt« des Mittelalters im Aufstieg des Feudalismus, wobei er die Religion als den »Überbau« der feudalen Basis verstand.²⁹ Der Beginn der Neuzeit war für Konrad mit dem Bruch mit der religiösen Totalität gleichbedeutend, auch wenn die raumzeitliche Spanne dieses Bruches vom China des 8. Jahrhunderts bis zum Europa des 16. bis 18. Jahrhunderts reichte und nicht überall mit der Emanzipation des Bürgertums und dem Anfang des Kapitalismus zusammenfiel. Auf diese Weise hielt Konrad Mittelalter und Renaissance nicht nur für vergleichbare lokalhistorische Phänomene in unterschiedlichen Regionen Eurasiens und Nordafrikas, sondern für welthistorische bzw. weltliterarische Epochen.³⁰

Konrad definierte die Weltrenaissance (in ihren östlichen und westlichen Ausprägungen) anhand weniger Kriterien, zu denen Humanismus, Antidogmatismus und die Rückkehr zum als »klassisch« verstandenen Altertum gehörten. Sie wurde von einer Gelehrtenschicht vorangetrieben, die Konrad als »Intelligentsia« bezeichnete und von vorhergehenden Typen Intellektueller – den Propheten, Weisen und Lehrmeistern – unterschied. Humanismus verstand Konrad als eine Selbstwertschätzung des Menschen in allen Aspekten seiner Persönlichkeit, wobei das Bewusstsein dieser Wertschätzung – in der Philosophie – mit der Vorstellung von der Autonomie des Menschen, seiner Freiheit und Selbstständigkeit einherging.³¹

Innerhalb der Weltrenaissance unterschied Konrad zwischen »autochthonen« und »reflektierten« Renaissancen. Erstere knüpften an die eigene alte Kultur an, während die letzteren – mit der Entwicklung des Feudalismus – sich die Antiken anderer Völ-

29 Konrad: »Srednie veka v istoricheskoi nauke« (Anm. 28), S. 96, 103.

30 In der Frage nach den östlichen Renaissancen ging es ihm darum, »den historischen Sinn [istoricheskij smysl] dieser Epoche, die historischen Bedingungen, die sie hervorrufen [...], sowie [...] die Gesetzmäßigkeit einer solchen Epoche [...] in der Geschichte der Menschheit« zu begreifen (Konrad: »Ob epokhe vozroshdenija« [Anm. 28], S. 244).

31 Vgl. ebd., S. 268.

ker aneigneten.³² Zu den Kulturkreisen des klassischen Altertums (damit meinte Konrad das vormittelalterliche Altertum der Sklavenhaltergesellschaften) zählte er die griechische und römische Antike, das chinesische Altertum und die altpersische Kultur. Daher verortete er die autochthonen Renaissancen nur im Italien des 14. Jahrhunderts, im China des 8. Jahrhunderts und in der persischsprachigen Kultur des 10. bis 11. Jahrhunderts, während alle anderen Renaissancen im Osten und Westen reflektierte gewesen seien.

Die reflektierten Renaissancen waren Konrads Ansicht nach nicht zwangsläufig minderwertiger.³³ In manchen Kulturbereichen, etwa im Drama, habe die Renaissance ihre Höhepunkte nicht in den autochthonen, sondern in den reflektierten Renaissancen in England und in Japan erreicht. Die Länder, in denen es Renaissancen gab, könnten auf Grundlage ihrer historischen Beziehungen zu historischen »Zonen« – etwa der europäischen, ostasiatischen und zentralasiatischen – zusammengefasst werden. Als welthistorisches Ereignis könne die Renaissance nur durch den Vergleich der Renaissanceerscheinungen in solchen »Zonen« bzw. in den einzelnen Ländern erschlossen werden.³⁴

Weitere Diskussionsbeiträge zu den östlichen Renaissancen haben lediglich den geographischen Rahmen bisheriger Debatten auf die persische Dichtung des 10. bis 15. Jahrhunderts (Iosif Braginski) und die zentralasiatische des 15. Jahrhunderts (Michail Schirmunski) erweitert.³⁵ Schirmunski lehnte Nutsubidses Theorie ab, insbesondere hielt er Rustaweli für einen mittelalterlichen Minnedichter, wobei er sich, ohne selbst dazu geforscht zu haben, den früheren Aufsätzen von Niko Marr und Wladimir Schischmarew anschloss (der seinerseits ohne Fachkenntnisse schrieb).³⁶ Konrads Theorie erwähnte er, allerdings ohne seine Argumente zu würdigen. Schirmunski, Germanist und Komparatist, der sich in den 1940er Jahren auch für die Turksprachen und -kulturen zu interessieren begann, ging vergleichend vor und fand im Zentralasien des 15. Jahrhunderts ähnliche Entwicklungen des städtischen Lebens

32 Vgl. ebd., S. 279.

33 »Die Renaissance ist eine der größten progressiven Wenden auf den historischen Wegen der Menschheit, aber nicht, weil diese Wende sich in einem Land ereignet und dann alle anderen beeinflusst hätte, sondern weil diese Wende in einem bestimmten historischen Abschnitt auch bei einigen anderen zivilisierten Völkern der Welt sich ereignete, wobei sie jeweils unabhängig, im Zusammenhang mit der je eigenen historischen Entwicklung entstand« (Konrad: »Shekspir i ego epokha« [Anm. 28], S. 286).

34 Vgl. Konrad: »Ob epokhe vrozozhdeniia« (Anm. 28), S. 279.

35 Vgl. Zhirmunski: »Alisher Navoi« (Anm. 23); Iosif Braginski: *12 Miniatur. Ot Rudaki do Dzhami* [12 Miniaturen. Von Rudaki bis Dschāmi] (1966), zweite, ergänzte Ausg., Moskau 1976.

36 Vgl. Zhirmunski: »Alisher Navoi« (Anm. 23); Nikolai Jakovlevich Marr: »Vstupitelnye i zaklyuchitelnye strofy ›Vityazya v barsovoy kozhe‹ Shoty iz Rustavy. S etyudom ›Kul't zhenshchiny i rytsarstvo v poeme« [»Einleitende und Schlusstrophen des ›Recken im Tigerfell‹ von Shota Rustaveli. Mit der Studie ›Frauenkult und Rittertum im Poem«], in: *Teksty i razyskaniya po armyano-gruzinskoy filologii* [Texte und Forschungen zur armenisch-georgischen Philologie], Kn. 12, St. Petersburg 1910; Vladimir Shishmarev: »Sota Rustaveli. Neskolkto paralelei i analogii« [Schota Rustaweli. Einige Parallelen und Analogien], in: ders.: *Istoria italianskoi literatury i italianskogo iazyka* [Geschichte der italienischen Literatur und der italienischen Sprache], Moskau 1972, S. 336–368.

wie im Italien des 14. Jahrhunderts. Er schrieb einen Aufsatz über den zentralasiatischen Dichter aus Chorasān Mir 'Alī Schir Nawā'i (1441-1501), der in der sowjetischen wissenschaftlichen Tradition als usbekischer Nationaldichter gilt.

Nawā'i schrieb in der persischen und in der tschagataischen Sprache, die die ›altusbekische‹ Sprache begründete, und hat unter anderem eine Abhandlung über die persische Literatursprache und die Turk-Volkssprache verfasst. Diese Schrift verglich Schirmunski mit Dantes *De vulgari eloquentia*. Er vermutete, dass Nawā'is neues Menschenbild mit dem der italienischen Renaissance vergleichbar sei, und fand Ähnlichkeiten zwischen den Konzepten der weltlichen Liebe als einer Allegorie der himmlischen Liebe bei Nawā'i und Dante.³⁷ Anders als Nutsubidze, Konrad und Tschaloian beschränkte sich Schirmunski auf oberflächliche Vergleiche. Differenzierter war die Monographie von Iosif Braginski über die ›iranische Renaissance‹ (persischsprachige Dichtung in Zentralasien, Nahem Osten und Kaukasus) des 10. bis 15. Jahrhunderts. In theoretischer Hinsicht folgte Braginski Konrad, indem er die iranische Renaissance als einen Teil der Weltrenaissance auffasste, die im fernen Osten im 8. Jahrhundert begonnen und ihren Höhepunkt im Westeuropa des 17. Jahrhunderts erreicht habe.³⁸ Die iranische Renaissance sei dabei zeitlich auf die fernöstliche Renaissance gefolgt und der westeuropäischen vorausgegangen.³⁹ Nach Braginskis »abstrakt theoretischem Modell« kam die Renaissance »in klassischer Form« in Italien zum Ausdruck, hat sich aber auch in anderen Kulturen, wie etwa im Persien und Zentralasien des 10. bis 15. Jahrhunderts vollzogen.⁴⁰ Zu den Kriterien der Renaissance zählte er den Aufstieg der städtischen Kultur, die Ausbildung der humanistischen Intelligentsia, den Konflikt zwischen Adelskultur und Volkskultur, die Blüte der künstlerischen Ausdrucksformen, die Vermittlung neuer Ideen unter dem Deckmantel der Rückkehr zur alten Kultur sowie den unterbrochenen kulturellen Aufbruch.⁴¹ Dabei unterstrich Braginski die weltweite Wirkung der persischen Renaissance, insbesondere auf die europäische Renaissance (Montaigne) und die europäische Aufklärung (Montesquieu).⁴²

Die Theorie der östlichen Renaissance blieb in der Sowjetunion nicht ohne Kritik.⁴³ Die erste Gruppe der Gegenargumente basierte vor allem auf der marxistischen

37 Vgl. Zhirmunski: »Alisher Navoi« (Anm. 23).

38 Vgl. Braginski: 12 *Miniatiur* (Anm. 35), S. 295.

39 Vgl. ebd., S. 296.

40 Iosif Braginski: »Konceptia ›vostochnogo renesansa: za i protiv« [Der Begriff der ›östlichen Renaissance‹: pro und contra], in: Shalva Nutsubidze: *K 90 letiju so dnja rozhdenija* [Schalwa Nutsubidze: Festschrift zum 90. Geburtstag], Tbilisi 1980, S. 83-101. Zitiert wird hier aus der georgischen Übersetzung: Iosif Braginski: »›aghmosavluri renesansis‹ konceptia. Momkhreni da motsinaaghmdegeni (Samecniero diskussiis shedegebi)« [Das Konzept der ›östlichen Renaissance‹ – Befürworter und Gegner (Ergebnisse einer wissenschaftlichen Diskussion)], in: Khidasheli (Hg.): *Kartuli renesansis sakitkhebi* (Anm. 21), S. 89-106, hier S. 94.

41 Vgl. Braginski: »›aghmosavluri renesansis‹ konceptia« (Anm. 40), S. 94.

42 Vgl. Braginski: 12 *Miniatiur* (Anm. 35), S. 297 ff.

43 Eine gute Zusammenfassung der Gegenargumente findet sich im Aufsatz von Braginski: »Konceptia« (Anm. 40), in dem Braginski u. a. eine Diskussion zusammenfasst, die von der Zeitschrift *Voprosy literatury* [Fragen der Literatur] 1977 geführt wurde und in *Voprosy Literatury* 10 (1977), S. 82-157, abgedruckt ist.

Geschichtsphilosophie. Da es im Osten im 9. bis 15. Jahrhundert keinen Kapitalismus gab, konnte es auch keine Renaissance geben.⁴⁴ Diese Einwände, die meist kaum durch empirische Belege verstärkt wurden, konnten mühelos, und zwar auch im Rahmen der marxistischen Geschichtsphilosophie, widerlegt werden.⁴⁵

Die andere, empirisch-typologische Argumentengruppe gegen die östlichen Renaissance(n) war mit den Argumenten, die auch im Westen gegen die Theorie von multiplen Renaissance(n) angeführt wurden, vergleichbar. Da die italienische Renaissance auch für die Befürworter der östlichen Renaissance(n) implizit oder explizit modellbildend war, mussten sie zwangsläufig die vielschichtige Renaissancebewegung in Italien und Westeuropa auf einige epochenbestimmende Kriterien reduzieren. Dagegen konnten die Befürworter der *einen* Renaissance sich auf andere Kriterien beziehen, z. B. die Rückkehr zur Antike (Panofsky) bzw. zum Humanismus (Maissen), die sie ausschließlich in der italienischen bzw. europäischen Renaissance fanden, so dass andere infrage kommende kulturelle Bewegungen diese Kriterien nicht erfüllten. Damit war und bleibt gewissermaßen vorprogrammiert, dass die Forschung der italienischen Renaissance immer wieder die Ausschließlichkeit der italienischen bzw. der europäischen Renaissance verteidigt, während die Anhänger multipler Renaissance(n) geographische und zeitliche Areale immer weiter fassen.

Die von Barbara Mittler in Anlehnung an Sebastian Conrad vorgeschlagene Möglichkeit, die Renaissance als ein Resultat der globalen Zirkulation zu begreifen, hilft nur bedingt weiter, denn auch dieser Vorschlag geht von der europäischen Renaissance bzw. der europäischen Aufklärung aus, die sich durch Zirkulation globalisiert.

Es ist aus verschiedenen Gründen problematisch, die italienische Renaissance als das Modell für kulturelle Entwicklungen zu betrachten, die ihr teilweise zeitlich vorausgegangen sind. Bleibt die italienische Renaissance weiterhin modellbildend für die zeitlich früheren vergleichbaren kulturellen Entwicklungen, wird die Diskussion nicht aus dem geschlossenen Kreis der Bestimmungskriterien italienischer bzw. westeuropäischer Renaissance(n) herauskommen. Möchte man dagegen die weltliterarischen bzw. weltkulturhistorischen Entwicklungen, zu denen unter anderen die italienische Renaissance gehört, in ihrem Zusammenhang begreifen, dann wird man sie, ohne sie im Voraus zu benennen, zunächst aus dem jeweiligen kulturellen Kontext heraus beschreiben müssen, um im zweiten Schritt vergleichend vorzugehen. Dies werde ich an einem georgischen Beispiel demonstrieren.

44 Vgl. Braginski: »aghmosavluri renesansis« koncepcia« (Anm. 40), S. 90. Braginski selbst vertrat diese Meinung in den 1950er Jahren und korrigierte sie in seiner Monographie *12 Miniatjur* (Anm. 35).

45 Vgl. Braginski: »aghmosavluri renesansis« koncepcia« (Anm. 40), S. 90.

II. Rustawelis Kulturrevolution im vergleichenden Kontext

Schota Rustaweli verfasste ein »Poem« (große narrative Form in Versen), das wir heute als *Wepchistaqaossani* (wörtlich: der Tigerfellträger, in deutschen Übersetzungen: Der Recke im Tigerfell) kennen und das ihn zu einem Kulturheros machte, vergleichbar mit Dante in Italien und Shakespeare in England.⁴⁶ Dieses Poem wurde von Schalwa Nutschidze als ein Musterbeispiel der östlichen Renaissance beschrieben, vor allem, weil er darin die neuplatonische Philosophie literarisch verkörpert sah.⁴⁷ Ich werde zunächst ohne Epochenlabels beschreiben, was Rustaweli in der georgischen Literatur und Kultur verändert hat und wie diese Veränderung im Kontext der literarischen und kulturellen Veränderungen in den benachbarten Kulturkreisen von Zentralasien bis Westeuropa steht.

Die Literatur in Georgien mit ihrer seit dem 5. Jahrhundert ununterbrochenen Geschichte macht es möglich, langfristige literarische Entwicklungen zu beobachten und mit den Entwicklungen in anderen Kulturkreisen zu vergleichen. Seit dem 4. Jahrhundert war Georgien ein Land des byzantinischen Kulturkreises. Anders als in Lateineuropa ging die Entwicklung der Vernakularsprachen im »byzantinischen Commonwealth« (Dimitri Obolensky) mit der Verbreitung des Christentums und den Bibelübersetzungen in die Landessprachen einher.⁴⁸ Die georgische und die armenische Sprache wurden in diesem Zusammenhang im 5. Jahrhundert verschriftlicht.⁴⁹

Die georgische Literatur war vom 5. bis zum 11. Jahrhundert ausschließlich religiöse Literatur. Die ersten Texte waren die Evangelien, es folgten Bibelübersetzungen, liturgische Texte, die Werke der Kirchenväter und die übersetzte sowie einheimische Hagiographie und Hymnographie.⁵⁰ Diese religiösen Texte generierten aber auch Formen und Inhalte, die später von der weltlichen Literatur aufgegriffen wurden. Antike Literatur war in Georgien ebenfalls bekannt, war jedoch über byzantinische Rhetorik vermittelt und im Rahmen der kirchlichen (später auch höfischen und historischen) Literatur rezipiert. Odendichter wie Ionae Schawteli oder Tschachruchadse nehmen in ihre Loblieder auf die georgischen Könige *Abdumessia* (Der Diener des Messias) und *Tamariani* (Loblied auf Königin Tamar) zwar Figuren aus der griechi-

46 Vgl. Zaal Andronikashvili, Giorgi Maisuradze, Matthias Schwartz, Franziska Thun-Hohenstein: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Kulturheros. Genealogien. Konstellationen. Praktiken*, Berlin 2017, S. 9-35.

47 Vgl. Nutschidze: *Rustaweli* (Anm. 16).

48 Vgl. Roman Jakobson: »The Beginnings of National Self-Determination in Europe«, in: *The Review of Politics* 7.1 (1945), S. 29-42; dagegen Winfried Boeder: »Sprache und Identität in der Geschichte der Georgier«, in: Brigitta Schrader/Thomas Ahbe (Hg.): *Georgien im Spiegel seiner Geschichte. Zweites Deutsch-Georgisches Symposium, 9. bis 11. Mai 1997*, Berlin 1998, S. 68-81. Ausführlich vgl. Nino Doborjginidze: *Die georgische Sprache im Mittelalter*, Wiesbaden 2009, S. 5.

49 Vgl. Tamaz Gamqrelidze: *Tseri anbanuri sistema da dzveli kartuli damtserloba* [Das alphabetische Schreibsystem und die altgeorgische Schrift], Tbilisi 1990, S. 185, 196.

50 Zur georgischen Literaturgeschichte vgl. Donald Rayfield: *Literature of Georgia. A History*, London/New York 2000.

schen Antike auf, doch es bleibt bei bloßen Namensnennungen, ohne Übernahme der gestalterischen Prinzipien.⁵¹

Die Geburt der weltlichen Literatur in Georgien stand im Zeichen der Emanzipation von Byzanz und von der byzantinisch beeinflussten kirchlichen Literatur. Die kulturelle Emanzipation ging mit der politischen einher: Georgien emanzipierte sich vom oströmischen Reich im Westen und vom Seldschukenreich im Osten und Süden und stieg seit dem 12. Jahrhundert zu einer Regionalmacht auf. Es dehnte seinen politischen Einfluss auf den gesamten südlichen Kaukasus und das Kaiserreich Trapezunt aus. In diesem geographischen Areal entstand ein einzigartiger polyphoner (griechisch-persisch-georgisch-armenisch-arabischer) kultureller Kontaktraum zwischen christlichen und muslimischen, persischen und byzantinischen Großkulturkreisen. Die Formen, die zur Emanzipation der georgischen weltlichen Literatur führten, wurden nicht wie etwa in Italien und später in Westeuropa im griechischen und römischen Formenarchiv, sondern im Formenarchiv der persischen Dichtung gefunden.

Nach der arabischen Eroberung des Sassanidenreichs wurde die persischsprachige Dichtung im 10. Jahrhundert wiedergeboren, wobei die vorislamischen Großerzählungen in Prosa nun in arabisch beeinflusste gereimte Versformen umerzählt wurden.⁵² Die Literatur in der (neu-)persischen Sprache befand sich seit Rudaki (858-941) und Firdausi (940-1025) nach der Zeit der arabischen Dominanz im Aufbruch. Die »klassische« persische Sprache entwickelte sich von Indien über Zentralasien bis Anatolien zu einer Lingua franca. Anders als die byzantinischen waren die persischen Literaturmodelle im georgischen Kontext nicht mit der politischen und religiösen Hegemonie eines Staates verbunden und boten ein Arsenal für die Entfaltung der Kultur, die weder byzantinisch noch kirchlich konnotiert war.

Die weltlichen Texte entstanden zunächst im 11. bzw. 12. Jahrhundert als historische Prosa (wie etwa *Das Leben Kartlis*, eine Sammlung georgischer historischer Texte), Odendichtung sowie Prosaübersetzungen persischer Ritterversdichtungen. *Amirandaredschaniani*, ein georgischer Ritterroman aus dem 12. Jahrhundert in Prosa, Mose Choneli zugeschrieben, stand dermaßen unter dem Einfluss der persischen Literatur, dass etwa Niko Marr ihn für eine Übersetzung aus dem Persischen hielt.⁵³

Mehrere einflussreiche Werke der persischen Literatur wurden ins Georgische übersetzt bzw. waren in Georgien im Original bekannt: das dramatische und eroti-

51 Chakhrukhadze: *Keba mepisa Tamarisi* [Das Loblied auf Königin Tamar], hg. von Ivane Lolashvili, Tbilisi 1957. Tamar Lomidze vermutete, dass der poetischen Form des Lobliedes (v. a. der Verwendung von Synonymen sowie homonymen Formen im Binnenreim) die neuplatonische Philosophie zugrunde lag; vgl. Tamar Lomidze: *Kartuli leksi: Struktura de Semantika* [Georgischer Vers: Struktur und Semantik], Tbilisi 2021, S. 9-33.

52 Vgl. Zaha Taheri: »Meter in Classical Persian Narrative poetry«, in: Hiroko Nagasaki (Hg.): *Indian and Persian Prosody and Recitation*, Delhi 2012, S. 45-58.

53 Vgl. Nikolai Marr: »Persidskaia nacional'naja tendenciia v gruzinskom romane 'Amirandaredzhani« [Die persische nationale Tendenz im georgischen Roman Amirandaredschaniani], in: *Zhurnal ministerstva narodnogo prosvershcheniia* [Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung] 6 (1895), S. 325-365.

sche Liebesgedicht des Persers Fakhruddin As‘ad Gurgani *Wis und Ramin* (11. Jahrhundert); die Geschichte von *Leila und Madschnun*, ein Liebespoem von Nezami von Gandscha ebenfalls aus dem 11. Jahrhundert; und das einflussreichste Poem des Goldenen Zeitalters der persischen Literatur, das *Schahnameh* (Das Buch der Könige) von Firdausi (940-1020).⁵⁴

In diesem Kontext führte Rustaweli seine ästhetische Erneuerung ein. Gemessen an der Rolle, die Rustaweli (dessen Name Schota aus Rustawi bedeutet) in der georgischen Kultur einnimmt, wissen wir erstaunlich wenig über ihn. Ich halte mich an die konventionelle Entstehungsdatierung des *Wepchistqaossani* auf das Ende des 12. oder den Beginn des 13. Jahrhunderts am Hof der Königin Tamar (sie herrschte von 1184-1213).

Im Zentrum der Handlung stehen zwei Liebespaare: die arabische Prinzessin Tinatin und der arabische General Awtandil sowie die indische Prinzessin Nestan-Daredschan und der indische Admiral Tariel (der titelgebende Held, der Recke im Tigerfell). Georgien wird zwar im Werk nicht erwähnt, doch rekurriert die zentrale politisch-theologische Frage des *Wepchistqaossani*, die weibliche Thronfolge, auf das politische Geschehen in Georgien. Königin Tamar (auf Georgisch *Tamar Mepe*, wörtlich: König Tamar) war die erste Frau auf dem georgischen Thron. Sowohl ihr Königtum als auch die Frage ihrer Heirat (ihre erste Ehe mit einem russischen Prinzen war kinderlos und die Scheidung löste eine politische Krise aus) war für das georgische politische Denken des 12. Jahrhunderts zentral. *Wepchistqaossani* spielt diese Frage in zwei unterschiedlichen Facetten durch. Während Arabien ein Musterkönigreich ist, in dem die Thronfolge sanft und geregelt vor sich geht und die junge Königin einen arabischen General als ihren Bräutigam auswählt, löst in Indien die Regelung der Thronfolge eine politische Krise aus und stürzt das Land in Krieg. Trotz der Liebe der Prinzessin Nestan-Daredschan zum indischen Admiral Tariel entscheidet sich der König, sie mit einem choresmischen Prinzen zu verheiraten. Das Liebespaar rebelliert, Tariel tötet Nestans Bräutigam. Darauf wird Nestan ins Reich Kadschen am Ende der Welt verbannt. Die Störung der absoluten Ordnung des arabischen Königreichs setzt die Handlung des Poems in Gang: Die frisch gekrönte arabische Königin befiehlt ihrem Geliebten, den unbekannten Recken zu finden. Die beiden Protagonisten freunden sich an, spüren gemeinsam die indische Prinzessin auf und befreien sie aus der Gefangenschaft der Kadschen. Die Handlung endet mit der Wiederherstellung der gestörten politischen Ordnung – die wiederum als ein Abbild der göttlichen Ordnung verstanden wird.

Über die genaue Gattungszugehörigkeit des *Wepchistqaossani* wird immer noch gestritten. Es wird oft als Epos bezeichnet, obwohl es kein Epos im Sinne von Michail

54 Vgl. Aleksandre Gvaharia: »Vepxistqaosnis« aghmosavluri leksikidan (makhali, nasi, khla)« [Aus der östlichen Lexik Rustawelis (makhali, nasi, khla)], in: *Rustvelologia I. (samecniero shromebis krebuli)* [Rustvelologie I. Wissenschaftliche Aufsatzsammlung], Tbilisi 2000, <http://www.nplg.gov.ge/greenstone3/library/collection/period/document/HASH01cc60bb6f098c1e4debaf37?jsessionid=20B45EA2BoFE2A4A374CA4F7588A0798?ed=1> (aufgerufen am 10.08.2024).

Bachtin oder Georg Lukács ist.⁵⁵ Begreift man ›Epos‹ dagegen neutraler als erzählende Dichtung, so kommt das der Eigenbezeichnung Rustawelis nahe. Rustaweli selbst nennt sein Werk *ambavi* (Geschichte, aber nicht im Sinne eines historischen Werkes), genauer gesagt *ambavi sparsuli* (eine persische Geschichte). Gelegentlich wird *Wepchistaqossani* auch als Ritterroman bezeichnet.⁵⁶ Es handelt sich jedenfalls um eine fiktionale große narrative Form in Versen, die jedoch im Vergleich zu den zeitgleich entstehenden westeuropäischen Ritterromanen eines Chrétien de Troyes oder Wolfram von Eschenbach und zur persischen Heroendichtung durchaus realistisch ist (es treten etwa keine phantastischen Figuren auf, und die Ontologie der fiktionalen Welt unterscheidet sich nicht von der der faktualen Welt). Die Geographie im *Wepchistaqossani* erstreckt sich von China bis zu den Herkulesssäulen.⁵⁷ Länder wie China, Indien und Arabien kommen dort genauso vor wie erfundene Länder wie *Gulan-scharo* und *Mulghasansari*. Kompositorisch besteht *Wepchistaqossani* aus einer zusammenhängenden Gegenwartshandlung mit Episoden, die jedoch immer auf die Haupthandlung bezogen sind.⁵⁸ (Im Gegensatz dazu ist das Sujet von *Amirandaredschaniani* etwa aus dem Abenteuer der Titelfigur zusammengesetzt, das vom *Schahnameh* ist chronologisch aufgebaut und hat mehrere Protagonisten.) Die Ereignisse, die vor der Gegenwartshandlung liegen, werden in narrativen Analepsen von unterschiedlichen Figuren berichtet, im Unterschied zur Haupthandlung, die auktorial wiedergegeben wird.

55 Vgl. Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlin 1920, S. 45; Michail Bachtin: »Epos und Roman. Zur Methodologie der Erforschung des Romans«, in: Anton Hirsche (Hg.): *Konturen und Perspektiven. Zum Menschenbild in der Gegenwartsliteratur der Sowjetunion und der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlin 1969, S. 191–215, hier S. 199.

56 Ein Überblick über die Gattungspolemik um Rustaweli findet sich in Maka Elbakidze: »On the Definition of *Vepkhistkaosani's* (*The Knight in the Panther's skin*) Genre«, in: *Litinfo. Georgian Electronic Journal for Literature* 3.1 (2009), <https://www.litinfo.ge/volume3-issue-1/elbakizemaka.htm> (aufgerufen am 10.08.2024). Wie die meisten Forscher macht Elbakidze den problematischen Schritt der Gattungsbestimmung Rustawelis ausgehend von den westeuropäischen Literaturformen und -Gattungen (etwa dem Minnesang). Rustaweli kommt aus der Tradition der persischen Ritter- und Liebesepik, doch gerade die Unterschiede zur mittelalterlichen literarischen Tradition machen seine Eigenart aus. Der Vergleich mit den westeuropäischen mittelalterlichen Literaturformen ist dagegen rein typologisch und geht oft kaum über die Feststellung oberflächlicher Ähnlichkeiten hinaus. Vgl. auch die englischsprachige Forschung dazu, die, wie auch die russischsprachige, meist stark unter der Unkenntnis der georgischen Forschung leidet, etwa Dianne Ecklund Ferrell: *Courtly Love in the Caucasus: Rustaweli's Georgian Epic, The Knight in the Panther Skin*, Pittsburgh 2012. Zu den starken Differenzen zwischen Ritterepik und Rustaweli vgl. Cecil Maurice Bowra: *Inspiration and Poetry*, London 1955, S. 55.

57 Vgl. A. S. [Alexi Svanidze]: *Vepxistaqosnis istoriul geografiuli sarchuli* [Rustawelis historisch-geographischer Hintergrund], Tbilisi 1934.

58 Rustaweli geht ähnlich vor, wie Aristoteles es für die epische Dichtung im 23. Kapitel der *Poetik* fordert; vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1459a–b. Wir wissen allerdings nicht, ob Rustaweli die *Poetik* kannte.

Rustaweli führte zwar, anders als die persischsprachige Dichtung im Osten und die Dichtung in den Vernakularsprachen in Westeuropa, nicht die Vernakularsprache als Literatursprache ein bzw. wieder ein. Doch er näherte die Literatursprache an die gesprochene (Hof-)Sprache an, die sich stark vom hohen Stil des philosophisch-theologischen bzw. historischen Diskurses unterschied. In dieser Hinsicht steht er dem *dolce stil novo* oder der klassischen persischen Dichtung näher als der zeitgleichen provenzalischen Dichtung oder den französischen bzw. mittelhochdeutschen Ritterromanen. Nicht nur die nachfolgende Literatursprache in Georgien wurde von Rustaweli maßgebend geprägt, sein Vers wurde auch von der Volksdichtung aufgegriffen und weitergeführt.⁵⁹

Rustaweli machte die euroasiatische, von der arabischen Literatur eingeleitete Wende zur gereimten Groß Erzählung in Versen mit und fand im Rahmen dieser Wende seine eigene Versform. Er schrieb in gereimten sechzehnsilbigen Quatrainen mit dem Reimschema *aaaa*, genannt *Schairi*. Sein Versmaß unterschied sich sowohl vom Versmaß der georgischen Loblieder (zwanzigsilbige Quatrainen 5/5/5/5 mit Endreim und Innenreim vor der Zäsur: aab ccb ddb eeb) als auch von den Versmaßen der heroischen bzw. Liebesdichtungen in anderen Sprachen, die Rustaweli kannte bzw. hätte kennen können: von Firdausi, Gurgani oder Nezami, oder auch von den Hexametern Homers.⁶⁰

Rustaweli hatte die rhetorische Tradition der byzantinischen Schule, die den hohen Stil der Literatur für die Theologie bewahrte, entthront. Gegen die Jamben der kirchlichen Hymnen führte Rustaweli seinen *Schairi* ein – ein kraftvolles poetisches Vehikel, um lange zusammenhängende weltliche Geschichten in einer ausdrucksvollen Verssprache zu erzählen. Rustaweli veränderte die Gattungshierarchie. Vor ihm war die Literatur in Georgien (die damals Theologie/Philosophie, Wissenschaft und Geschichtsschreibung umfasste) von Prosa dominiert. Nach Rustaweli wurde die Poesie für mehrere Jahrhunderte zum Marker der Literarizität. Dabei behielt Rustaweli in seiner Dreistiltheorie den hohen Stil der »epischen« Dichtung vor, während zweiter und dritter Stil für die lyrischen Formen vorgesehen waren.

Diese grundlegende Änderung des georgischen Literaturkanons gelang Rustaweli nicht nur aufgrund seines unübertroffenen Ausdrucks und seiner innovativen Versifikation, sondern auch durch den Bezug einer neuen Versform auf einen von religiösen Konnotationen emanzipierten Gegenstand: die Liebe. Rustaweli unterscheidet zwischen zwei Arten der Liebe: der göttlichen Liebe jenseits des menschlichen Ausdrucksvermögens und der irdischen, »niedereren« Liebe, welche die göttliche Liebe nachahmen kann. Für die »irdische« Liebe wählte Rustaweli das persisch-arabische Wort *Midschnuroba* (als georgisiertes substantiviertes Adjektiv), das einen von der Liebe besessenen Menschen bezeichnet (es kommt im Titel des persischen Liebesromans *Leila*

⁵⁹ Vgl. Rayfield: *Literature of Georgia* (Anm. 50), S. 82.

⁶⁰ Die gereimten Quatrainen mit dem Reimschema *aaaa* kommen in der persischen und arabischen Dichtung vor; vgl. Chiara Fontana: »Inquiries into Proto-World Literatures: The Challenging »Literary Fate« of the Quatrain across the Persian and Arabic Literary Tradition«, in: *Middle East – Topics & Arguments* 13 (Dez. 2019), S. 38-57, hier S. 43.

und *Madschnun* vor). Sowohl *Schairi* als auch *Midschnuroba* nehmen im Prolog des *Wepchistqaossani* entscheidende Positionen ein, indem sie theoretische Reflexionen über die Form und den Inhalt des Poems bestimmen. Sieben von 31 Strophen des Prologs sind dem *Schairi* gewidmet, 13 Strophen der *Midschnuroba*. Mit der Wahl des persischen Wortes grenzt sich Rustaweli nicht nur vom christlich geprägten Begriff der Liebe (georgisch: *Siqwaruli*) ab, sondern deutet auch das persisch-arabische Verständnis der Liebe um. Bereits im 9. Jahrhundert gab es einen elaborierten arabischen Diskurs der profanen Liebe, etwa *Kitab al Zohrah* (Das Buch der Blume) von Abu Bakr Mohammad Ibn Abi Sulaiman Davud al Ispahani oder Ibn Hazms *Die Taubenperlenkette*, der auch in der persischen Dichtung aufgegriffen wurde. Es ist unklar, ob diese Bücher Georgien erreicht haben, aber etwa ein Jahrhundert vor Rustawelis Wirken lagen persische Liebesgedichte sowohl im Original als auch in Übersetzungen vor. Ein Poem der leidenschaftlichen Liebe und Erotik wie *Wis und Ramin* muss für ein Publikum, das nur die christlichen Heiligenviten kannte, schockierend gewesen sein.⁶¹

Obwohl die *Midschnuroba* weltlich und fleischlich ist, so ist sie doch von der Liebe im Sinne von al Ispahani, Ibn Hazm, *Leila und Madschnun* und *Wis und Ramin* zu unterscheiden.⁶² Sie ist weder polygam, wie bei *Wis und Ramin*, noch ist sie die unerfüllte Liebe von *Madschnun* zu *Leila*. Für Rustaweli ist *Midschnuroba* fleischliche monogame Liebe, die nach einer harten Prüfung zur Erfüllung kommt. Nur in dieser Form kann sie ein weltliches Abbild der göttlichen Liebe sein.

Trotz der großen Verbreitung gereimter Groß Erzählungen über Helden und Liebe von Zentralasien bis nach Westeuropa löste Rustaweli im literarischen und kulturellen Kontext Georgiens Veränderungen aus, die sich von der Funktion vergleichbarer Dichtungen in ihren jeweiligen literarischen und kulturellen Kontexten unterscheiden. Meine These ist, dass anders als im persischsprachigen Kulturkreis und anders als in Westeuropa Rustawelis *Wepchistqaossani* in Georgien einen nachhaltenden Prozess der kulturellen Verweltlichung und der Emanzipation aus der zuvor religiös dominierten Kultur einleitete.

Ähnlich wie seine Vorgänger in der georgischen weltlichen Literatur nahm Rustaweli keinen unmittelbaren Bezug auf die christliche Religion. Die Wahl seines Gegenstands, eine heroische Geschichte, die in ganz Eurasien spielte, erlaubte ihm, die christlichen Themen weitgehend auszuschließen. Und obwohl sein Poem hauptsächlich in einem muslimischen Umfeld angesiedelt ist, gibt es auch nur wenige explizite Islambezüge. Religion ist nicht vollständig ausgeblendet, bleibt aber unbestimmt. Die Übernahme literarischer Formen aus dem muslimischen in den christlichen Kontext schwächte selbst die konfessionell konnotierten Inhalte ab und wirkte verweltlichend.

Rustaweli importierte zwar sein Thema – so wie die Gattung – aus der persischen Literatur, modifizierte es aber im Sinne einer neuen, säkularen Ethik, die einem mit-

61 Vgl. Rayfield: *Literature of Georgia* (Anm. 50), S. 72.

62 Zum Liebesdiskurs bei Rustaweli vgl. Zurab Avalișvili: *Vepxistqaosnis sakitxebi* [Die Fragen des *Wepchistqaossani*], Paris 1931, S. 107-164; Nodar Natadze: *Rustveluri Mijnuoba da renesansi* [Rustawelis Liebesbegriff und die Renaissance], Tbilisi 1965. Vergleichend, allerdings ohne georgische Forschung zu kennen, Ferrell: *Courtly Love in the Caucasus* (Anm. 56).

telalterlichen Adligen die Möglichkeit gab, eine würdige weltliche Alternative zur Imitatio Christi zu leben, die bis dahin das einzige würdige Lebensmodell war. Seine *Midschnuroba* wurde nun zur säkularen Imitation der göttlichen Liebe erhoben. *Schairi* als poetische Form geht über die rein poetische Kategorie hinaus, denn sie steht für eine neue, säkulare Moralphilosophie und einen Lebensstil, der sich von den religiösen Zwängen befreit hat. Mit den weltlichen Tugenden Liebe und Freundschaft, die Rustaweli den christlichen Tugenden gleichstellte, legte er den Grundstein für die weltliche, ritterlich und aristokratisch geprägte Ethik, die die georgische Gesellschaft bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts prägte.

Anders als Nutsbidse sehe ich die kulturelle Bedeutung Rustawelis in der Entdeckung und Kanonisierung der weltlichen Formen und Inhalte für die georgische Kultur, in der Eröffnung des Horizontes der Weltlichkeit, womit er dem Übergang vom Zeitalter der religiös dominierten Welt (des Mittelalters) zum Zeitalter der Weltlichkeit (Neuzeit) zuzurechnen ist.

III. Dezentrierte Epochengeschichte

Rustawelis *Wepchistqaossani* hatte einen nachhaltigen Einfluss auf die Literatur und Kultur in Georgien und steht dort für eine Zäsur. Zwischen weltlichen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts – *Amirandaredschaniani* oder der Odendichtung einerseits und *Wepchistqaossani* andererseits – liegen Welten. Während die erstgenannten eindeutig dem Mittelalter zuzuordnen sind, steht Rustaweli an der Schwelle zur neuen Zeit und für die unumkehrbare Verweltlichung der georgischen Kultur. Rustawelis weltliches Ethos entwickelte sich in Georgien zu einer Art säkularer Bibel. Diese kulturelle Wende zum Weltlichen bedeutet nicht, dass die christliche Kultur mit Rustaweli verschwand. Im Gegenteil, bis zum 19. Jahrhundert blieb Georgien tief von der christlichen Kultur geprägt. Doch mit Rustaweli endete die uneingeschränkte Dominanz der religiösen Kultur, und noch im 18. Jahrhundert führte die Kirche erbitterte Polemiken gegen Rustaweli, ironischerweise manchmal sogar in der von Rustaweli eingeführten Versform.

Vergleicht man wiederum die kulturelle Revolution Rustawelis mit der Renaissance in Italien, so lassen sich bedeutende Unterschiede feststellen: Die Kultur in Georgien blieb auch nach Rustaweli weitgehend ›mittelalterlich‹ in dem Sinne, dass beispielsweise die Ständeordnung und ihre Wertehierarchie unverändert blieben. Jeder Stand sollte seinen traditionellen Beschäftigungen nachgehen, und Mobilität zwischen den Ständen war ausgeschlossen. Ein perfekter Weltmann konnte nur ein Hochadliger sein. Diese politische und kulturelle Hegemonie des Adels blieb bis zum 18. Jahrhundert unangefochten, was darauf hinweist, dass die kulturelle Revolution vor allem im adligen Milieu ihren Ursprung hatte. Sie strahlte aber auch auf alle anderen Gesellschaftsschichten aus.

Die stadtbürgerliche Kultur, die für die Renaissance in Italien so bedeutsam war, wird im *Wepchistqaossani* zwar dargestellt, jedoch im Vergleich mit der Adelskultur als

minderwertig betrachtet. Von der Emanzipation des Bürgertums, etwa in Form des Aufbegehrens gegen die politischen und kulturellen Formen des Adels, findet man nur Spuren. Die Episode im Kaufmannsstaat Gulanscharo (einige Forscher vermuten, dass es sich dabei um Venedig handeln könnte) kommt dem frivolen Geist eines *Decamerone* am nächsten, ist aber für das Ethos des *Wepchistaqossani* nicht ausschlaggebend. Eine bürgerliche Kultur mit eigener Ethik, die sich allerdings stark von der europäischen bürgerlichen Kultur unterschied, entstand in Georgien erst im 18. Jahrhundert.

Schließlich vollzog sich die Revolution Rustawelis nicht gleichzeitig in allen Bereichen der Kultur. Die Gelehrsamkeit blieb größtenteils institutionell im kirchlichen Kontext verankert (wenn auch die Klosterakademien, in denen neuplatonische Werke übersetzt und kommentiert wurden, nicht dem kirchlichen Mainstream entsprochen haben dürften). Eine unabhängige Schicht von Literaten außerhalb der Klöster oder des Hofes entstand in der Zeit Rustawelis nicht. In der bildenden Kunst etwa gab es nur zaghafte Versuche, weltliche Themen in die kirchliche Malerei zu integrieren, obwohl Georgien durchaus an der ›mazedonischen Renaissance‹ teilnahm. Nach den mongolischen Eroberungen im 13. Jahrhundert und den Eroberungen Timur Lengs Ende des 14. Jahrhunderts kam der kulturelle Aufbruch in Georgien und im gesamten südlichen Kaukasus zum Stillstand.

Doch braucht man den Begriff der Renaissance, um den historischen Prozess in Georgien zu beschreiben? Dieser Begriff wurde im 19. und im 20. Jahrhundert nicht nur als Epochenbegriff der europäischen Geschichte verwendet, sondern auch zur Erklärung der Genealogie der politischen und kulturellen Hegemonie ›des Westens‹. Seit Burckhardt wurde die Renaissance nicht nur zu einem historischen Epochenbegriff, sondern auch zu einem kulturellen Kapital. Die Teilhabe an der Renaissance wurde zu einem Kriterium kultureller Nobilitierung. Burckhardt operierte zwar mit einem weiteren Kulturbegriff, der nicht nur die Kunst, sondern auch die Politik einschloss, und sah den Auslöser der Dynamik, die später Renaissance genannt wurde, vielmehr in den Tyranneien italienischer Fürstentümer, die frei von den Moralvorstellungen der mittelalterlichen Welt waren und daher die Grundfesten dieser Welt erschüttern konnten. Doch dieser eher dunkle Ursprung der Renaissance wurde in der späteren Forschung weniger beachtet. Es setzte sich ein Bild der Renaissance als einer Revolution in der bildenden Kunst und in der Literatur durch, das für die spätere Kunstentwicklung und Kulturentwicklung weltweit modellbildend wurde und in dem nicht nur Italien, sondern auch der Rest Europas als exklusive Erben der Antike erschienen (wohingegen etwa das arabische Kalifat und Byzanz von dieser Erbschaft ausgeschlossen blieben). Dieses Bild der Renaissance als Ursprung der Aufklärung und der Moderne, in dem die Zeitrechnung der Geschichte von der europäischen Geschichte bestimmt wurde, geriet im Westen erst Ende der 1990er Jahre ins Wanken, wurde im Osten jedoch bereits seit den 1940er Jahren infrage gestellt.⁶³ Rustawelis *Wepchistaqossani* und die von ihm ausgelösten kulturellen Veränderungen bleiben

63 Vgl. Claire Farago: *Reframing the Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*, New Haven 1995; Belting: *Florenz und Bagdad* (Anm. 22).

auch für die größere Regionalgeschichte der Literatur und Kultur im euroasiatischen Raum von Relevanz und tragen zum Verständnis der »History-in-common« bei.

Ausgehend von Rustaweli lassen sich zwei komplementäre Möglichkeiten einer nichteurozentrischen Literatur- und Kulturgeschichte denken: eine typologisch-vergleichende und eine verflechtungsgeschichtliche. Im ersten Fall können Serien kultureller Verschiebungen in unterschiedlichen Regionen nicht diachron, d. h. nicht von der Moderne und der Aufklärung her, sondern mehr oder weniger synchron – als ein Teil der ähnlichen bzw. miteinander verbundenen kulturellen Entwicklungen – gelesen werden, um zu einer gemeinsamen, dezentrierten bzw. polyzentrischen Geschichte der Schwellenzeit zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit zu kommen.

Um die Emanzipation der weltlichen Literatur und Kultur in einem über mehrere Jahrhunderte von religiöser Dominanz geprägten kulturellen Kontext zu erreichen, war im Osten und im Westen ein Archiv kultureller Formen erforderlich, das frei vom religiösen Formenrepertoire war. Dieses Archiv war nicht zwangsläufig in der eigenen historischen Vergangenheit bzw. im selben geographischen Raum zu finden, wie es beispielsweise auf der Apenninhalbinsel seit Dante der Fall war. In Georgien hatte die persischsprachige Literatur des 10. bis 11. Jahrhunderts, die ihrerseits auf vorislamische persische sowie arabische Kulturen zurückgriff, eine funktional ähnliche Bedeutung. Ihre Ausdrucksformen, die größtenteils unabhängig von den Formen der christlichen Kunst waren, ebneten den Weg für die Umwertung literarischer und kultureller Werte. Die weltlichen Wertvorstellungen, die im georgischen Kontext zunächst auf den Adel beschränkt waren, traten nicht nur in Konkurrenz zu den bisher vorherrschenden religiösen Vorstellungen, sondern setzten sich gegen sie durch. Die griechisch-römische Antike war somit nicht die einzige mögliche Voraussetzung für den historischen Prozess der Verweltlichung, sondern repräsentierte einen der möglichen Pfade ähnlicher kultureller Entwicklungen, die sich von Japan bis Spanien vom 8. bis zum 18. Jahrhundert vollzogen haben. Im Rahmen dieser Entwicklungen ist die italienische Renaissance also nur ein Beispiel unter vielen auf dem eurasischen Kontinent.

Sie vollzogen sich in Kulturgebieten, die, wenn auch nicht isoliert voneinander, so doch weitgehend eigenständig waren. Daraus eine welthistorische Notwendigkeit abzuleiten und die Renaissance als ein notwendiges »Stadium« der Weltgeschichte zu betrachten, wie Nikolai Konrad es getan hat, würde zu weit führen. Sein Vorschlag zur Weltgeschichtsschreibung erweist sich als weitaus produktiver.⁶⁴ In einer solchen Perspektive würde man neben den typologischen Bezügen, die es erlauben, etwa die ähnlichen kulturellen Prozesse in China, Zentralasien und Westeuropa zu vergleichen, die empirischen Bezüge identifizieren, die nur in Ansätzen erforscht sind.

Die zweite Möglichkeit einer nichteuropazentrierten Literatur- und Kulturgeschichte bestünde im Studium der jeweiligen regionalen Kontexte. In dieser Hinsicht

64 Er plädiert dafür, historische Ereignisse aus einer übergeordneten, globalen Perspektive zu betrachten und dadurch die historischen Entwicklungen, die in nationalen Geschichtsdarstellungen isoliert erscheinen, zueinander in Beziehung zu setzen; vgl. Konrad: »Srednie veka v istoricheskoi nauke« (Anm. 28), S. 114f.

war Rustaweli ein Teil des kulturellen Aufschwungs der gesamten Region, die sowohl die Stadt Ani, die Wasgen Tschaloian als die Wiege der armenischen Renaissance ansah, als auch die Provinz Schirwan und die Stadt Gandscha im heutigen Aserbaidschan mit den Dichtern Chagani Schirwani (1121-1190) und Nezami von Gandscha (1141-1209) umfasste. Ani und Schirwan waren nicht nur beide politisch eng mit dem Georgien des 12. und 13. Jahrhunderts verbunden, sondern bildeten einen – wiewohl konfessionell und sprachlich getrennten – Kulturkreis. Dieser translingualen und transkonfessionellen Verbindung trug Niko Marr Rechnung, indem er in den 1910er Jahren die armenisch-georgische Philologie begründete.⁶⁵ Niko Marrs früh verstorbener Sohn, der Avantgardedichter und Iranforscher Juri Marr, unternahm gemeinsam mit dem russischen Iranisten Konstantin Tschaikin, der später den stalinistischen Repressionen zum Opfer fallen sollte, in den 1930er Jahren den einzigartigen Versuch, die Werke von Chagani, Nezami und Rustaweli gemeinsam zu untersuchen und ihre gemeinsamen kulturellen Bezüge bis hin zu Byzanz zu erarbeiten.⁶⁶ Sowohl Niko Marr als auch Juri Marr und Konstantin Tschaikin widersetzten sich damals dem Trend, Literatur und Kultur entweder im Rahmen nationaler Philologien oder der meist bilateralen vergleichenden Literaturwissenschaft zu erforschen. Sie legten damit wichtige Grundlagen für die integrative Erforschung von Literatur und Kultur über Sprach- und Ländergrenzen hinweg.

Die Verbindungen zwischen sprach- und konfessionsübergreifenden kulturellen Entwicklungen im südlichen Kaukasus mit denen im Iran und Zentralasien einerseits und in Byzanz andererseits sind nur ansatzweise erforscht. Genannt seien etwa die älteren Untersuchungen Nutschidses über die Häresien, die ein wichtiger Faktor beim Kulturtransfer von Osten nach Westen waren, die Untersuchungen Nikodim Kondakovs über die Rolle byzantinischer Künstler in der europäischen Renaissance oder Hans Beltings Untersuchung zu den arabischen Wurzeln der Zentralperspektive. Bei diesem Ansatz geht es nicht darum, die eurozentrische Perspektive einfach in ihr Gegenteil umzukehren, sondern um die Eröffnung der Möglichkeit einer dezentrierten Literatur- bzw. Kulturgeschichte größerer Regionen oder gar der Welt. Beltings *Bild*

65 Henning Trüper: *Orientalism, Philology and the Illegibility of Modern World*, London/New York u. a. 2020, S. 214, schreibt über »Connection-driven cultural history« [...] »that contaminated the purity of otherwise supposedly distinct antiquities«. Eine Reihe von deutschen Orientalisten im 19. Jahrhundert arbeitete an der Verflechtungsgeschichte, einer »connected east-western history« (ebd., S. 215). Es gibt noch keine »Gemeinsame Geschichte« des Orientalismus, die die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen dem osteuropäischen und westeuropäischen Orientalismus untersucht hätte. Es gibt durchaus Ähnlichkeiten zwischen der Verflechtungsgeschichte, die Trüper beschreibt, und Marr, aber auch wichtige Differenzen. Die Verflechtungsgeschichte untersucht Verbindungen der langen Dauer, wobei es in der zeitgleichen armenisch-georgischen Philologie Marrs sowie in den Versuchen seiner Schüler, diese Philologie auf den Iran zu übertragen, um synchrone Verbindungen geht, die zwar unterschiedliche Philologien betreffen (die indoeuropäischen Sprachen Persisch, Griechisch und Armenisch sowie eine nichtindoeuropäische Sprache wie Georgisch), aber dennoch einen kulturell eng verbundenen Raum beschreiben.

66 Vgl. Jurii Marr: *Chagani – Nezami – Rustaweli*, Bd. 1, Moskau/Leningrad 1935; Jurii Marr/Konstantin Chaikin: *Chagani – Nezami – Rustaweli*, Bd. 2, Moskau/Leningrad 1936.

und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst kann dabei als ein Modell für weitere Untersuchungen dienen, die bestimmte Phänomene der Kultur zusammenhängend betrachten, indem sie die nationalen und disziplinären Grenzen aufbrechen, um kulturellen Erscheinungen von langer Dauer und mit großer geographischer Ausdehnung auf die Spur zu kommen. Denkbar wäre etwa die Geschichte des Endreims zwischen Ost und West von seinen arabischen Ursprüngen über Persien oder Georgien bis hin nach Westeuropa. Solche Untersuchungen würden die traditionellen Zentren der Kulturgeschichtsschreibung aufbrechen und eine multiperspektivische Geschichtsschreibung ermöglichen, die eine kulturelle Überlegenheit einer Kultur nicht schon am Ausgangspunkt der Untersuchung voraussetzt.

Epochenbildung nach Renaissance-Vorbild: Alain Lockes Konstruktion der Harlem Renaissance

GIANNA ZOCCO¹

I. Einleitung

New York Little Renaissance, Southern Renaissance, Chicago Renaissance, Native American Renaissance, Harlem Renaissance. Im amerikanischen Kontext, so schreibt Lisa Woolley, sei es nach der American Renaissance in der Literatur (ca. 1830 bis 1865) zu einer Bedeutungsveränderung des Begriffs der Renaissance gekommen. Zwar bleibe er mit dem Gedanken von Innovation verbunden, jedoch seien die damit bezeichneten Bewegungen anders als die europäische Renaissance meist von kurzer Dauer und auf eine kleine Region oder demographische Gruppe beschränkt gewesen, sie hätten häufig nur die Literatur oder nur einige wenige Künste involviert und würden oft eher ein »erstes Erblühen« als eine »Wiedergeburt« darstellen.² Durch seine häufige Verwendung sei der Begriff daher zum leeren Klischee geworden und habe »little authority left; it is used skeptically, with the understanding that a renaissance is hardly a shadow of the Renaissance and no longer revives the spirit of the American Renaissance, signaling instead a further division in Americans' understanding of themselves and their country«.³

Woolleys These ist – so scheint mir – die auf amerikanische Zusammenhänge bezogene und besonders zugespitzte Variante eines Arguments, das häufiger in Diskussionen über die »multiple renaissances« thesis« angeführt wird.⁴ Laut dieser These, die mit Jack Goodys Buch *Renaissances. The One or the Many* (2010) verbunden ist, in ähnlicher Form aber auch schon vorher vertreten wurde, etwa vom britischen »Universalhistoriker« Arnold Toynbee oder vom sowjetischen Orientalisten Nikolai Konrad, gab es neben der europäischen Renaissance auch in anderen Kulturen Zeitalter der Renaissance. Daher wird die Annahme der Einzigartigkeit des europäischen Phänomens als Ausdruck einer »provincial self-representation of ›Western civilization« as

1 Dieser Artikel ist im Rahmen eines Projekts entstanden, das von der Europäischen Union gefördert wird (ERC-STG, AFROPEA, Grant agreement no. 101075842). Die geäußerten Ansichten und Meinungen sind jedoch ausschließlich die der Autorin und spiegeln nicht unbedingt die der Europäischen Union oder der ERCEA wider. Weder die Europäische Union noch die ERCEA können hierfür haftbar gemacht werden.

2 Lisa Woolley: »Two Chicago Renaissances with Harlem between Them«, in: Brenda Deen Schildgen/Gang Zhou/Sander L. Gilman (Hg.): *Other Renaissances. A New Approach to World Literature*, New York 2006, S. 227–242, hier S. 227.

3 Ebd., S. 239.

4 Pablo Ariel Blitstein: »A Global History of the ›Multiple Renaissances««, in: *The Historical Journal* 64.1 (2021), S. 162–184, hier S. 162.

the epicentre of global civilization« bewertet.⁵ Gegen Goody und seine Vorläufer wird nun in Parallele zu Woolley und anderen vorgebracht, dass ihr Argument nur funktioniere, solange sie die Komplexität und Vielfalt der Renaissance auf ein einziges oder einige wenige Merkmale reduzierten. Für Toynbee bedeute Renaissance hauptsächlich die Wiederbelebung einer antiken Kultur verbunden mit einem nach vorne gerichteten »Erläutern«; Goody füge diesem Merkmal nur zwei andere hinzu: die herausragende Bedeutung einer Schriftkultur sowie die Säkularisierung des Wissens.⁶ Damit liegt Goody wie auch Toynbees Überlegungen eine Idee zugrunde, die sich bis ins 19. Jahrhundert zu Jacob Burckhardt, Jules Michelet oder Walter Pater zurückverfolgen lässt, die die Renaissance zur idealen Kultur und damit zum prinzipiell wiederholbaren, von ihnen als erstrebenswert betrachteten Typus bestehend aus »typified patterns of a whole society« erklärten.⁷ Gegen diese Traditionslinie der Typisierung, die die Basis für jeglichen Export des Renaissancebegriffs darstellt und die in ihrer ursprünglichen Variante mit der Erzählung eines von der neueren Forschung für überholt erklärten »Mythos« der europäischen Renaissance verbunden ist,⁸ betont etwa Thomas Maissen, dass mit der Ausweitung auf andere historische Phänomene gerade das verloren gehe, was die Besonderheit der europäischen Renaissance begründe: »what distinguished the Italian renaissance of the fourteenth to sixteenth century, therefore, merits an exclusive claim to the title ›Renaissance.««⁹

Hinsichtlich der Harlem Renaissance – der wohl bekanntesten der eingangs gelisteten »kleinen« US-amerikanischen Renaissancen, die den meisten Definitionen nach hauptsächlich die afroamerikanische Minderheit im New Yorker Stadtteil Harlem der 1920er Jahre betraf – ergibt sich aus dieser Diskussion die Frage nach der Spezifik in der Verwendung des Renaissancebegriffs: Warum und mit welchem Ziel bezeichneten die Vertreter:innen der Harlem Renaissance ihre Bewegung als Renaissance und was genau war damit gemeint? War der Begriff eng an die europäische Renaissance – und wenn ja, an welche Version davon – angelehnt, stand seine Nutzung in Zusammenhang mit anderen sich als Renaissance bezeichnenden Bewegungen oder »Epochen« oder wurde der Begriff in unspezifischer, vielleicht bloß klischeehafter, vielleicht aber auch mit neuen Assoziationen verbundener Weise verwendet? Um zu prüfen, wie berechtigt der Vorwurf einer zu breiten, den Begriff verwässernden Nutzung ist,

5 Ebd., S. 166.

6 Vgl. ebd., S. 165; Peter Burke: *Die Renaissance*, Berlin 2019, S. 15.

7 Blitstein: »A Global History« (Anm. 4), S. 167.

8 Vgl. Burke: *Die Renaissance* (Anm. 6), S. 7-16. Der Mythos der Renaissance beinhaltet nicht nur das Bild eines in unhaltbar scharfen Gegensatz zum Mittelalter gestellten »Goldenen Zeitalters der Kreativität und Kultur« (ebd., S. 7), in dem es zum »plötzlichen Einbruch der Moderne« kam (ebd., S. 16), sondern wurde oft auch mit einem zweiten Mythos kombiniert: dem von der europäischen Überlegenheit; vgl. Jack Goody: *The Theft of History*, New York 2006, S. 127.

9 Thomas Maissen: »Defining epochs in global history – Can we write a History-in-common without shared concepts?«, in: ders./Barbara Mittler (Hg.): *Why China did not have a Renaissance – and why that matters. An interdisciplinary Dialogue*, Berlin/Boston 2018, S. 25-34, hier S. 31.

soll im Folgenden diejenige Konzeption der Harlem Renaissance im Mittelpunkt stehen, die gemeinhin als ihre elaborierteste und spezifischste Ausformung – und damit als stärkstes Gegenargument gegen die Annahme einer lediglich formelhaften Nutzung – gilt: die Harlem Renaissance nach Alain Locke.

II. Alain Locke, »Dean« der Harlem Renaissance

Alain Leroy Locke (1885–1954) war ein in Philadelphia geborener, an der Harvard University, in Oxford und Berlin ausgebildeter und von 1912 bis kurz vor seinem Tod an der afroamerikanischen Howard University lehrender Philosoph, der häufig als »Vater« bzw. »Mutter« oder als »Dean«, »Architekt« oder »Hebamme« der Harlem Renaissance bezeichnet wird.¹⁰ Was in diesen Bezeichnungen (neben der sexuellen Ambivalenz und *queerness* von Lockes Person) anklingt, ist die zumindest doppelte Form seines Beitrags zur Harlem Renaissance: Einerseits war er ihr philosophischer Vordenker, der als Herausgeber der Anthologie *The New Negro. An Interpretation* (1925) eine zwar vielstimmige, konzeptionell jedoch maßgeblich von ihm selbst geprägte Vision der Bewegung hervorbrachte. Andererseits fungierte er als Förderer und Gesprächspartner vieler der oft um eine halbe Generation jüngeren, die ästhetischen Erzeugnisse der Bewegung produzierenden Künstler:innen und Schriftsteller:innen, deren »precocious personalities« des »nurturing« bedurften.¹¹

Folgt man Jeffrey Stewart, dem Autor einer 2018 erschienenen Locke-Biographie, so war die Figur der Renaissance schon zu Zeiten von Lockes Studium in Harvard eine »key metaphor« seines Denkens.¹² Die Renaissance war für ihn verbunden mit seiner Faszination für das antike Griechenland als Ideal einer perfekten, freien Gesellschaft und einer gesellschaftlich anerkannten Liebe unter Männern. Sie beschäftigte ihn in Form der irischen Renaissance in einem frühen Aufsatz über Alfred Tennyson und in Gesprächen mit einem Studienfreund über William Butler Yeats; sie motivierte seine wiederkehrende Auseinandersetzung mit den für den »Mythos« der Renaissance verantwortlichen Intellektuellen des späten 19. Jahrhunderts wie beispielsweise Walter Pater; sie begegnete ihm in Diskussionen im Cosmopolitan Club in Oxford, wo er Renaissancekonzeptionen kennenlernte, die auf zeitgenössische, kolo-

¹⁰ In seinem Buch *Harlem Renaissance* (1971), der ersten Monographie, die sich ausschließlich mit der Bewegung beschäftigte, spricht Nathan Huggins von Locke als »father of the New Negro and the so-called Harlem Renaissance« (Nathan Huggins: *Harlem Renaissance*, Oxford 2007, S. 57). Lockes Biograph Stewart spricht hingegen von Locke als »Mother of a Movement« sowie als »architect of a new, more vibrant future«. Die Bezeichnung »Dean« geht laut Stewart auf einen Brief von Charles S. Johnson an Locke zurück, wohingegen die Bezeichnung »midwife« vermutlich von Langston Hughes stammt und u. a. von Arnold Rampersad und Stewart verwendet wird (Jeffrey Stewart: *The New Negro. The Life of Alain Locke*, New York 2018, S. 332, 8, 410, 415; Arnold Rampersad: »Introduction«, in: Alain Locke [Hg.]: *The New Negro. Voices of the Harlem Renaissance*, New York 1997, S. ix–xxiii, hier S. xi).

¹¹ Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 333.

¹² Ebd., S. 74.

niale Kontexte (u. a. Indien und Ägypten) bezogen waren;¹³ und sie inspirierte ihn zu ausgiebigen Reisen auf dem europäischen Kontinent, so u. a. 1909 nach Florenz, wo er »could not help noticing the African faces and rotund bodies in the frescoes in Santa Maria Novella, evidence that Ghirlandaio's figures reflected African and Muslim influences«.¹⁴

Im afroamerikanischen Kontext war Locke nicht der erste – und bei Weitem nicht der einzige –, der von einer Renaissance sprach. Oft wird die früheste Formulierung einer solchen W.E. B. Du Bois zugeschrieben,¹⁵ der 1920 in einem Editorial für die Zeitschrift *The Crisis* gefordert hatte: »A renaissance of American Negro literature is due; the material about us in the strange, heart-rending race tangle is rich beyond dream and only we can tell the tale and sing the song from the heart.«¹⁶ Begriffsgeschichtliche Forschungen zur Harlem Renaissance¹⁷ haben jedoch auf noch weiter zurückreichende Verwendungen des Renaissancebegriffs verwiesen: So hatte William Stanley Braithwaite – ein Freund Lockes aus ihrer gemeinsamen Zeit in Harvard – schon 1901 in einer Rezension behauptet, »that we are at the commencement of a ›Negroid‹ renaissance [...] that will have in time as much importance in literary history as the much spoken of and much praised Celtic and Canadian renaissance«.¹⁸ Ein anderes frühes Beispiel ist ein Text von Fenton Johnson, der 1919 von einer »Negro renaissance« im Sinne eines »international awakening of art and thought created by blacks« geschrieben hatte.¹⁹

Wie an diesen Zitaten sichtbar wird, ist die Attraktivität des Renaissancebegriffs in den frühen Verwendungen durch insbesondere zwei Faktoren begründet: Zum einen zeigt sich an Braithwaites und Johnsons Formulierungen, dass sie sich – ebenso wie Locke – der international zirkulierenden, »revivalistischen« Verwendungsweise des Begriffs insbesondere unter den Eliten von vom Kolonialismus betroffenen Gruppen bewusst waren. Denker:innen der irischen, bengalischen, chinesischen oder mexikanischen Renaissance entdeckten in der Analogie zur europäischen Renaissance eine Möglichkeit der Kritik an gegenwärtigen Zuständen, die mit der Wiedergewinnung einer von der Kolonialmacht abgewerteten indigenen Kultur und/oder vernakulären Sprache verbunden war und auf die Gestaltung der Gegenwart hin zu einer idealen

13 Vgl. ebd., S. 74–91, 98, 135–159, 334, 538.

14 Ebd., S. 179.

15 Vgl. bspw. ebd., S. 510.

16 W.E. B. Du Bois: »Opinion«, in: *The Crisis* 19 (1920), S. 297–301, hier S. 299.

17 Vgl. Henry Louis Gates, Jr.: »The Trope of a New Negro and the Reconstruction of the Image of the Black«, in: *Representations* 24 (1988), S. 129–155; Ernest Julius Mitchell II: »Black Renaissance: A Brief History of the Concept«, in: *Amerikastudien / American Studies* 55 (2010), S. 641–665; Jak Peake: »Watching the Waters«. Tropic flows in the Harlem Renaissance, Black Internationalism and other currents«, in: *Radical Americas* 3.1 (2018), <https://doi.org/10.14324/111.444.ra.2018.v3.1.013>.

18 William Stanley Braithwaite: »Book Reviews«, in: *The Colored American Magazine* 4 (1901), S. 72–74, hier S. 73, https://coloredamerican.org/wp-content/uploads/2017/03/CAM_4.1_1901.11.NS_.pdf (aufgerufen am 08.12.2023).

19 Mitchell: »Black Renaissance« (Anm. 17), S. 643.

Zukunft – oft im Sinne nationalstaatlicher Unabhängigkeit – zielte.²⁰ Zum anderen eignet sich die für den Renaissancebegriff charakteristische Figur der Wiederkehr, die nicht nur ein in der fernen Vergangenheit liegendes, positiv konnotiertes antikes Zeitalter, sondern auch eine mit Attributen des Dogmatismus, der Dunkelheit, Ignoranz oder Unwissenschaftlichkeit beschriebene ›mittlere‹ Periode kreiert, um ein spezifisch afroamerikanisches Problem zu adressieren: den Wunsch der Schwarzen amerikanischen Elite, dem schambehafteten, von der Zeit der Versklavung und ihrer ideologischen Rechtfertigung herrührenden Stereotyp des »Old Negro« als »the Coloured Crooner of Lullabys, the Cotton-Picker, the Mammy Singer and the Darcy-Banjo Player«²¹ ein positives und modernes Selbstbild entgegenzusetzen zu können. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum die erst in den 1960er Jahren zum populären Epochenamen gewordene Bezeichnung der *Harlem Renaissance*, die dank ihrer Strahlkraft und trotz der an ihr seit den späten 1990er Jahren vermehrt geäußerten Kritik²² bis heute die geläufige Epochenbezeichnung ist, nicht der Terminus war, den Locke und die ihm nahestehenden Intellektuellen favorisierten. Denn das Kompositum impliziert, dass es sich um eine Phase handle, die von der Dominanz eines bestimmten Ortes geprägt bzw. auf diesen Ort beschränkt sei: auf Harlem, den Stadtteil im Norden von Manhattan, der in den 1920er Jahren infolge u. a. der *Great Migration* zahlreicher Afroamerikaner:innen aus den ländlichen Südstaaten, der Rückkehr afroamerikanischer Soldaten aus dem Ersten Weltkrieg, des Zuzugs afrikanischer Einwander:innen und des Entstehens einer urbanen Schwarzen Mittelschicht zum Sinnbild einer modernen Schwarzen Kultur wurde. Der von Locke bevorzugte Begriff war hingegen der der ›New Negro Renaissance‹ (manchmal auch ›Negro Renaissance‹ oder ›Black Renaissance‹): eine Epochenbildung, die die Dominanz eines bestimmten Typus – des ›New Negro‹ – in den Vordergrund stellt, auf räumliche Spezifikation verzichtet und ihrem Anspruch nach nicht auf eine einzelne demographische Gruppe beschränkt bleibt, sondern die ›New Negroes‹ als Avantgarde eines neuen, modernen Menschen positioniert.

Zum Akt der Epochenbildung, aus dem Lockes Version der Renaissance als ihr »definitiver Text« und ihre »Bibel« hervorging,²³ gibt es ein von Mythen besetztes und von intellektuellen Kämpfen um Deutungshoheit geprägtes Narrativ, das üblicherweise in drei Akten erzählt wird, in denen Locke sukzessive an Einfluss gewann und Konkurrent:innen wie Jessie Fauset, die als Literaturredakteurin der Zeitschrift *The Crisis* viele der aufstrebenden Schwarzen Autor:innen förderte, zurückgedrängt wurden. Es beginnt damit, dass Locke – ein in den frühen 1920er Jahren vergleichsweise unbekannter Philosophieprofessor, dessen Ruf sich vor allem der Tatsache verdankte,

20 Vgl. Gang Zhou/Brenda Deen Schildgen/Sander L. Gilman: »Introduction«, in: dies. (Hg.): *Other Renaissances* (Anm. 2), S. 1-15, hier S. 4; Blitstein: »A Global History« (Anm. 4), S. 169.

21 Diese Formulierung entstammt dem Untertitel eines 1924 in *Vanity Fair* publizierten und von Eric Walrond verfassten Sketches, dessen intertextuellen Dialog mit Lockes Publikationen von 1925 Jak Peake ausführlich darstellt; vgl. Peake: »Watching the Waters« (Anm. 17), S. 17.

22 Vgl. ebd., S. 34 f.; Mitchell: »Black Renaissance« (Anm. 17), S. 641 f.

23 Vgl. Arnold Rampersad: »Introduction« (Anm. 10), S. ix.

dass er 1907 als erster Afroamerikaner ein Rhodes Scholarship erhalten hatte – von Charles S. Johnson, dem Herausgeber der mit Du Bois' *The Crisis* konkurrierenden afroamerikanischen Zeitschrift *Opportunity*, dazu auserkoren wurde, als ›master of ceremonies‹ bei einem öffentlichen Abendessen im November 1924 zu dienen. Dieses Abendessen brachte erstmals die wichtigsten Protagonisten der Harlem Renaissance mit weißen Intellektuellen und Verlegern zusammen. Daraufhin ergab sich für Locke die Gelegenheit, als Gastherausgeber der Zeitschrift *Survey Graphic* zu fungieren – einer von Paul Kellogg verantworteten, eigentlich soziologisch orientierten Zeitschrift, die zuletzt unter Titeln wie »New Ireland«, »New Russia« und »New Mexico« Sonderausgaben zu national orientierten kulturellen Bewegungen herausgebracht hatte und nun eine analoge Ausgabe zum »New Negro« plante. Diese Sonderausgabe wiederum, die im März 1925 unter dem Titel »Harlem, Mecca of the New Negro« erschien, ist der unmittelbare Vorläufer der Anthologie *The New Negro. An Interpretation*, die im November desselben Jahres bei Albert und Charles Boni erschien, zahlreiche Umarbeitungen und Erweiterungen beinhaltete und über den programmatischen Titel und Lockes Vorwort den weitreichenden Anspruch formulierte: »Enlarging this stage we are now presenting the New Negro in a national and even international scope.«²⁴

III. Epochenbildung durch Anthologien

Dass es ausgerechnet eine Anthologie war, die zur ›Bibel‹ der Harlem Renaissance wurde, hat vielleicht auch damit zu tun, dass Anthologien – mehr als andere diskursive Formen – ganz besonders dazu geeignet sind, aktive ›Epochenbildung‹ zu betreiben.²⁵ Brent Hayes Edwards hat darauf aufmerksam gemacht, dass es in den 1920er Jahren infolge des zeitlichen Zusammenfallens der Harlem Renaissance mit panafrikanischen und antikolonialen Bewegungen, der europäischen Faszination für Schwarze Kunst und Musik sowie der Institutionalisierung der Anthropologie als universitärer Disziplin einen transatlantischen, vielsprachigen »rush to anthologize blackness« gab,²⁶ der eine Fülle an Anthologien zu ›Schwarzen‹ Themen hervorbrachte. Bezugnehmend auf einen früheren Aufsatz von Theodore O. Mason, Jr. betont Edwards dabei den besonderen Zusammenhang zwischen Anthologien und Akten der Epochenbildung: Anthologien stünden »at the beginning rather than the end of literary history making«, da sie die von ihnen dokumentierte Tradition selbst erst begründe-

24 Alain Locke: »Foreword«, in: ders. (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. xxv-xxvii, hier S. xxvi.

25 Eine weitere Anthologie, die im Zusammenhang von Prozessen der Epochenbildung von Bedeutung war, ist das chinesische *Wenxuan*, das um 530 n. Chr. kompiliert und zur Zeit der Tang-Dynastie intensiv rezipiert wurde. Auf die kanonbildende Bedeutung dieser Anthologie geht Nikolai Konrad in seinem Vergleich westlicher und östlicher Renaissancen ein; vgl. Nikolai Konrad: »The Renaissance Epoch«, in: ders.: *West–East, Inseparable Twain. Selected Articles*, übers. von H. Kasanina u. a., Moskau 1967, S. 99-133, hier S. 116 f.

26 Brent Edwards: *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge/London 2003, S. 44.

ten und ermöglichten.²⁷ Darüber hinaus seien sie »a means more broadly to grapple with *modernity* itself: the form serves to ›mark time,‹ whether for the purpose of racialist retrenchment [...] or racialist vindication«.²⁸ Die besondere expressive Wirkungskraft, die Anthologien in diesen Zusammenhängen entfalteten, verortet Edwards dabei in ihrer inhaltlichen Anlage, ihrem Apparat (Bibliographie und Illustrationen) und ihrer Methodologie, ganz besonders aber in ihrem »discursive frame – in its preface, introduction, or opening statement«.²⁹

Ein wesentlicher Grund für die »breakthrough quality«³⁰ von *The New Negro. An Interpretation*, die Lockes Werk unter den diversen zeitgleich erschienenen Anthologien hervorstechen lässt, dürfte die editorische Sorgfalt sein, die sich hinsichtlich der unterschiedlichen hier genannten Aspekte beobachten lässt. *The New Negro* ist ein über 450 Seiten starkes Kompendium, das aus drei Teilen besteht: einem künstlerisch-literarischen (dem längsten), einem soziologischen und einem ausführlichen bibliographischen. Es bringt 36 Autor:innen – Männer und Frauen unterschiedlicher Generationen und politischer Strömungen, darunter mehrere weiße – zusammen und enthält neben Texten unterschiedlicher Genres – Essays, fiktionale Prosa, Lyrik und Drama – zahlreiche Illustrationen, hauptsächlich Porträts. Locke selbst tritt nicht nur als Herausgeber, sondern auch als Verfasser mehrerer programmatischer Beiträge hervor. Von ihm stammen neben den beiden rahmenden Texten – Vorwort und einleitender Essay *The New Negro* – drei weitere Beiträge, die sich der jungen afroamerikanischen Generation (*Negro Youth Speak*), der Tradition der Spirituals (*The Negro Spirituals*) und afrikanischer Kunst (*The Legacy of the Ancestral Arts*) widmen. Das Motiv der Renaissance erweist sich in der gesamten Anthologie und ganz besonders in den von Locke verfassten Beiträgen als in sich diverses und gleichzeitig einheitsstiftendes Moment, das die heterogenen Stimmen in einen Zusammenhang bringt und spezifische Akte der Markierung und Strukturierung von Zeit vornimmt. Dabei wirkt dieses Motiv auf mehreren, miteinander in Verbindung stehenden Ebenen, die Inhalt, Rhetorik und Struktur der Anthologie gleichermaßen betreffen.

Auch wenn es nicht immer die gleichen und insgesamt vergleichsweise viele Merkmale sind, die auf den verschiedenen Ebenen und an unterschiedlichen Stellen der Anthologie mal als explizite Referenz und mal als eher vage Assoziation eine Verbindung zum Begriff der Renaissance herstellen, so lassen sie sich doch zu einigen Hauptmerkmalen gruppieren, an denen sich Lockes spezifische Nutzung und Aneignung des Renaissancebegriffs zeigt. Es sind dies a) das Moment des Humanismus und Individualismus, das u. a. Burckhardt ins Zentrum seiner berühmt gewordenen Ausführungen zur europäischen Renaissance stellte und mit der Beschreibung der Italiener als ersten »modernen Menschen« und »Erstgeborne[n] unter den Söhnen des jetzigen

27 Ebd. Das Zitat stammt von Mason, den Edwards hier zitiert; vgl. Theodore O. Mason, Jr.: »The African-American Anthology: Mapping the Territory, Taking the National Census, Building the Museum«, in: *American Literary History* 10 (1988), S. 185–198, hier S. 187.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 45.

30 Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 511.

Europa's« verband;³¹ b) die Beschreibung der Renaissance als Wiederbelebung der Antike und die sich daraus ergebende Perspektive auf das im afroamerikanischen Zusammenhang schwierige Problem des kulturellen Erbes; sowie c) die mit dem Renaissancebegriff assoziierte optimistische Rhetorik und Metaphorik, die auf der Analogie zur menschlichen Entwicklung von der Geburt bis zur »Vollendung« basiert³² und in den »revivalistischen« Renaissanceen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf den Begriff der Nation ausgeweitet wurde. In den nun folgenden beiden Teilen werde ich zunächst auf Punkt a) und dann auf Punkt b) eingehen – und dabei neben den inhaltlich-argumentativen Aspekten jeweils auch die als Punkt c) gefasste Renaissance-rhetorik und -metaphorik in den Blick nehmen.

IV. Der Humanismus von Lockes Renaissance

»The most celebrated historical assertion of Renaissance individualism«,³³ schreibt Peter Burke über die europäische Renaissance, sei das folgende Zitat aus Burckhardts einflussreichem Werk über die Renaissancekultur in Italien:

Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins – nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Race, Volk, Partei, Corporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine *objective* Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das *Subjective*; der Mensch wird geistiges *Individuum* und erkennt sich als solches.³⁴

Die Metapher des Schleiers lässt in afroamerikanischen Zusammenhängen zunächst weniger an Locke als an W.E. B. Du Bois und seine berühmte Beschreibung des Afroamerikaners als »a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight«³⁵ denken. Jedoch korrespondieren viele der zentralen Passagen von Lockes Vorwort und seinem einleitenden Essay zur Anthologie in Argumentation und Rhetorik mit Burckhardts Formulierungen. Wie Burckhardt operiert Locke bereits im ersten Satz seines Vorworts mit der Doppelformel von »Welt und Mensch« und spricht von

31 Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig 1869, S. 104.

32 Vgl. Zhou/Schildgen/Gilman: »Introduction« (Anm. 20), S. 4.

33 Peter Burke: »Jack Goody and the Comparative History of Renaissances«, in: *Theory, Culture & Society* 26.7-8 (2009), S. 16-31, hier S. 20.

34 Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance* (Anm. 31), S. 104.

35 W.E. B. Du Bois: *The Souls of Black Folk* (1903), hg. von Henry Louis Gates Jr./Terri Hume Oliver, New York/London 1999, S. 10.

den »transformations of the inner and outer life of the Negro in America that have so significantly taken place in the last few years.«³⁶ Im Folgenden streift er kurz die äußeren Veränderungen, indem er die »latest phases of social change and progress«³⁷ erwähnt und diesen Aspekt im einleitenden Essay insbesondere auf die *Great Migration* bezieht, die einer Bewegung »not only from countryside to city, but from medieval America to modern«³⁸ entspreche. Ähnlich wie bei Burckhardt Italien mit der Eigenschaft der frühen Reife, des zeitlichen Vorsprungs innerhalb einer schließlich ganz Europa erfassenden Bewegung besetzt ist, sieht Locke Harlem als »prophetic« und seiner Zeit voraus, als »laboratory of a great race-welding«,³⁹ das schließlich jedoch die gesamte »New World« und insbesondere ein »New America«⁴⁰ erfassen werde.

Ausführlicher widmet sich Locke in den beiden Texten der veränderten »internal world of the Negro mind and spirit« sowie dem Zustand, der vor dieser Entwicklung geherrscht habe.⁴¹ Unter Rückgriff auf die Metapher von der Dunkelheit des Mittelalters und den Topos der Kindlichkeit und Unwissenschaftlichkeit des mittelalterlichen Menschen evoziert er die stereotype Vorstellung eines vergangenen »darkened Ghetto of a segregated race life«, das bevölkert gewesen sei von »a mind and soul bizarre and alien as the mind of a savage, or even as naive and refreshing as the mind of the peasant or the child«.⁴² Insbesondere habe man in der Vergangenheit lediglich das »Negro problem rather than the Negro« gekannt,⁴³ was zu einer verzerrten Perspektive geführt habe:

So for generations in the mind of America, the Negro has been more of a formula than a human being – a something to be argued about, condemned or defended, to be ›kept down,‹ or ›in his place,‹ or ›helped up,‹ to be worried with or worried over, harassed or patronized, a social bogey or a social burden.⁴⁴

Was Locke diesem schematischen Bild entgegensetzt, ist zweierlei: Erstens sieht er das lediglich sentimentale, sich in Stereotypen und Klischees erschöpfende Interesse am »Old Negro« einer neuen wissenschaftlichen, von »renewed and keened curiosity« geprägten Auseinandersetzung weichen, die dazu führe, dass »the Negro is being carefully studied, not just talked about and discussed«.⁴⁵ Locke hat hier ein Konzept universitärer Lehre und Forschung vor Augen, das zwar keine buchstäbliche Übertragung der in der europäischen Renaissance entstandenen klassischen humanistischen Wis-

36 Locke: »Foreword« (Anm. 24), S. xxv.

37 Ebd.

38 Alain Locke: »The New Negro«, in: ders. (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. 3-16, hier S. 6.

39 Ebd., S. 7.

40 Locke: »Foreword« (Anm. 24), S. xxv.

41 Ebd.

42 Ebd., S. xxvi.

43 Ebd., S. xxv.

44 Locke: »The New Negro« (Anm. 38), S. 3.

45 Ebd., S. 9.

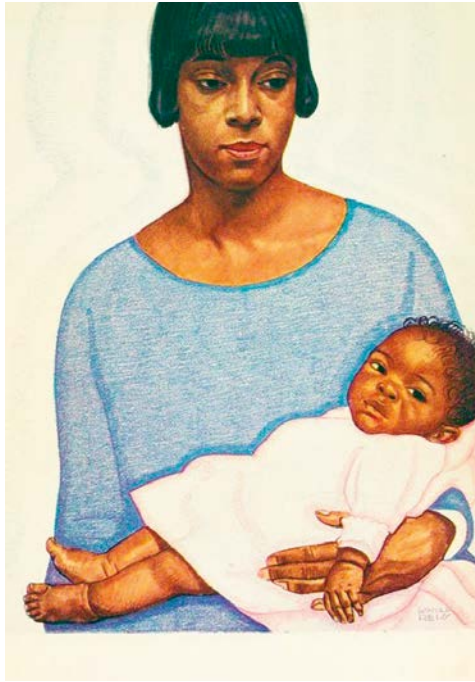


Abb. 1: Winold Reiss: *The Brown Madonna*, 1925

senschaften – Grammatik, Rhetorik, Poetik, Ethik und Geschichte – auf Schwarze Zusammenhänge darstellt, aber ebenfalls einen massiven Umbruch vorschlägt: 40 Jahre vor der Etablierung erster Studiengänge für »Black« oder »Africana Studies« in den USA geht es ihm darum, die in der Phase der *Reconstruction* gegründeten, historisch afroamerikanischen Universitäten – allen voran seine eigene Institution, die Howard University – zu Vorreitern in der Erforschung Schwarzer, afrikanischer und afrodiasporischer Kultur zu machen, so dass Absolvent:innen dieser Universitäten u. a. als Expert:innen bei archäologischen Ausgrabungen in afrikanischen Ländern eingesetzt werden könnten.⁴⁶

Zweitens beschreibt er eine Transformation, die sich als Subjektwerdung des afro-amerikanischen Menschen fassen lässt. Während in der Vergangenheit *über* die Schwarzen Amerikaner gesprochen wurde und diese also zum Objekt oder Problem von Diskursen gemacht worden seien, sei es nun an der Zeit, sie selbst sprechen zu lassen. Diese Befähigung zum Selbst-Sprechen korrespondiert einerseits mit einer Metaphorik des Gewinns an geistiger Reife, die analog der Entwicklung des Menschen

46 Vgl. Alain Locke: »Apropos of Africa«, in: ders.: *The Works of Alain Locke*, hg. von Charles Molesworth, New York 2012, S. 262–268, hier S. 265; Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 294.

nach der Geburt mit Bildern der »cultural adolescence«, des »approach to maturity«⁴⁷ und des »spiritual Coming of Age«⁴⁸ operiert. Andererseits folgt aus ihr eine Hinwendung zu Kunst und Literatur, die wiederum in Parallele zu Burckhardt gesehen werden kann: Burckhardt hatte insbesondere den Zuwachs an Porträts und Biographien – und, könnte man hinzufügen, an »ego-documents«, d. h. an in der ersten Person verfassten Schriften⁴⁹ – als Ausdruck eines neuen Individualismus und der Subjektwerdung des Einzelnen in der Renaissance betrachtet. Für Locke ist es ebenfalls das künstlerische Porträt sowie eine von einem politisch-emanzipatorischen Auftrag losgelöste, vergleichsweise autonom konzipierte Literatur, in der das neue (Selbst-)Bewusstsein, die »new soul« und das »fresh spiritual and cultural focusing« des »New Negro« zum Ausdruck kommen.⁵⁰

Zunächst zum Porträt: Wie schon in der Harlem-Ausgabe von *Survey Graphic* arbeitete Locke für seine Anthologie mit dem deutsch-amerikanischen Porträtmaler Winold Reiss zusammen, der 17 Porträts zur Anthologie beisteuerte. Diese Porträts, die noch durch weitere Bilder, u. a. mehrere eher abstrakte Gemälde des afroamerikanischen Künstlers Aaron Douglas, ergänzt werden, zeigen einerseits konkrete (vorwiegend männliche) Protagonisten der Harlem Renaissance – darunter Locke selbst, Angehörige der jüngeren Generation wie Jean Toomer oder Countee Cullen sowie afroamerikanische Autoritäten wie Du Bois und James Weldon Johnson – und andererseits namenlos bleibende (oft weibliche) »Typen« wie beispielsweise junge afroamerikanische Lehrerinnen, eine Bibliothekarin oder eine junge afrokaribische Einwanderin. Es handelt sich, so fasst es Lockes Biograph Stewart, um »striking color portraits« eines nicht mehr »primitiven«, sondern durch und durch modernen und urbanen »new kind of American«,⁵¹ um – so heißt es in einer anderen Beschreibung – »a veritable renaissance iconography, one that establishes an almost *sacred* iconicity. Many of the subjects' heads float disembodied, evoking spiritual transcendence; their foreheads gleam with accentuated effects, suggesting haloes«.⁵²

Im Zusammenhang der Renaissancefrage am relevantesten ist dabei ein Porträt, das als Frontispiz der Anthologie abgebildet ist. Es ist eine mit »The Brown Madonna« unterschriebene Halbfigur einer Schwarzen Frau in einem hellblauen Gewand, die gesittet schräg nach unten schaut und einen Säugling in den Armen hält (vgl. Abb. 1). Die schon erwähnte Rhetorik der Geburt und des Heranwachsens bekommt hier ihr visuelles Gegenstück, und der auf der Titelseite in großen Buchstaben angekündigte »New Negro« als »herald of the race's cultural renaissance in and through art«⁵³ wird mit dem neugeborenen Kind und christlichen Erlöser identifiziert. Dieser Gestus lädt

47 Locke: »Foreword« (Anm. 24), S. xxvi.

48 Locke: »The New Negro« (Anm. 38), S. 16.

49 Burke: »Jack Goody« (Anm. 33), S. 21.

50 Locke: »Foreword« (Anm. 24), S. xxvii.

51 Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 512.

52 Steve Pinkerton: »New Negro« v. »Niggerati: Defining and Defiling the Black Messiah«, in: *Modernism/modernity* 20.3 (2013), S. 539–555, hier S. 540.

53 Ebd., S. 539.

die Anthologie mit einer »insistent aura of messianic expectation«⁵⁴ auf und macht sie gewissermaßen auch in wörtlicher Hinsicht zu einer Bibel.⁵⁵ Gleichzeitig zeigt sich hier der für die Form der Anthologie charakteristische, von Edwards erwähnte Akt des zeitlichen Markierens und somit Konstruierens einer neuen, erst beginnenden Epoche in aller Deutlichkeit: Die angestrebte Erlösung, in der die Afroamerikaner:innen eine »neue Seele« gefunden und ihre »Renaissance« im Sinne einer Wiedergeburt des afroamerikanischen Menschen erreicht haben werden, liegt noch in der Zukunft; die ersten Zeichen für deren baldiges Eintreten kündigen sich jedoch schon durch die in der Anthologie versammelten Beiträge an: »Negro life [...] is finding a new soul. There is a fresh spiritual and cultural focusing. We have, as the heralding sign, an unusual outburst of creative expression.«⁵⁶

Der »New Negro«, der sich Locke zufolge in den literarischen Beiträgen der Anthologie ankündigt, ist eine Figur, deren spezifische Moderne und komplexe Menschlichkeit gerade darin besteht, dass sie sich nicht leicht auf einen Nenner bringen oder auf eine Gruppe von miteinander in Einklang stehenden Eigenschaften fixieren lässt. Vielmehr ist es Lockes spezifische Leistung, dass er den Begriff »New Negro« mit einer »ambivalence and a roominess largely foreign to other conceptions« auszustatten wusste,⁵⁷ die ihn anschlussfähig für die künstlerischen und literarischen Vertreter:innen der Harlem Renaissance machte. Diese meist unter dreißigjährigen Vertreter:innen einer jungen, künstlerisch ambitionierten Generation wollten sich nicht dem gleichermaßen funktionalen wie viktorianisch-konservativen Ideal von Literatur und Kunst unterordnen, das Angehörige der älteren Generation wie Du Bois vertraten, der 1926 in seinem Aufsatz »Criteria of Negro Art« den für viele abschreckenden Satz »all Art is propaganda« formulierte.⁵⁸ Lockes Konzeption hingegen war attraktiv für das »sensitive artistic mind« und das »deep-seated aesthetic endowment«⁵⁹ dieser jungen, individualistischen Künstler:innen, die – ähnlich wie viele ihrer weißen amerikanischen und europäischen Zeitgenoss:innen – einen »lack of fixity«⁶⁰ hinsichtlich ihrer Sexualität, ihrer *race* und ihrer sozialen Position wahrnahmen und ihre eigenen Identitätskonstruktionen wie auch ihr Verhältnis zur afroamerikanischen Vergangenheit als instabil und gespalten empfanden. Indem Locke die mit dem Renaissancebegriff verbundene Bildlichkeit in oft anspielungsreichen, vieldeutigen Formulierungen einsetzte, gelang es ihm, damit sowohl die mit dem alten Griechenland assoziierte Möglichkeit sexueller Ambiguität (insbesondere männlicher Homosexualität) anzudeuten

54 Ebd., S. 540.

55 Vgl. ebd.

56 Locke: »Foreword« (Anm. 24), S. xxvii.

57 Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 452.

58 W.E. B. Du Bois: »Criteria of Negro Art«, in: *The Crisis* 32 (Oct. 1926), S. 290–297, hier S. 296, verfügbar auf https://archive.org/details/sim_crisis_1926-10_32_6/page/296/mode/2up (aufgerufen am 08.12.2023).

59 Alain Locke: »The Legacy of the Ancestral Arts«, in: ders. (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. 254–268, hier S. 256, 254.

60 Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 452.

wie auch eine positive Bewertung von Fragilität, innerer Gespaltenheit, Erotik und purer Lebenslust als Kennzeichen ästhetischer Schönheit und Merkmal junger, noch im Wachstum begriffener ›Blüte‹ sowie als Zeichen eines komplexen Innenlebens im Sinne von Modernismus und Humanismus nahezulegen.

Gleichzeitig, so Lockes paradox anmutende (und nicht immer scharf von der Reproduktion primitivistischer Stereotype abgegrenzte) Argumentation, sei jedoch gerade eine Kunst, die die »necessity for fuller, truer self-expression«⁶¹ und einen »lusty vigorous realism«⁶² wichtiger nehme als die Verpflichtung auf Repräsentativität und Moralismus, von politisch-emanzipatorischer Bedeutung für die afroamerikanische Gemeinschaft: »The newer motive, then, in being racial is to be so purely for the sake of art.«⁶³ Um ihrer »new soul« künstlerisch Ausdruck zu verleihen und »art for art's sake« (eine Formel, die auf Walter Paters Werk über die Renaissance anspielt⁶⁴) zu erschaffen, empfiehlt Locke der jungen Generation den Rückgriff auf »our instinctive and quite matchless folk-art«.⁶⁵ Wenn es jungen Künstler:innen gelinge, aus dieser »racial substance« etwas »technically distinctive« zu machen, »something that as an idiom of style may become a contribution to the general resources of art«,⁶⁶ trügen sie zur Umkodierung existierender Stereotype und damit zur Bildung eines neuen kollektiven Bewusstseins bei, so dass afroamerikanische Gemeinschaft nicht mehr nur auf einer »common condition«, sondern auf einer »common consciousness«⁶⁷ basiere und Scham durch »ethnic pride« ersetzt werde.⁶⁸ In Lockes Aneignung der »art for art's sake«-Formel ergibt sich aus dieser somit eine »culture comes first«⁶⁹-Perspektive, die davor warnt, Kunst und Kultur auf eine lediglich abbildende Funktion zu reduzieren, und die dennoch auf deren politischer Bedeutung besteht: Locke hofft auf einen von der Kunst der jungen afroamerikanischen Generation ausgehenden »process of self-transvaluation«, der kulturellen Produktionen das Potential zuspricht, »to transform African American self-perception across the board«.⁷⁰

In diesem Teil von Lockes Argumentation, die die in Burckhardts obigem Zitat kontrastiv formulierte Unterscheidung zwischen dem Menschen als Teil von »Race, Volk, Partei, Corporation, Familie« und seiner Bewusstwerdung als Subjekt auf neue Art zusammendenkt, zeigt sich der Einfluss der ungefähr zeitgleichen nationalen Re-

61 Locke: »The New Negro« (Anm. 38), S. 9.

62 Alain Locke: »Negro Youth Speaks«, in: ders. (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. 46-54, hier S. 50.

63 Ebd., S. 51.

64 Vgl. Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 523.

65 Locke: »Negro Youth Speaks« (Anm. 62), S. 47.

66 Ebd., S. 51.

67 Locke: »The New Negro« (Anm. 38), S. 7.

68 Vgl. Michel Feith: »The Syncopated African: Constructions of Origins in the Harlem Renaissance (Literature, Music, Visual Arts)«, in: Geneviève Fabre/Michel Feith (Hg.): *Temples for Tomorrow. Looking back at the Harlem Renaissance*, Bloomington/Indianapolis 2011, S. 51-72, hier S. 60.

69 Kobena Mercer: *Alain Locke and the Visual Arts*, New Haven/London 2022, S. 5.

70 Ebd., S. 4.

naissancen wie der irischen, bengalischen, chinesischen oder mexikanischen Renaissance wie auch der eines am romantischen Nationalismus Herder'scher Prägung geschulten Denkens. Auf beide Traditionslinien beruft sich Locke in der Anthologie auch explizit, etwa wenn er im Vorwort auf »nascent movements of folk-expression and self-determination« verweist und diese »in India, in China, in Egypt, Ireland, Russia, Bohemia, Palestine and Mexico« verortet.⁷¹ Zudem verwendet er in seinen Beiträgen für die Anthologie regelmäßig die Begriffe »folk« und »folk-spirit«, und sein Freund und Beiträger Arthur Huff Fauset zieht in einem Aufsatz, der zwei in African American Vernacular English wiedergegebenen Beispielen von »American Negro Folk Literature« vorangestellt ist, Parallelen zu den Märchen der Brüder Grimm und Hans Christian Andersens.⁷² Gleichzeitig deutet sich mit diesem Zusammenhang, der mit der Schwierigkeit einer nicht immer vermeidbaren Nähe zu einer essentialistischen *race*-Konzeption wie auch der Problematik des kulturellen Erbes verbunden ist, der zweite zentrale Komplex von Lockes Bezugnahme auf die Renaissance an: das Thema der Wiederbelebung einer verloren gegangenen Antike.

V. Aneignung der Vergangenheit in der Harlem Renaissance

Eine Besonderheit der europäischen im Vergleich zur beispielsweise chinesischen Renaissance – so ein weiteres Argument, das in Diskussionen der »multiple renaissances thesis« zur Begründung eines Sonderstatus der europäischen Renaissance angeführt wird – sei der der europäischen Renaissance vorausgegangene Verlust der Verbindung zur Antike:

[T]he Italian movement to recover and revive the culture of Greek and especially Roman antiquity was of peculiar importance because so much of that culture – though not all of it – had been lost in the period that the humanists were the first to call the »Dark« or the »Middle« Ages. There was therefore more need for a renaissance in the case of Europe than in the case of China. There is a contrast between revival in one case and the survival of a classical tradition in the other.⁷³

Dieses Argument mag im Vergleich mit dem Fall Chinas seine Berechtigung haben. Im Vergleich mit der Harlem Renaissance lässt es sich jedoch nicht geltend machen. Im Gegenteil muss hier betont werden, dass die Afroamerikaner:innen, von denen die meisten in den 1920er Jahren noch einen ehemals versklavten (Groß-)Elternteil gehabt hatten oder selbst vor dem Sezessionskrieg geboren worden waren, ihre familiäre

71 Locke: »Foreword« (Anm. 24), S. xxvii.

72 Vgl. Arthur Huff Fauset: »American Negro Folk Literature«, in: Locke (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. 238–244, hier S. 240.

73 Burke: »Jack Goody« (Anm. 33), S. 27. Vgl. dazu auch Jack Goody: *Renaissances. The One or the Many*, Cambridge 2010, S. 260; Jan Nederveen Pieterse: »Many Renaissances, Many Modernities?«, in: *Theory, Culture & Society* 28.3 (2011), S. 149–160, hier S. 152 f.

Vergangenheit vor der Zeit der Versklavung als von der »catastrophic rupture of the middle passage«⁷⁴ – und damit von Brüchen, Diskontinuitäten, Erinnerungs- und Sprachverlust – gekennzeichnet erlebten. Das Fehlen bzw. die radikale Auslöschung einer positiv konnotierten Vergangenheit verband sich für viele von ihnen mit einem von Unterlegenheit geprägten kollektiven Selbstbild als »cultural foundling«,⁷⁵ der seinen kulturellen Status nur über die Aneignung europäischer Kultur verbessern konnte. Zugleich resultierte daraus auch Scham gegenüber der Zeit der Versklavung und den parallel dazu etablierten, als Rechtfertigungsideologie dienenden Bildern der demütigen und intellektuell nicht ebenbürtigen »Old Negroes«, von denen sich – so Henry Louis Gates – die ersten sich als Teil einer Schwarzen Elite begreifenden »New Negroes« aus der Zeit der Jahrhundertwende am liebsten durch ein radikales Tabuieren gelöst hätten: »[T]he New Negro's relation to the past of the Old Negro is a problematical one. ›Let us smother all the wrongs we have endured,‹ urges one essayist; ›Let us forget the past.‹«⁷⁶

Vor diesem Hintergrund ist das intellektuelle Manöver, das Locke zur Wiederaneignung einer positiv konnotierten Vergangenheit unternimmt, ein komplexes und umfassendes. Es ist ein Manöver, das mit der Annahme einer »double folk identification« Schwarzer Kultur und den »two ›soils‹ of its origins: the American South and Africa« arbeitet.⁷⁷ Hinsichtlich des amerikanischen Südens, womit Locke – wohl wegen seiner nationalen Ambitionen – primär die US-amerikanischen Südstaaten und weniger den karibischen Raum meint,⁷⁸ verläuft seine Argumentation in einer gewissen Analogie etwa zu dem Projekt der Wiedergewinnung einer keltischen Kultur in der irischen Renaissance und mit eindeutigen Anleihen bei der Tradition eines romantischen Nationalismus. Den »Volksgeist« (»folk-spirit«),⁷⁹ den Locke in traditionellen afroamerikanischen Kulturpraktiken zu entdecken vermeint – und der nicht nur zur Konstruktion einer neuen afroamerikanischen, sondern auch zu einer nationalen amerikanischen Identität beitragen soll –, verortet er einerseits in den schon erwähnten märchenartigen Erzählungen in African American Vernacular English, andererseits – und hauptsächlich – in den afroamerikanischen Spirituals. Diese sind das alleinige Thema eines von Locke verfassten Beitrags in der Anthologie, der einer aus-

74 Paul Gilroy: *The Black Atlantic*, London/New York 1993, S. 197.

75 Locke: »The Legacy« (Anm. 59), S. 256.

76 Gates: »The Trope of a New Negro« (Anm. 17), S. 139.

77 Feith: »The Syncopated African« (Anm. 68), S. 53.

78 Allerdings ist die Karibik zumindest insofern in der Anthologie *The New Negro* vertreten, als die kulturelle Blüte in Harlem auch mit dessen Interkulturalität und Kosmopolitismus erklärt und eine von Locke als exemplarisch bezeichnete Schwarze Zeitung etwa als »carrying news material in English, French and Spanish, gathered from all quarters of America, the West Indies and Africa« beschrieben wird (Locke: »The New Negro« [Anm. 38], S. 14). Darüber hinaus geht der in der Anthologie enthaltene Aufsatz von W. A. Domingo auf die Rolle »west-indischer« Einwander:innen für die Harlem Renaissance ein; vgl. W. A. Domingo: »The Gift of the Black Tropics«, in: Locke (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. 341–349, hier S. 342.

79 Locke: »Foreword« (Anm. 24), S. xxv.

fürhlichen Sektion zur Musik vorangestellt ist. Schon die einleitenden Worte bringen seine Agenda programmatisch zum Ausdruck:

The Spirituals are really the most characteristic product of the race genius as yet in America. But the very elements which make them uniquely expressive of the Negro make them at the same time deeply representative of the soil that produced them. Thus, as unique spiritual products of American life, they become nationally as well as racially characteristic.⁸⁰

Doch Locke bleibt in seiner Argumentation nicht bei der Wiedergewinnung und Transformation einer ›Volkskultur‹⁸¹ stehen, die sich im 18. und 19. Jahrhundert auf nationalem, amerikanischem Boden entwickelt habe. Er bezieht sich darüber hinaus auf eine räumlich und zeitlich noch weiter entfernte ›Antike‹, die er in afrikanischen Kulturen verortet. Dieser Teil seiner Argumentation orientiert sich mehr an dem Konzept der europäischen Renaissance als an dem späteren ›revivalistischer‹ Renaissance. Er greift ihre Verweigerung eines »rigid ancestralism« auf,⁸² indem er die pan-europäische Identifikation mit der römischen und griechischen Antike, wie sie für die Vertreter:innen der europäischen Renaissance unabhängig von ihrer jeweiligen nationalen Herkunft kennzeichnend war, in eine panafrikanische Geste überträgt. Die konkreten afrikanischen Bezugspunkte für Lockes Argumentation, die er in dem in der Anthologie abgedruckten und mit Fotografien aus der Barnes-Collection illustrierten Essay *The Legacy of the Ancestral Arts* sowie in einigen weiteren, ungefähr zeitgleich veröffentlichten Aufsätzen zum Thema entfaltet, sind dabei im Wesentlichen zwei: das antike Ägypten insbesondere zur Zeit des altägyptischen Königs Tutanchamun, dessen Grab 1922 durch den britischen Archäologen Howard Carter entdeckt und öffentlichkeitswirksam geöffnet wurde, sowie kulturelle Erzeugnisse (insbesondere Plastiken und Skulpturen) des westafrikanischen Raums, wie sie Locke ab ca. 1924 in Albert C. Barnes' berühmter Kunstsammlung kennenlernte.

Besonders bemerkenswert ist Lockes intensive Bezugnahme auf Ägypten in den Aufsätzen *Impressions of Luxor* und *Apropos of Africa* (beide 1924). Sie sind nicht in der Anthologie abgedruckt, die Verbindung des Ägyptenthemas mit der Anthologie ist aber über die zeitliche Nähe dieser Aufsätze zu Lockes editorischer Arbeit und über die Präsenz eines ähnlich gestalteten Ägyptenmotivs in einigen Gedichten und Bildern der Anthologie gegeben. Lockes Ägyptenaufsätzen ging eine mehrmonatige

80 Locke: »The Negro Spirituals«, in: ders. (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. 199–210, hier S. 199.

81 Der Begriff ›folk culture‹ selbst taucht meines Wissens in *The New Negro* nicht auf, allerdings finden sich dort zahlreiche andere mit ›folk‹ gebildete Bezeichnungen, z. B. »folk-music«, »folk-expression«, »folk-art« und »folk-temperament«; vgl. z. B. Locke: »The New Negro« (Anm. 38), S. 4, S. 7, S. 15. In der Forschungsliteratur ist in diesem Zusammenhang regelmäßig von »folk culture« die Rede, die Bezeichnung ist auch im Index von Stewarts Biographie verzeichnet, vgl. Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 920.

82 Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 384.

Ägyptenreise im Jahr 1923 voraus. In Stewarts Biographie wird ausführlich dargestellt, wie ihn diese Reise u. a. an die Ausgrabungsstätte von Tutanchamuns Grab brachte, das Locke als »evidence of an extraordinary and apparent sudden flowering in the artistry of this period«⁸³ betrachtete. Ein weiteres Ziel der Reise war Kairos Koptisches Museum, wo Locke »precious Coptic- and Arabic-language manuscripts that lay open in glass library cases« bestaunte,⁸⁴ die ihn mit dem Fall einer christlichen, über Schriftlichkeit verfügenden antiken afrikanischen Kultur vertraut machten. Stewart zufolge war Ägypten (und auch Äthiopien) für Locke deswegen so attraktiv, weil es der Ort vergangener afrikanischer Hochkulturen war, die auch bei Anlegung strikt europäischer Maßstäbe für Zivilisiertheit und kulturelle Fortschrittlichkeit dem Vergleich mit Erzeugnissen europäischer Hochkultur standhalten und somit – zumindest in Lockes Augen – als der »europäischere« Teil von Afrika gelten konnten. In Stewarts Worten:

Locke still was not ready to identify with the non-literary, non-scholarly, and non-linear cultures of West Africa. His solution was to identify with the more Europeanized Africa. Ancient African cultures in Egypt and Ethiopia were both part of the Western tradition and precursors of it – alternatives to the modern Western European narrative that all that was civilized was White.⁸⁵

Gleichzeitig jedoch konfrontiert die in diesen Aufsätzen unternommene Konstruktion einer Schwarzen Antike unter Bezugnahme auf Ägypten Locke mit dem konzeptuellen Problem, dass die direkten afrikanischen Vorfahr:innen der afroamerikanischen Bevölkerung kaum aus nord- und ostafrikanischen Ländern, sondern vorwiegend aus Westafrika stammten. Mit einer rein biologistischen Argumentation lassen sich die Afroamerikaner:innen also nicht plausibel zu »Erben« des alten Ägyptens erklären.⁸⁶ Die Lösung, die Locke – inspiriert u. a. durch seine Beschäftigung mit Leo Frobenius, dessen Bücher er unmittelbar vor der Ägyptenreise bei einem Aufenthalt in Wien erworben hatte⁸⁷ – für dieses Problem wählt, ist von erstaunlicher Modernität: Er ver-

83 Alain Locke: »Impressions of Luxor«, in: ders.: *The Works of Alain Locke* (Anm. 46), S. 175–179, hier S. 177 f.

84 Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 388.

85 Ebd., S. 385.

86 Wie Michel Feith bemerkt hat, ist die Bezugnahme auf Ägypten in der Harlem Renaissance noch aus einem weiteren Grund ambivalent: »Egypt had long had another meaning in African-American culture. The Negro spirituals allegorically identified black folks with the Hebrew slaves of *Exodus* and identified the subjects of ›Ole Pharaoh‹ with the white planters and their overseers. There is therefore an ambivalent image of Egypt in the works of the Harlem Renaissance; one being a support for positive identification and race pride, the other picturing the white oppressors in Egyptian garb.« (Feith: »The Syncopated African« [Anm. 68], S. 57)

87 Ähnlich wie Leopold Senghor und Aimé Césaire wenige Jahre später war Locke von Frobenius' Theorien des Diffusionismus und der Kulturkreise wie auch von seiner Wertschätzung afrikanischer Kulturen beeindruckt. Stewart verweist auf einen Brief, in dem Locke von seinen (nicht verwirklichten) Plänen für eine Übersetzung von Frobenius' Werken ins Englische

weist zum einen darauf, dass alle »great cultures« das Produkt der »fusion of several cultures« seien.⁸⁸ Die kulturelle Blütezeit unter Tutanchamun habe sich nicht nur in einem afrikanischen Setting ereignet, sondern auch innerhalb einer »polyglot civilization that must have included more African, and possibly even Negro components than will ordinarily be admitted, so wide-spread is the impression that nothing profoundly cultural can come out of Africa«.⁸⁹ Zum anderen argumentiert er – in teilweiser Vorwegnahme von späteren, Transkulturalität betonenden Konzeptionen der afrikanischen Diaspora wie Paul Gilroys *The Black Atlantic* –, dass es gerade die Erfahrung der Versklavung und der Verschleppung sei, aufgrund derer sich die »colored millions of America« als Nachfahren »from the peoples of almost every quarter of the continent« sehen und als »culturally the heirs of the entire continent« begreifen könnten.⁹⁰ »As the physical composite of eighty-five per cent at least of the African stocks, the American Negro is in a real sense the true Pan-African, and [...] should be the leader in constructive Pan-African thought and endeavor.«⁹¹

In der Anthologie setzt sich dieser das alte Ägypten einschließende Panafricanismus insbesondere in einigen künstlerischen Beiträgen fort. Dazu gehören etwa Langston Hughes' Gedicht *The Negro Speaks of Rivers* sowie Aaron Douglas' Bild *The Spirit of Africa*, das der für die Thematik des Rückbezugs zentralen Sektion »The Negro Digs up His Past« vorangestellt ist (Abb. 2).⁹² Im Gedicht wird der wiederkehrende Vers »I've known rivers« mit unterschiedlichen Flüssen – darunter Euphrat, Kongo, Nil und Mississippi – und daran geknüpften historischen Erfahrungen in Verbindung gebracht, die in ihrer Summe die »Tiefe« der Seele – sozusagen den Humanismus – des lyrischen Ichs begründen: »My soul has grown deep like the rivers.«⁹³ Das Bild zeigt einen Trommelspieler in einem dschungelartigen Setting und erinnert insbesondere durch die aufrechte Haltung der Figur sowie durch ihren Haarschmuck an ägyptische Kunst.⁹⁴

berichtet, und beurteilt dessen Rolle in Lockes Denken als »a key to a sense of the African heritage as TransAfrican« (Stewart: *The New Negro* [Anm. 10], S. 375f.).

88 Locke: »Impressions of Luxor« (Anm. 83), S. 178.

89 Ebd.

90 Locke: »Apropos of Africa« (Anm. 46), S. 262.

91 Ebd., S. 263.

92 Douglas' Bild wurde unter dem Titel »The Spirit of Africa« auf S. 228 von Lockes Anthologie abgedruckt und ist unter diesem Titel auch im dort enthaltenen Abbildungsverzeichnis aufgeführt. 1926 wurde das Bild unter dem erweiterten Titel »Invincible Music: The Spirit of Africa« in der Februarausgabe der Zeitschrift *The Crisis* (Bd. 31, S. 169) abgedruckt. Im digitalen Archiv der New York Public Library wird lediglich dieser Publikationsort genannt; vgl. »Invincible music. The spirit of Africa«, *The New York Public Library. Digital Collections*, <https://digitalcollections.nypl.org/items/bc3f1f51-233c-7b2e-e040-e00a18060ba1> (aufgerufen am 08.12.2023).

93 Langston Hughes: »The Negro Speaks of Rivers«, in: Locke (Hg.): *The New Negro* (Anm. 10), S. 141. Ebenso wie in Lockes Aufsätzen ist der Nil auch hier mit dem Stolz auf eine antike afrikanische Hochkultur assoziiert: »I looked upon the Nile and raised the pyramids above it.« (Ebd.)

94 Vgl. Caroline Goesser: *Picturing the New Negro. Harlem Renaissance Print Culture and Modern Black Identity*, Lawrence, Kans. 2006, S. 30; George Hutchinson: *The Harlem Renaissance in Black and White*, Cambridge/London 1995, S. 399.



Abb. 2: Aaron Douglas: *Invincible Music: The Spirit of Africa*, 1926

Vor dem Hintergrund der Ägyptenbezüge in Lockes Anthologie liest sich auch *The Legacy of the Ancestral Arts* – derjenige von Lockes ›Afrika-Essays‹, den er für die Anthologie auswählte – nicht rein im Sinne eines »rigid ancestralism«. Denn obwohl Locke sich hier wie auch an anderer Stelle immer wieder eines der Biologie entstammenden Vokabulars bedient und etwa von »blood descendants«, »direct cultural kinship« und »racial idiom« spricht,⁹⁵ erfolgt seine Forderung nach kultureller Wiederaneignung der »ancestral arts« im Rahmen einer weitgehend nichtessentialistischen, fluid gedachten Konzeption von *race*. Das zeigt sich erstens darin, dass Locke die in diesem Essay im Mittelpunkt stehenden vorwiegend westafrikanischen Skulpturen und Plastiken mit Attributen belegt, die gängigen Afrikastereotypen (zumindest teilweise) widersprechen. Der »spirit of African expression«, der in den Skulpturen zum Ausdruck komme, sei »disciplined, sophisticated, laconic and fatalistic«; es sei eine »highly stylized art«, gekennzeichnet von »almost limitless wealth of decorative and

95 Locke: »The Legacy« (Anm. 59), S. 256, 262.

purely symbolic material«.96 Zweitens verweist er auch in diesem Beitrag explizit auf die soziale und kulturelle Konstruiertheit von *race*, etwa wenn er das Stereotyp des »primitiven« Afroamerikaners mit dem »working of environmental forces rather than the outcropping of a race psychology« erklärt.97 Drittens schließlich ist die Wiederaneignung der Werte, Motive und Techniken afrikanischer Kunst, zu der Locke hier afroamerikanische Künstler:innen aufruft, als Projekt gedacht, das seinem Charakter nach »interracial«98 ist und Schwarze und weiße Beteiligte umfasst. Für die »Schwarze Renaissance«, die Locke vor Augen hat, sieht er weiße europäische Künstler:innen des Modernismus und Expressionismus sogar als Vorreiter:innen, als »inspiration and guide-posts of a younger school of American Negro artists«.99 Diesen allerdings komme innerhalb dieses Projekts besondere Bedeutung zu: »African sculpture has been for contemporary European painting and sculpture just such a mine of fresh *motifs* [...], and surely, once known and appreciated, this art can scarcely have less influence upon the blood descendants, bound to it by a sense of direct cultural kinship, than upon those who inherit by tradition only [...]«.100

Die biologistische Linie seiner Argumentation versteht Locke allem Anschein nach also nicht als Gegensatz zu der fluiden, den performativen und konstruktiven Charakter von *race* und Nation herausstellenden Perspektive, die er schon in frühen, u. a. von Franz Boas und Georg Simmel beeinflussten Aufsätzen und Vorlesungen vertreten hatte.101 Vielmehr stehen diese beiden üblicherweise als unversöhnbar betrachteten Sichtweisen bei ihm gewissermaßen nebeneinander102 und werden – wohl auch aus strategischen Erwähnungen103 – in seinen Texten jeweils unterschiedlich stark betont. Hinsichtlich des Motivs der Renaissance und deren Dynamik der Wiederaneignung einer verlorenen Vergangenheit lässt sich daher sagen, dass die »bloodlines« ebenso wie die im Kontext von Kolonialismus und Rassismus geteilten Marginalisie-

96 Ebd., S. 254, 256, 267.

97 Ebd., S. 255.

98 Zur »Interraciality« der Harlem Renaissance vgl. Hutchinsons umfassende Studie, die – wie sich schon durch den Titel andeutet – dieses Thema in den Vordergrund stellt: Hutchinson: *The Harlem Renaissance in Black and White* (Anm. 94).

99 Locke: »The Legacy« (Anm. 59), S. 264.

100 Ebd., S. 256.

101 Vgl. Alain Locke: »Race Contacts and Inter-Racial Relations. A Study in the Theory and Practice of Race«, in: ders.: *The Works of Alain Locke* (Anm. 46), S. 253–261; ders.: »The Concept of Race as Applied to Social Culture«, in: ebd., S. 269–277; Stewart: *The New Negro* (Anm. 10), S. 213–218, 265–269.

102 In diesem Sinne stellt auch Robert Johnson über die Renaissance des frühen 20. Jahrhunderts fest, dass sich in ihnen eine charakteristische Spannung »between the ideas of descent and consent that went into their making« zeige: »For, on the one hand, the idea of renaissance always presumed that an already present but dormant group consciousness was waiting to be reborn, while, on the other, renaissance in these years frequently suggested that *new* nations and races could actually be called into being.« (Robert Johnson: »Irish, Mexican, and »Negro« Renaissances«, in: Zhou/Schildgen/Gilman [Hg.]: *Other Renaissances* [Anm. 2], S. 173–205, hier S. 179)

103 Vgl. Geneviève Fabre/Michel Feith: »Temples for Tomorrow: Introductory Essay«, in: dies. (Hg.): *Temples for Tomorrow* (Anm. 68), S. 1–29, hier S. 6f.

nungserfahrungen als verstärkendes Argument dienen, um afroamerikanische Künstler:innen dazu anzuregen, sich in einem bewussten, schöpferisch-performativen Akt afrikanischer Kunst zuzuwenden und sich diese künstlerisch anzueignen. Wenn es gelinge, Kunst aus afrikanischen Ländern zu einer »profound and galvanizing influence« zu machen,¹⁰⁴ könnten afroamerikanische Künstler:innen ihre anvisierte Vorreiterrolle innerhalb einer prinzipiell offenen, inklusiven Bewegung einnehmen, deren Ziel nach Locke wesentlich darin besteht, »[to] infuse black subject matter and style into American culture, just as the earlier Renaissance diffused classical Greek culture throughout Europe«.¹⁰⁵

VI. Schluss

Wie der letzte Punkt zeigt, kommen in Lockes Aneignung des Renaissancebegriffs unterschiedliche Anliegen und ambivalente Denkmuster zum Tragen. Die Vieldeutigkeit des Begriffs, die durch die doppelte Verbindung zur europäischen wie zu den zeitgenössischen »revivalistischen« Renaissance noch gesteigert ist, ermöglicht es Locke, darin verschiedene Ziele und Dominanten – allen voran die Umdeutung vorherrschender rassistischer Stereotype, die Bildung einer »race consciousness«, die Proklamation künstlerischer Autonomie und das Einspeisen »Schwarzer« Themen und Motive in die westliche Kultur der Moderne – nebeneinander zu versammeln und zu verbinden. Der damit geprägte Renaissancebegriff ist von komplexer und mehr als nur rhetorischer Natur: Wie ich gezeigt habe, sind es tatsächlich eine ganze Reihe konkreter Motive der europäischen Renaissance und insbesondere ihres von Burckhardt und anderen formulierten »Mythos«, die sich – mal in überraschend buchstäblicher, mal in eher »freier« Form – in Lockes Konzeption der Harlem Renaissance wiederfinden.

Eine Folge aus dieser Komplexität und Vielheit von Renaissancemotiven ist, dass es Interpret:innen dadurch leicht gemacht wird, ihre jeweils eigene Version der Harlem Renaissance anhand von Quellenmaterial als die »richtige« darzustellen. So ist es möglich, Locke entweder als Vorreiter eines nichtessentialistischen *race*-Konzepts zu beschreiben oder seinen Aufsatz über westafrikanische Kunst im Sinne eines simplistischen »reclaim your roots« approach¹⁰⁶ zu interpretieren. In anderen Worten: Lockes epochenbildender Akt der Aneignung der europäischen Renaissance lässt sich seinerseits für vielfältige Akte der kulturellen und geistigen Aneignung nutzen. Das zeigt sich zum einen in den wissenschaftlichen Diskussionen innerhalb der African American Studies, in denen sich mit der Wahl der Bezeichnung (»Harlem Renaissance« oder »New Negro Renaissance«) stets auch die Angabe der zentralen Ziele und der Dauer sowie die Bewertung des Erfolgs der Bewegung änderten, und zum anderen an der

104 Locke: »The Legacy« (Anm. 59), S. 256, 262.

105 Mitchell: »Black Renaissance« (Anm. 17), S. 645.

106 Mercer: *Alain Locke and the Visual Arts* (Anm. 69), S. 4.

Häufigkeit, mit der afrodiasporische Intellektuelle sich auf die Harlem Renaissance bezogen haben. So weist Houston Baker darauf hin, dass das Black Arts Movement der 1960er und 1970er Jahre sich als »Renaissance II« bezeichnet habe, und nimmt diesen Zusammenhang als Beleg für die These eines »renaissancism« als Kennzeichen der modernen afroamerikanischen Geistesgeschichte.¹⁰⁷ Ist also die Harlem Renaissance, vielleicht gerade wegen der Unabgeschlossenheit und anhaltenden Aktualität ihrer größten Anliegen, in ständiger Erwartung ihres baldigen Wiedergeborenwerdens? Die jüngste »Wiedergeburt« Alain Lockes als Hauptfigur einer filmischen Installation und eines Spielfilms des afrobritischen Künstlers Isaac Julien könnte zumindest darauf hindeuten. Die Installation von 2022 und der Film von 2025, die Locke im Disput mit Albert C. Barnes zeigen und um Fragen der Aneignung afrikanischer Kunst kreisen, tragen beide den treffenden Titel *Once again ... (Statues Never Die)*.¹⁰⁸

Bildnachweis

Abb. 1: Winold Reiss: *The Brown Madonna*, 1925, Schomburg Center for Research in Black Culture, Manuscripts, Archives and Rare Books Division, The New York Public Library: The New York Public Library Digital Collections, <https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-958e-a3d9-e040-e00a18064a99> (aufgerufen am 08.12.2023)

Abb. 2: Aaron Douglas: *Invincible Music: The Spirit of Africa*, 1926, Schomburg Center for Research in Black Culture, Jean Blackwell Hutson Research and Reference Division, The New York Public Library: The New York Public Library Digital Collections, <https://digitalcollections.nypl.org/items/bc3fif51-233c-7b2e-e040-e00a18060ba1> (aufgerufen am 08.12.2023)

¹⁰⁷ Vgl. Houston A. Baker, Jr.: »Modernism and the Harlem Renaissance«, in: *American Quarterly* 39.1 (1987), S. 84–97, hier S. 96.

¹⁰⁸ Vgl. die Website des Künstlers Isaac Julien und den Trailer zum Film: <https://www.isaac-julien.com/projects/40/>; Website der Berlinale 2025: *Once Again ... (Statues Never Die)*, <https://www.berlinale.de/de/2025/programm/202517982.html> (aufgerufen am 29.08.2025).

III.

Technologien, Energien, Information

Einleitung

BARBARA PICTH

Zukunft offen zu denken, ist ein vergleichsweise junges Phänomen. Ob man dieses Denken mit Koselleck erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts oder schon um 1700 beginnen lässt:¹ der davor liegende Zeitraum, in dem Zukunft als nicht verfügbar und gerade daher als vorhersehbar galt, war lang. Die offen gedachte Zukunft der ›Moderne‹ scheint sich angesichts irreversibler, vom Menschen ausgelöster Prozesse wie der Freisetzung radioaktiver Stoffe mit Halbwertszeiten von über 24.000 Jahren oder dem Klimawandel und seinen Folgen wieder zu schließen. Schadensbegrenzung zu betreiben heißt, in die Semantik von Geschichtszeit übersetzt, Zukunft aufhalten zu wollen. Selbst wenn wir es genau umgekehrt deuten und im Sinne des als Erdzeitalter vorgeschlagenen ›Anthropozän‹ davon ausgehen, dass wir erst jetzt und nun endgültig Epoche gemacht haben, fliegt der Engel der Geschichte rückwärts. Die Epochensetzung ist in der Rückschau erst möglich und das Grauen des Engels erfasst uns, wenn es schon zu spät ist.

Ähnlich wie zu Zeiten, als zyklische oder heilsgeschichtliche Geschichtsverständnisse vorherrschten, entbindet auch heute eine uns mit Angst erfüllende Zukunft, die wir zu kennen meinen, uns nicht von der Alltagsbewältigung. Auch auf die ›kurzen Zeiträume‹ eigenen und kollektiven Handelns wirken Epochenkonzeptionen ein. Was aber handeln wir uns ein, wenn wir nicht mehr davon ausgehen, Subjekt der Geschichte zu sein? Die Folgen einer Epochensetzung ›geschlossene Zukunft‹ abzuwägen, ist das eine, worauf es jetzt ankommt. Zu fragen, ob wir unser bisheriges Verständnis des großen Epochenkonstrukts ›Moderne‹ angesichts einer ›sich verschließenden Zukunft‹ neu justieren müssen, das andere. Was hat dazu geführt, dass der Zaubelerhrling seiner Besen nicht mehr Herr wird? Welche Entwicklungen und Einschnitte haben wir übersehen, als wir noch dachten, ›modern‹ zu sein, während sich schon längst ein Zeitalter vorbereitet hat, das uns auf die Plätze verweist? Und in welchem Sinne tut es dies: Wird uns zerstören, was wir losgetreten? Oder ist das Anthropozän schon wieder vorüber und im kommenden Zeitalter der Cyborgs, dem Novozän James Lovelocks, naht Rettung in Gestalt des besonders agilen Zaubelerhrlingsbesens ›Künstliche Intelligenz‹? Und wenn ja, wer wird gerettet? Der Planet? Die Spezies Mensch jedoch nicht?

PETER WAGNER hält eine Reinterpretation der Moderne für notwendig, um zu verstehen, was uns an den Punkt geführt hat, an dem wir heute stehen. Er schlägt vor, sich auf Ernest Gellners Formel von Pflug, Schwert und Buch als den drei Dimensio-

1 Daniel Fulda: »Wann begann die ›offene Zukunft‹? Ein Versuch, die Koselleck'sche Fixierung auf die ›Sattelzeit‹ zu lösen«, in: Wolfgang Breul/Jan Carsten Schnurr (Hg.): *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, Göttingen 2013, S. 141-172.

nen sozialen Lebens zu besinnen. Beginnen Gesellschaften, auf mindestens eine dieser Dimensionen neue Antworten zu geben, kann das ein Anzeichen für einen Epochenwandel sein, mindestens aber liegt dann eine der Transformationen vor, deren wiederholtes Vorkommen Wagner als Kennzeichen der von uns als Moderne betitelten Epoche ansieht. Pflug, Schwert und Buch übersetzt er dabei als die Befriedigung materieller Bedürfnisse, die Setzung von Regeln für das Zusammenleben und die Bestimmung des Wissens, an denen Handeln sich ausrichten kann. Den Pflug nimmt er in den Blick, wenn er sich für Durchbrüche in den Ressourcennutzungen interessiert. Ein erster solcher Durchbruch sei mit dem Abbau von Kohle erzielt worden, ein zweiter durch die Förderung von Erdöl und Erdgas, und eine dritte Grenze sei durchbrochen worden, als die Anreicherung der Erdatmosphäre mit Kohlendioxid ihren Lauf nahm. Anders als vielleicht zu erwarten wäre, sieht Wagner diese neuen Wege, materielle Bedürfnisse zu befriedigen, nicht als Ursachen für gewandelte gesellschaftliche Selbstverständnisse an. Sondern er plädiert dafür, sie als Reaktionen auf Krisen der jeweils vorherrschenden gesellschaftlichen Selbstverständnisse zu betrachten. Die ›Wachstumskrise‹ des kommerziellen Republikanismus in Großbritannien und den Niederlanden im ausgehenden 18. Jahrhundert habe zum ersten Frontier-Durchbruch geführt, die ›Stagnation‹ der liberal-imperialen Gesellschaften am Ende des 19. Jahrhunderts zum zweiten und die Legitimations- und Regierbarkeitskrise der 1970er Jahre zum dritten. Denkt man mit Wagner solche Durchbrüche eher als Folgen denn als Ursprünge soziopolitischen Wandels, stellt sich die Frage, auf welche Krise die Gesellschaften der Gegenwart reagieren, wenn sie nun die digitale Transformation forcieren.

›Epoche‹ ist auch ein Begriff aus der Programmieretechnik. Wie BETTINA SCHLÜTER in ihrem Beitrag erläutert, wird damit der vollständige Durchlauf durch einen Algorithmus bzw. durch die Ebenen eines künstlichen neuronalen Netzes bezeichnet, in dem Informationen unterschiedlicher Qualität gewichtet, aggregiert und zu einem Ergebnis synthetisiert werden. Die Basis dieses Vorgangs bildet das Training von Algorithmen an möglichst großen Datenbeständen, wie sie nicht zuletzt in den sozialen Netzwerken seit den 2000er Jahren zur Verfügung stehen (2010 meldete Facebook 400 Millionen Benutzerinnen und Benutzer). Wie Schlüter zeigt, ist diese Entwicklungsstufe aber schon wieder überschritten. Es wird nicht mehr mit Datenbeständen und mit Routinen menschlichen Ursprungs trainiert, sondern nun ist Deep Learning das Ziel. Ein Metacode soll die Programme befähigen, so zu lernen, wie es das menschliche Gehirn tut: indem sie prozessual ein Modell ihrer Umwelt entwickeln. Dieser Entwicklungsschritt hat nun wahrlich epochale Qualität und zog prompt neue Epocheneinteilungen nach sich, wie Schlüter darlegt: Ray Kurzweil, Director of Engineering bei Google LLC, sieht die Epoche der Verschmelzung zwischen menschlich und technologisch generiertem Wissen angebrochen und stellt rückwirkend die erdgeschichtlichen und historischen Zeitalter unter das Paradigma der Information, wobei die jüngste, fünfte Epoche, wie sie nun angebrochen sei, die Qualität einer ›Singularität‹ habe. Lovelock nennt diese neue Qualität Novozän. Was er rückblickend zur epochenentscheidenden Kategorie erklärt, ist aber nicht ›Information‹, sondern

›Energie‹. Da beider Nachdenken über Epochen an selbstregulierenden Systemen orientiert ist, die Modellen der Physik, Chemie und Biologie entlehnt sind, treten Kipppunkte in Konkurrenz zu jenen linearen Zeitvorstellungen und dem Denken in Prozessen, die für die Modellierung historischer Epochen maßgeblich waren (und immer noch sind?).

Für einen technologiegeleiteten Blick auf Epochenfragen mögen die aus den Klimamodellen mittlerweile vertrauten Kipppunkte eine, aber nicht die einzige Metapher sein, um den Beginn neuer Qualitäten zu bezeichnen. LARS KOCH befasst sich in seinem Beitrag mit Blick auf den Reaktorunfall von Tschernobyl mit der Wahrnehmung dieses Ereignisses als einer epochalen Disruption. Anders als die Vorstellung von einem Bruch mit allem Dagewesenen zunächst nahelegt, ist dem Begriff der Disruption nach Koch die Epochenreflexion bereits eingeschrieben. Denn der Moment der Feststellung einer Disruption beinhalte die Reflexion darüber, welche epistemischen, normativen, technischen und ästhetischen Bedingungen das bisherige gesellschaftliche Selbst- und Weltverhältnis konstituierten. Anders gesagt: ohne zu reflektieren, was gerade zu Ende gegangen sei, konnte aus zeitgenössischer Sicht das Ereignis Tschernobyl nicht auf die sozialen, politischen, kulturellen und normativen Effekte hin befragt werden, die es nach sich ziehen würde. Disruptionen, so Koch, entziehen sich dabei einer adäquaten kulturellen Adressierung in Echtzeit. Sie seien im gesellschaftlichen Vorstellungshaushalt nur präsent in den zeitlichen Modi von Vergangenheit und Zukunft.

Wie in diesem Sinn Tschernobyl als Disruption gedacht wurde, zeigt Koch beispielhaft an der dokumentarischen Textkollage *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft* der belarussischen Schriftstellerin Swetlana Alexijewitsch, an den literarischen und filmischen Arbeiten Alexander Kluges über Tschernobyl und anhand des Buches *Radikale neue Aufklärung* der spanischen Philosophin Marina Garcés. Sichtbar wird in allen drei Fällen, dass eine finale symbolische Aneignung des atomaren GAUs nicht möglich ist. Gerade diese Unverfügbarkeit war nach Koch die Voraussetzung für die Wahrnehmung Tschernobyls als grellem Zeichen einer neuen Epoche, die nicht länger von der Vorstellung einer ›offenen Zukunft‹ bestimmt war, sondern nun unter dem Vorzeichen der Angst stand.

Frontier-Erfahrungen

Fragen an das Verständnis der Moderne als Epoche

PETER WAGNER

Ist es sinnvoll, ›Moderne‹ als eine (welt-)geschichtliche Epoche zu verstehen? Und wenn ja, hat diese Epoche nur einen Anfang und eine Entwicklung (und vielleicht ein Ende) oder lassen sich Umbrüche erkennen, die die definierenden Merkmale der Moderne intakt lassen, aber diese unterschiedlich akzentuieren? Nachfolgend wird die erste Frage affirmativ beantwortet, aber zugleich argumentiert werden, dass Annahmen über Kohärenz der sozialen Form und Linearität der Entwicklung es erschwert haben, Transformationen der Moderne und deren Dynamik angemessen zu verstehen.¹

1. Die Moderne als Epoche – die hergebrachte Auffassung

Der Begriff ›Moderne‹ wird in vielfältiger Weise verwendet und gilt daher oft als notorisch unterbestimmt, wenn nicht sogar als unbestimmbar. Engt man die Suche auf die in langfristiger Perspektive operierenden Geschichts- und Sozialwissenschaften ein, findet man dennoch ein recht einhelliges Denken in Epochen und epochalen Transformationen, das den weltgeschichtlichen Zeitraum von etwa 1500 bis in die Gegenwart abdeckt, wobei die Jahrzehnte um 1800 entweder eine Transformation innerhalb der Moderne – von der ›Frühen Neuzeit‹ zur ›Neuzeit‹ – oder aber erst den Beginn der Moderne markieren und das ausgehende 20. Jahrhundert manchmal als Ende der Moderne bezeichnet wird. In der historischen Soziologie, der soziologischen Theorie und auch in der Gesellschaftsgeschichte wird spezifischer der Anbruch der Moderne in den Jahrzehnten um 1800 als Folge eines dreifachen Umbruchs im gesellschaftlichen Zusammenleben angesehen: eines kulturell-intellektuellen Umbruchs in Verbindung von wissenschaftlicher Revolution und Aufklärung, eines politischen Umbruchs, am deutlichsten markiert durch die Französische Revolution, und eines wirtschaftlichen Umbruchs durch die industrielle Revolution. Die sich insgesamt über längere Zeiträume erstreckenden Umbrüche sind, so das Rahmenargument, aufeinander bezogen, was in unterschiedlicher Weise thematisiert wird, und bringen in ihrer Gesamtheit die moderne Gesellschaft ebenso wie den Begriff von einem Epochenbruch hervor. Untermauert wird diese Auffassung von den unterschiedlich akzentuierten, aber konvergierenden Untersuchungen der politischen und sozialen

1 Ich bedanke mich bei Barbara Picht und Henning Trüper für ausführliche kritische Kommentare.

Sprache, initiiert durch Michel Foucault, Reinhart Koselleck und Quentin Skinner.² Gesellschaftstheoretisch wurden die Umbrüche als aufeinander aufbauende Schritte zu einer funktional differenzierten Gesellschaft aufgefasst, die eine neue Dynamik sozialer Entwicklung entfaltete.³ Zwar setzte diese Entwicklung in Westeuropa ein, aber aus dieser Perspektive wurde angenommen, dass sie sich weltweit in sozialem Wandel, der als ›Modernisierung‹ bezeichnet wurde, verbreiten würde. Eine parallel sich herausbildende kritische Theorie der Moderne konzentrierte sich darauf, neue Widersprüche und Konfliktlinien aufzuzeigen, wich aber in der Datierung der Umbruchmomente zunächst kaum von der eher affirmativen Deutung ab. Erst mit dem ausgehenden 20. Jahrhundert – und weitgehend als Reaktion auf die Modernisierungstheorien funktionaler Differenzierung – verschob sich in der kritischen Theorie in zwei Schritten die Datierung des großen Umbruchs auf die Periode um 1500 – zunächst unter Verweis auf die Herausbildung einer kapitalistischen Weltökonomie durch die globale Ausdehnung maritimen Handels und daran anschließend unter Betonung des Ressourcentransfers aus dominierten außereuropäischen Regionen nach Westeuropa.⁴ Sowohl die affirmative als auch die kritische Theorie arbeiteten mit Logiken der historischen Entwicklung – Normativität und Funktionalität bzw. Widersprüche und Konflikte –, die sich auf institutionelle Arrangements gründeten – funktionale Differenzierung bzw. Spaltung in soziale Klassen. Beide Theorien hatten ihren Ursprung im 19. Jahrhundert in Versuchen, die erfahrbare rapide Transformation westeuropäischer Gesellschaften zu erfassen, aber beide hatten auch erhebliche Schwierigkeiten, Ereignisse des 20. Jahrhunderts unter ihre Begriffe zu bringen. Die erste Hälfte jenes Jahrhunderts mit zwei Weltkriegen und Totalitarismen, die ihren Ausgang in Europa hatten, warf schon bei oberflächlicher Betrachtung Zweifel daran auf, dass sich diese Gesellschaften seit etwa 1800 auf einen linearen Pfad funktionaler Differenzierung und stetiger Evolution zu höheren normativen Errungenschaften begeben hatten. Andererseits ist auch fraglich, ob diese Gesellschaften vorwiegend unter dem Blickwinkel einer kapitalistischen Verwertungslogik analysiert werden können, hatten doch bereits seit dem frühen 20. Jahrhundert marxistische wie nichtmarxistische Beobachter:innen – etwa Vladimir I. Lenin, Rosa Luxemburg, Joseph A. Schumpeter, John Maynard Keynes – Umbrüche beobachtet, die sich nicht unter eine solche Logik subsumieren ließen. Nach der Mitte des Jahrhunderts wurden deren Denkweisen dennoch wiederbelebt und formalisiert. Gegen Ende des Jahrhunderts aber schwand die Überzeugungskraft der Theorien so sehr, dass grundlegendere Zweifel darüber aufkamen, ob Moderne (oder Kapitalismus) überhaupt sinnvoll als Epoche

2 Vgl. Peter Wagner: »As Intellectual History Meets Historical Sociology. Historical Sociology after the Linguistic Turn«, in: Gerard Delanty/Engin Isin (Hg.): *Handbook of Historical Sociology*, London 2003, S. 168–179.

3 Vgl. Talcott Parsons: *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs 1971.

4 Vgl. Immanuel Wallerstein: *The Modern World-System*, Bde. 1–3, New York/San Diego 1974–1989; Jason W. Moore: »The Modern World-System« as environmental history? Ecology and the rise of capitalism«, in: *Theory and Society* 32 (2003), S. 307–377.

verstanden werden können. Dennoch zeigten sich beide Denkweisen trotz aller Einwände als resistent.⁵

II. Epochen und Epochenbrüche bestimmen

Von Epoche zu sprechen, signalisiert, dass man eine raumzeitlich ausgedehnte, aber bestimmbare Vielzahl historischer Situationen als in bedeutsamer Weise gleichartig oder ähnlich auffasst.⁶ Diese Annahme leugnet aber die Einzigartigkeit historischen Geschehens. Sie steht im Widerspruch zu der forschersichen – oder auch schlicht: menschlichen – Erfahrung, dass bei näherem Hinsehen zwei Situationen nie völlig gleich sind, dass sich immer Unterschiede aufzeigen lassen, die sich einer Aggregation auf Epochencharakteristika oder Epochenwandel verweigern. Eine fruchtbare Bestimmung von Epochen darf sich dieser Einsicht nicht entziehen. Dem wäre entgegenzuhalten, dass – wohlverstanden – ein Begriff nicht Gleichartigkeit postuliert, sondern dass die Arbeit des Begriffs gerade darin besteht, unterschiedliche Situationen in Beziehung zueinander zu setzen. Es ist wenig plausibel, diesem Anliegen eine Grenze zu setzen, also etwa raumzeitlich ausgedehnte soziale Phänomene für zu komplex und vielfältig zu halten, um sie unter einen Begriff zu bringen. Anerkannt werden muss jedoch, dass die Schwierigkeit, der Aufgabe gerecht zu werden, mit der Vielzahl und Vielfalt der Situationen zunimmt, die ein Begriff umfassen soll. Ein Begriff von Epoche wird umstritten bleiben, weil er den Anspruch erhebt, eine große Zahl raumzeitlich weit verstreuter Situationen unter sich zu vereinen.

Damit verschiebt sich die Frage von der Möglichkeit auf die der Evidenz und der Kriterien, nach denen Epochen bestimmt und unterschieden werden. Der Einfachheit halber sollen hier bezüglich der Evidenz nur zwei Zugangsweisen unterschieden werden. Zum einen kann man Veränderungen im gesellschaftlichen Selbstverständnis, das in Zeitdokumenten ablesbar ist, zum Kriterium erheben. Ein Beispiel, das für die weiteren Ausführungen von Belang ist, ist etwa Friedrich Engels' Bericht über die »Lage der arbeitenden Klasse in England«,⁷ die als Anzeichen für die eher später so genannte industrielle Revolution angesehen werden kann.⁸ Aber es stellt sich natürlich die Frage nach der Repräsentativität der Sprechenden, ihrer Beobachtungen und der

5 Vgl. Wolfgang Knöbl: »Theories That Won't Pass Away: The Never-ending Story of Modernization Theory«, in: Delanty/Engin (Hg.): *Historical Sociology* (Anm. 2), S. 96-107. Prinzipiell kritisch gegenüber umfassenden Theorien sozialen Wandels zu jener Zeit Raymond Boudon: *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris 1984; Peter Wagner: »Über den Westen wenig Neues. Soziologische Theorien des sozialen Wandels und der Moderne«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 6 (1996), S. 161-184.

6 »Epoche« wird meist als zeitliche Kategorie verstanden, wobei der räumliche Bezug vorausgesetzt wird. Genau genommen aber bezeichnet etwa »Wilhelminische Epoche« nicht die Jahre zwischen 1890 und dem Ersten Weltkrieg überhaupt, sondern diese Jahre im Deutschen Reich.

7 Friedrich Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig 1845. Engels selbst betonte im Untertitel, dass sein Text auf »eigner Anschauung und authentischen Quellen« beruht.

8 Vgl. E. A. Wrigley: *Energy and the English Industrial Revolution*, Cambridge 2010, S. 48.

Informationen, die sie sammeln. In manchen ländlichen Räumen Englands war zu Engels' Zeit wenig von jenem Umbruch zu spüren, so dass die Behauptung eines Epochenbruchs zusätzlich eine evolutionäre Annahme treffen musste, die Engels und Karl Marx anschließend auf den Begriff zu bringen versuchten.

Zum anderen können aber auch Veränderungen, die sich der zeitgenössischen Kenntnis entziehen und sich dementsprechend auch nicht im Selbstverständnis ausdrücken, einen Epochenwandel nahelegen. So mag man etwa fragen, ob wir ohne die Arbeit der Klimawissenschaftler:innen in den letzten vier Jahrzehnten und ihrer Zusammenführung in den Debatten des Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) vom Klimawandel als einem möglichen Epochenbruch in der Moderne sprechen könnten, wie es heute manchmal geschieht (und worauf ich am Ende zurückkommen werde). Oder um zu einem weiteren historischen Beispiel zu greifen, das für die folgende Argumentation bedeutsam ist: In der Wirtschaftsgeschichte gibt es eine Debatte über die Rolle des Ressourcentransfers aus den Kolonien im 17. und 18. Jahrhundert für den »Take-off« Westeuropas und die entstehende »Große Divergenz« zwischen Europa und allen anderen Weltregionen.⁹ Forscher:innen, die mit nachträglich kalkulierten quantitativen Daten arbeiten, verweisen auf den geringen Anteil des Imports aus den Kolonien an der Wirtschaftsleistung, während qualitative Erhebungen zu zeitgenössischen Dokumenten die Ausbreitung des »Luxus« durch Importgüter wahrnehmen.¹⁰

Wenn die Gegenüberstellung von Daten unterschiedlicher Provenienz zu sich scheinbar widersprechenden Befunden führt, muss dies aber weder zur Aufgabe des Vorhabens noch zur Bildung von isolierten Interpretationsschulen führen, sondern kann zum Anlass werden, durch weitere Diskussion über derartige Vorschläge deren Tragfähigkeit zu testen. Zwei allgemeine Bemerkungen können dabei leitend sein: Zum einen ist sozialer Wandel schwer begreifbar, wenn er sich nicht in den Erfahrungen der Zeitgenoss:innen und in deren Interpretationen dieser Erfahrungen niederschlägt. Damit wird nicht bestritten, dass Dinge sich auch unbemerkt ereignen können, wohl aber, dass signifikante Ereignisse auf Dauer von Zeitgenoss:innen unbemerkt bleiben und sich deren Reflexion entziehen können. Letzteres impliziert zum anderen nicht, dass Menschen den sozialen Wandel ihrer Zeit immer zutreffend interpretieren. Neuere Information, einschließlich zunächst nicht vorhandener Daten, aber auch ein Wandel der Perspektive, der selber wiederum durch Zeitablauf provoziert werden kann, kann die Interpretation des Wandels verändern.¹¹

9 Walt W. Rostow: »The Take-Off Into Self-Sustained Growth«, in: *The Economic Journal* 66 (1956), S. 25-48; Kenneth Pomeranz: *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World-Economy*, Princeton 2000.

10 Vgl. bspw. Piet C. Emmer: *The Dutch in the Atlantic Economy, 1580-1880. Trade, Slavery and Emancipation*, Aldershot 1998; Maxine Berg: *Luxury and Pleasure in Eighteenth-Century Britain*, Oxford 2007.

11 Vgl. Peter Wagner: *Moderne als Erfahrung und Interpretation*, Konstanz 2009; ähnlich jetzt Rahel Jaeggi: *Fortschritt und Regression*, Berlin 2023.

Zu den unterschiedlichen Formen von Evidenz kommt die Vielfalt von Kriterien hinzu, mit denen man Epochen bestimmen mag. Zwar gibt es in den Geistes- und Sozialwissenschaften einen weiten, wenngleich oft implizit bleibenden Konsens darüber, dass die wirtschaftlichen, politischen und kulturell-intellektuellen Dimensionen des menschlichen Zusammenlebens zu unterscheiden sind. Dennoch können sowohl zwischen als auch innerhalb dieser Dimensionen epochenmarkierende Akzente sehr unterschiedlich gesetzt werden. Die makrohistorisch interessierten Sozialwissenschaften ebenso wie die Gesellschaftsgeschichte, die die oben kurz beschriebene Standardauffassung von Moderne hervorgebracht haben, arbeiteten mit der Annahme, dass es größere soziale Zusammenhänge gibt, innerhalb derer wirtschaftliche, politische und kulturell-intellektuelle Phänomene sich gemeinsam und mit einer gewissen Kohärenz wandeln. Die sozialwissenschaftliche Kennzeichnung der Moderne als Epoche hat sich in der Tat implizit an diesen Dimensionen orientiert, allerdings dabei den Begriff von Moderne in fragwürdiger Weise verengt, indem angenommen wurde, dass sich modernitätstypische Institutionen herausbilden, die entweder stabile Lösungen verkörpern oder durch Widersprüche eine Dynamik sozialen Wandels erzeugen. In beiden Versionen ist aber diese Annahme im späten 20. Jahrhundert vehement kritisiert worden und aus der Mode gekommen. Dem fiel weithin auch die Auffassung von Moderne als Epoche zum Opfer. Allerdings ist dabei oft die gesamte Fragestellung nach Zusammenhängen von unterschiedlichen sozialen Phänomenen über größere Distanzen und längere Zeiträume mitverabschiedet worden, die erst anschließend von der Globalgeschichte mit moderaterer Begrifflichkeit wiederbelebt wurde. Betrachtet man die unabweisbare Kritik an starken Annahmen über Kohärenz und Logik in der Geschichte zusammen mit der unleugbaren Einsicht, dass es seit einem halben Jahrtausend Momente von globaler Verknüpfung und Verwobenheit in der Menschheitsgeschichte gibt, die nicht außer Acht gelassen werden dürfen, stellt sich die Frage nach Epochenkriterien neu.

Ernest Gellner brachte die drei Dimensionen sozialen Lebens auf die Formel der Objekte Pflug, Schwert und Buch.¹² Aller möglichen Kritik zum Trotz hat diese Metaphorik für die nachfolgenden Überlegungen zwei Vorteile. Zum einen bezieht Gellner sich mit seinen Beispielen implizit auf eine Ära der Menschheitsgeschichte, in der die Verfügbarkeit organischer Ressourcen soziales Leben bestimmte. Zum anderen handelt es sich hier im weitesten Sinne um Werkzeuge, die für die Bewältigung grundlegender Problematiken stehen, denen sich menschliche Gesellschaften zu widmen haben: die Befriedigung materieller Bedürfnisse, die Setzung von Regeln für das Zusammenleben und die Bestimmung des Wissens, an denen Handeln sich ausrichten kann. Daraus mag man schließen, dass eine gesellschaftliche Epoche vorliegt, wenn die Antworten auf diese Problematiken über längere Zeiten und größere Räume konstant bleiben, und umgekehrt, dass es Anzeichen für Epochenwandel gibt, wenn eine Gesellschaft auf zumindest eine dieser Problematiken eine neue Antwort zu geben beginnt. Zudem ergibt sich aus dem zuvor Gesagten, dass neue Antworten sich

12 Vgl. Ernest Gellner: *Plough, Sword, Book. The Structure of Human History*, Chicago 1988.

auf Erfahrungen vergangener Problembewältigung gründen. Diese Erfahrungen kristallisieren sich in einem gesellschaftlichen Selbstverständnis, das die Interpretation von Problemen anleitet und unter Problemdruck selbst Wandel unterliegen kann. Im nächsten Schritt gilt es also, das moderne Selbstverständnis, in dessen Mittelpunkt ein Begriff von Autonomie oder Freiheit steht, historisch zu bestimmen (III.). Daraus wiederum ergibt sich, dass eine ›moderne‹ Gesellschaft die Antworten auf die grundlegenden Problematiken nicht als extern gegeben annehmen kann, sondern sich diese selbst geben muss. Die – wenn man so will – ›frühmodernen‹ Gesellschaften sahen sich mit den Grenzen ihrer organischen Ressourcengrundlage konfrontiert und bildeten eine ressourcenexpansive Haltung zur ökonomischen Problematik aus. Nachfolgend wird gezeigt werden, dass die Transformationen der Moderne über die letzten beiden Jahrhunderte als Sequenz von Durchbrüchen in der Ressourcenextraktion beschrieben werden können – spezifisch als Durchbrüche in den vertikalen *frontiers* der Extraktion fossiler Ressourcen und deren Folgen (IV., V. und VI.) –, die mit Veränderungen des gesellschaftlichen Selbstverständnisses artikuliert sind. In den Mittelpunkt rückt also das Verhältnis von fossilen Ressourcen als Aspekt der materiellen Bedürfnisbefriedigung zu gesellschaftlichen Selbstverständnissen als Aspekt der Wissensproblematik. Dabei ergibt sich eine neue Perspektive auf die modernitätstypische Konfiguration der drei Problematiken zueinander. Der Beitrag schließt mit Überlegungen zum Verhältnis dieser Reinterpretation der Moderne als Epoche zu hergebrachten Auffassungen (VII.) und zur Gegenwart als Epoche im Lichte der zuvor entwickelten Geschichte der Moderne (VIII.).¹³

III. Freiheit und Erwartungshorizont: das entstehende Selbstverständnis der Moderne

Die im Folgenden zu entwickelnde Reinterpretation setzt zunächst begriffsreflektierend an und fragt, inwieweit sich der angenommene Epochenwandel hin zur Moderne auf ein neues gesellschaftliches Selbstverständnis stützte und wie dieses konzipiert werden kann. Bekanntermaßen hat Reinhart Koselleck den Umbruch in der politischen Sprache um 1800 als Loslösung des Erwartungshorizonts vom Erfahrungsraum gekennzeichnet.¹⁴ Damit scheint in der Tat die Vorstellung von Modernität angemessen beschrieben: Die Zukunft wird als offen, im Prinzip gestaltbar durch menschliches Handeln angesehen. Wiewohl in anderen Texten Immanuel Kants stärker ausgearbeitet, ist dies am klarsten ausgedrückt in der Formel vom Ausgang aus der

¹³ Diese Reinterpretation kann hier nur skizziert und nicht vollständig durchgeführt werden. Für eine ausführlichere Darlegung, die auch den Begriff der *frontier* entwickelt und methodologische Probleme im Umgang mit dem Begriff des Selbstverständnisses und mit dem Fokus auf fossile Ressourcen diskutiert; vgl. Peter Wagner: *Carbon Societies. The Social Logic of Fossil Fuels*, Cambridge 2024.

¹⁴ Vgl. Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979.

Unmündigkeit.¹⁵ Wenn alle bisherigen Erfahrungen vom Zustand der Unmündigkeit geprägt waren, dieser aber nun allmählich sein Ende findet, dann können sich die Erwartungen begründeterweise von den Erfahrungen befreien.¹⁶ Somit wird Autonomie oder Freiheit zum konstituierenden Begriff des modernen Selbstverständnisses.¹⁷

In den oben entwickelten Begriffen bedeutet dies, dass Antworten auf die grundlegenden Problematiken nicht länger vorgegeben sind, sondern von menschlichen Gesellschaften selbst entwickelt und bestimmt werden müssen. Hierin liegt das Grundverständnis der Moderne, das möglicherweise eine lange weltgeschichtliche Epoche zusammenhalten kann. Zwei weitere Schlussfolgerungen sind allerdings nicht zwingend. Zum einen befreit das Bekenntnis zur Autonomie mutmaßlich aus Zwängen der Vergangenheit, aber es bedeutet nicht, dass Menschen sich vollständig aus bestehenden Zusammenhängen lösen könnten. Insbesondere bleibt es dabei, dass auf die Problematiken Antworten gefunden werden müssen, die sich als tragfähig erweisen. Das moderne Bekenntnis zur Autonomie steht in einem Spannungsverhältnis zum Streben nach Beherrschbarkeit.¹⁸ Zum anderen ist es ein fataler Irrtum der sozialwissenschaftlichen Theorie – vorfindbar in der politischen, ökonomischen und soziologischen Theoriegeschichte –, anzunehmen, dass sich aus dem Postulat der Autonomie Elemente einer idealen gesellschaftlichen Ordnung begrifflich ableiten ließen – sei es als Theorie der Gerechtigkeit, als Marktgleichgewicht oder als funktionale Differenzierung. Dieser Schritt ersetzt schlicht den geschichtlichen Determinismus durch einen theoretischen. Er war vielleicht im ausgehenden 18. Jahrhundert im Angesicht der neuen philosophischen Situation verständlich, ignoriert aber später die sich akkumulierenden Erfahrungen mit der Moderne.

15 Vgl. Immanuel Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: *Berlinische Monatsschrift* 12 (1784), S. 481–494, verfügbar auf https://www.deutschestextarchiv.de/kant_aufklaerung_1784 (aufgerufen am 04.06.2024); vgl. Michel Foucault: »Qu'est-ce que les Lumières?« (1984), in: ders.: *Dits et écrits*, hg. von François Ewald/Daniel Defert, Bd. 4, Paris 1994, S. 562–578.

16 Die Annahme, dass die Erwartungen sich von den Erfahrungen lösen, stützt sich selbst auf Erfahrungen mit sozialem Wandel im 17. und 18. Jahrhundert, später als »Frühe Neuzeit« bezeichnet. Ich komme darauf zurück.

17 Dabei muss unterschieden werden zwischen einer historisch-soziologischen Analyse von Autonomie als Grundkomponente der imaginären Konstitution der Moderne (vgl. dazu Johann P. Arnason: *The Labyrinth of Modernity*, Lanham 2021) und einer sozialphilosophischen Betrachtung vom Freiheitstreben als treibender Kraft der geschichtlichen Entwicklung; zu Letzterem vgl. aus unterschiedlichen Perspektiven Axel Honneth: *Das Recht der Freiheit*, Berlin 2011; Enrique Dussel: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid 2007; mit empirisch-soziologischer Untermauerung Christian Welzel: *Freedom Rising. Human Empowerment and the Quest for Emancipation*, Cambridge 2013. Zum Verhältnis von Normativität und geschichtlichen Umbrüchen vgl. Peter Wagner: »Ways Out of the Modern Labyrinth: Normative Expectations and Subsequent Social Change«, in: Lubomir Dunaj/Jeremy C. Smith/Kurt C. M. Mertel (Hg.): *Civilization, Modernity, and Critique: Engaging Johann P. Arnason's Macro-Social Theory*, London 2023, S. 63–76.

18 Vgl. Johann P. Arnason: »The imaginary constitution of modernity«, in: *Revue européenne des sciences sociales* 27 (1989), Heft 86, S. 323–337. Die Begrifflichkeit geht auf Cornelius Castoriadis zurück.

Wenn wir der Einfachheit halber angenommen haben, dass Kant mit seiner Formel Erwartungen von Erfahrungen freisetzt, dann fügen wir nun hinzu, dass das Begriffsfeld zu diesem Zeitpunkt bereits wohlbestellt war. Er konnte sich stützen auf die Verbindung von einerseits politischen Theorien des Gesellschaftsvertrags, die sich auf die Annahme des Ausgangs aus dem Naturzustand gründeten und von dem Aufeinandertreffen mit amerikanischen Gesellschaften inspiriert waren, und andererseits der politischen Ökonomie mit ihren »Argumenten für den Kapitalismus vor dessen Triumph«, denen zufolge das Wirken der »unsichtbaren Hand« des Marktes Frieden und Wohlstand hervorbringen würde.¹⁹ Ohne behaupten zu wollen, dass dieses Denken hegemonial war, erkennt man hier eine neue Verknüpfung von politischer und ökonomischer Theorie, die sich als kommerzieller Republikanismus bezeichnen lässt. Die Verbindung von neorepublikanischem oder liberalem politischen Denken und politischer Ökonomie war durchaus »modern« in dem Sinne, dass sie Freiheit in den Mittelpunkt sozialer Organisation stellte (wenngleich diese Freiheit faktisch restriktiv, nämlich oligarchisch und kolonial konzipiert wurde). Sie war auch weithin aufklärerisch-optimistisch und gründete sich auf eine Verbindung von Freiheit und Vernunft; und sie hielt zudem ein friedlicheres Zusammenleben materiell besser gestellter Menschen für möglich. Was man hingegen nicht findet, ist ein Loslösen der Zukunftserwartungen von den Erfahrungen. Der Naturzustand war hypothetisch in der Vergangenheit oder anderenorts angesiedelt und setzte den Rahmen für die Erwartungen für die Zukunft. Die Überlegungen in der politischen Ökonomie wiederum bezogen sich ausdrücklich auf Erfahrungen mit der »kommerziellen Gesellschaft«, die bereits gemacht worden waren, vor allem in den Niederlanden und Großbritannien, den beiden reichsten Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts.

Der wesentliche Grund dafür, dass sich Erwartungen nicht radikal von den Erfahrungen loslösen ließen, war den meisten Theoretikern sehr wohl bewusst. Sie erkannten die weiterhin bestehende Abhängigkeit der Gesellschaftsentwicklung von begrenzten natürlichen Ressourcen. In Gesellschaften auf vornehmlich agrikultureller Grundlage bestand die Grenze zukünftiger Entwicklung in der Verfügbarkeit landwirtschaftlich nutzbaren Landes. Spezialisierung und Arbeitsteilung konnten den »Reichtum der Nationen« mehren, aber nur in diesen gegebenen Grenzen.²⁰ Der andere Weg bestand in der Nutzung von Land außerhalb der Grenzen der eigenen Gesellschaft, wie oben kurz angesprochen, aber auch hier gab es sowohl natürliche Grenzen als auch Grenzen der Rechtfertigung.²¹ Am deutlichsten hat die natürlichen Grenzen sicherlich Thomas Robert Malthus, politischer Ökonom und Zeitgenosse von Kant, in seinem *Essay on the Principle of Population* – in erster Version im Jahre 1798 – thematisiert.²²

19 Vgl. Albert O. Hirschman: *The Passions and the Interests. Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton 1977.

20 Adam Smith: *The Wealth of Nations*, London 1776; vgl. Wrigley: *Energy* (Anm. 8), S. 10–13.

21 Zu Letzterem vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Der geschlossene Handelsstaat*, Tübingen 1800.

22 Thomas Robert Malthus: *An Essay on the Principle of Population*, London 1798.

In dieser Beobachtung findet sich der Ansatzpunkt für ein neues Nachdenken über die Datierung von Epochenbrüchen und insbesondere für den Epochenwandel in – oder hin zu – der Moderne. Wenn die vom beschriebenen Diskurs geprägte Gesellschaft eine ›Moderne‹ war, so entstand sie weit vor 1800 und hatte wenig mit der bekannteren ›modernen Gesellschaft‹ des 19. und 20. Jahrhunderts gemein.

IV. Die erste vertikale *frontier* und die Polarisierung der Gesellschaft

Das Durchbrechen der ersten vertikalen *frontier* der Ressourcennutzung²³ erfolgte später mit der Extraktion von Kohle aus Bergwerken – über den Tagebau hinaus – und deren Nutzung für industrielle Produktion und Transport mittels der Dampfmaschine. Bis dahin hatten sich menschliche Gesellschaften neue Ressourcen durch horizontale Expansion angeeignet, zunächst überwiegend auf dem Landwege und mit dem trilateralen atlantischen Handel seit 1500 durch Erschließung einer neuen maritimen *frontier*. Der Bruch mit dem Übergang zur vertikalen *frontier* ist sichtbar in dem beschleunigten Wachstum der Kohleextraktion ab etwa 1830 ebenso wie in der zeitgenössischen Wahrnehmung, wie einführend kurz erwähnt. Ein markantes Ereignis war die Great Exhibition in London im Jahre 1851 nicht nur, weil sie industrielle Produktion in den Mittelpunkt stellte und britische Vorherrschaft in diesem Bereich signalisierte, sondern auch, weil der Steinkohle ein herausragender Platz in der Ausstellung gewidmet wurde.²⁴

Parallel zur wachsenden Nutzung der Kohle schrumpfte die Bedeutung des kommerziellen Republikanismus als gesellschaftlichem Selbstverständnis. Dies war schon Quentin Skinner bewusst, der in den Schriften des frühen Marx nur noch Überbleibsel dieses Denkens entdeckte.²⁵ Es ist allerdings irreführend, anzunehmen, dass dieser Republikanismus schlicht durch Liberalismus ersetzt wurde, da dabei zwei Aspekte übersehen werden. Zum einen verband das aufkommende Selbstverständnis einen oligarchischen Liberalismus mit einer imperialen Komponente, die nunmehr den Ressourcentransfer aus den Kolonien und durch asymmetrischen Handel ausdrücklich als gesellschaftskonstituierend anerkannte. Zum anderen führte die beharrliche oligarchische Komponente im Kontext sich verschlechternder Arbeits- und Lebensbedingungen im Zuge der Industrialisierung zu einer Polarisierung oder Dichotomisie-

23 Edward Barbier: *Scarcity and Frontiers. How Economies Have Developed Through Natural Resource Exploitation*, Cambridge 2011. In der Wirtschafts- und Umweltgeschichte wird der Begriff der *frontier*, inspiriert durch Frederick Jackson Turners Gebrauch im Jahre 1893 für die Expansion der USA nach Westen, zunehmend gebraucht, nicht zuletzt in der Form von ›commodity frontiers‹. Im Unterschied zum Begriff der ›Grenze‹ – wie in ›Grenzen des Wachstums‹ oder ›planetary boundaries‹ – benennt *frontier* eine Linie, die überschritten werden kann (und sollte). Eine passable Übersetzung ins Deutsche wäre ›Frontlinie‹.

24 Fredrik Albritton Jonsson: »The coal question before Jevons«, in: *The Historical Journal* 63 (2020), S. 107–126.

25 Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998.

rung des Selbstverständnisses.²⁶ Der liberal-imperialen Version der Staats- und Wirtschaftseliten gegenüber bildete die Arbeiterbewegung ein Gesellschaftsverständnis heraus, das die Klassenspaltung betonte und ein neues konsensuelles Verständnis erst nach einer revolutionären Umgestaltung erwartete. Diese Erwartung knüpfte auch an das Prinzip inklusiv-egalitärer politischer Partizipation an, das im Umfeld der Französischen Revolution auf die politische Tagesordnung gekommen, aber von den beherrschenden Eliten zurückgewiesen worden war. Durch das 19. Jahrhundert hindurch blieb die demokratische politische Imagination wach und wurde zu einer Triebkraft sozialpolitischer Veränderung, ohne dass in den meisten Fällen gleiche Rechte der politischen Partizipation erreicht wurden.²⁷

Diese übermäßig kurze Skizze dient hier der vergleichenden Reflexion über den Begriff der Moderne als Epoche und deren Wandel. Die Standardauffassung der Moderne stützt sich ideengeschichtlich auf das gesellschaftliche Selbstverständnis des kommerziellen Republikanismus des 17. und 18. Jahrhunderts und unterstellt, dass dieses die westlichen Gesellschaften im Wesentlichen ungebrochen bis in die Gegenwart begleitet habe. Zutreffend daran ist, dass die Begründung von Gesellschaft aus der Kombination von politischen und wirtschaftlichen Freiheiten relevant geblieben ist. Übersehen aber wird zum einen, dass der Freiheitsbegriff restriktiv angewendet wurde, und zum anderen, dass die materielle Basis dieser Gesellschaften fast ausschließlich aus organischen Ressourcen bestand.²⁸ Dies hat einerseits zur Folge, dass der Übergang zu fossilen Ressourcen nicht als Epochenumbruch wahrgenommen werden kann, und andererseits, dass ebenso die Forderung nach inklusiv-egalitärer Demokratie nur in Kontinuität des Freiheitsgedankens gelesen werden kann.²⁹ Es ist angemessener, die liberal-marktliche Moderne des ausgehenden 18. Jahrhunderts als eine andere Moderne als die demokratisch-industrielle anzusehen, die sich im 19.

26 Neuerlich ist betont worden, dass die Freiheitserwartung der frühen Moderne erst vielversprechend wurde, als sie mit der Erwartung von materiellem Wohlstand, sogar Überfluss, verknüpft wurde; vgl. Pierre Charbonnier: *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris 2020. Diese Interpretation kann sich zwar darauf stützen, dass ein herausragender Vertreter der politischen Ökonomie, Adam Smith, die freie Entfaltung der Marktsubjekte mit einem Zuwachs des »Wohlstands der Nationen« in Verbindung gebracht hatte. Dabei wird aber zum einen übersehen, wie bereits gesagt, dass Smith über Wohlstandszuwachs im Kontext einer Wirtschaft und Gesellschaft reflektierte, die sich überwiegend auf die Nutzung organischer Ressourcen gründete, und zum anderen das Ausbleiben breiten Wohlstands während der frühen Industrialisierung ignoriert.

27 Vgl. Peter Wagner: »Transformations of Democracy. Towards a History of Political Thought and Practice in Long-term Perspective«, in: Johann P. Arnason/Kurt A. Raaflaub/Peter Wagner (Hg.): *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretations*, Oxford 2013, S. 47–68.

28 Der Begriff »organisch« wird hier im Gegensatz zu »paläoorganisch« verwendet, wobei letzterer heute weitgehend durch »fossil« ersetzt wird.

29 Im Unterschied zu zeitgenössischen Diskussionen, in denen die Erweiterung des Wahlrechts als Gefährdung persönlicher Freiheit diskutiert wurde; vgl. Albert O. Hirschman: *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge, Mass. 1991, Kap. 4: »The Jeopardy Thesis«, S. 81–132.

Jahrhundert herauszubilden begann, ihre völlige Ausgestaltung aber erst im »demokratischen Kapitalismus« der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand.

Erst das Verständnis jenes Epochenbruchs innerhalb der Moderne erlaubt es zu erkennen, warum die europäischen Gesellschaften um 1900 hochgradig instabil waren, während deren Eliten sich auf dem Höhepunkt ihrer Macht sahen und sich in Weltausstellungen feierten. In der kritischen Perspektive bestand bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Ahnung vom möglichen »gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen«, die sich mit Beginn des Ersten Weltkriegs als Krieg imperialistischer Konkurrenz zur akuten Alternative von Sozialismus oder Barbarei verdichtete und sich dann auch mit konservativen Visionen vom »Untergang des Abendlandes« zu berühren begann.³⁰ Diese Zweifel verstärkten sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Erfahrung von zwei Weltkriegen und Totalitarismen bei all jenen, die weder im nationalistischen noch im kommunistischen Projekt eine tragfähige und akzeptable gesellschaftliche Entwicklungsperspektive sahen. Es stellt sich also die Frage, wie die Auffassung von einer Epoche der Moderne, die sich vom späten 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart zieht, entstehen konnte und warum an ihr festgehalten wurde.

V. Die zweite vertikale *frontier* und die Bifurkation der Moderne

Den Beginn einer Antwort auf diese Frage liefert das Durchbrechen der zweiten vertikalen *frontier* von Erdöl und Erdgas, aber diese Antwort wurde nicht in Europa entwickelt, sondern in den USA. An dieser Stelle wird der räumliche Aspekt des Epochenbegriffs wichtiger als der zeitliche. Aber wir müssen langsam vorgehen, denn die Ereignisse waren nicht unmittelbar als Elemente der möglichen Lösung eines Problems erkennbar, das sich erst später explizit stellen sollte.

Aus der Perspektive einer historischen Wirtschaftssoziologie hat Burkart Lutz von einer »Stagnation« Europas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gesprochen.³¹ Für Zeitgenossen war diese Stagnation nicht als solche erkennbar, wohl aber die gravierenden konstitutiven Probleme europäischer politischer Ordnung. Schon in den 1930er Jahren diagnostizierte Karl Mannheim den sozialen »Umbau« im Kontext einer rapiden »Fundamentaldemokratisierung«.³² Gegen Ende des Zweiten Weltkriegs analysierte Karl Polanyi den »Aufstieg und Fall« der Marktgesellschaft und die Folgen

30 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: »Manifest der kommunistischen Partei«, in: dies.: *Werke*, Bd. 4, Berlin 1974, S. 459-493; Rosa Luxemburg: *Die Krise der Sozialdemokratie* (1916), in: dies.: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg. von Annelies Laschitzka/Günter Radczun, 6., überarb. Aufl., Berlin 2000, S. 49-164, <https://rosaluxemburgwerke.de/buecher/band-4> (aufgerufen am 04.06.2024); Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1923.

31 Burkart Lutz: *Der kurze Traum immerwährender Prosperität*, Frankfurt a.M. 1984, S. 70 u. ö.

32 Karl Mannheim: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935, S. 21 ff., 52.

der Kommodifizierung für Gesellschaft und Freiheit.³³ Wenige Jahre später fand Hannah Arendt eines der zentralen Elemente für den Aufstieg totalitärer Herrschaft in der Spannung zwischen den Expansionstendenzen des Imperialismus und der notwendig stabilen Rahmung nationalstaatlicher politischer Ordnung.³⁴ Dies waren alles Diagnosen einer Moderne, die Paradoxien oder Dilemmata herausgebildet hatte, die unüberwindbar oder unlösbar erschienen. Es waren Diagnosen einer europäischen Moderne, die sich in eine Sackgasse bewegt hatte.

Joseph A. Schumpeter wurde im Österreichisch-Ungarischen Reich geboren, hatte Ämter in der jungen Republik Österreich übernommen und emigrierte schließlich in die USA. Er konnte aus eigener Erfahrung die Tendenzen zum Sozialismus in Europa nach dem Ersten Weltkrieg mit der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung in den USA vergleichen. Er sah in den USA die Möglichkeit, durch Wirtschaftswachstum und insbesondere durch die Herausbildung einer Konsumgüterproduktion die europäische Stagnation zu überwinden, die er hellseherisch als eine Konstellation beschrieb, in der Armut und Arbeitslosigkeit nicht überwunden werden konnten, ohne die Reproduktion der Wirtschaftsordnung – und das heißt auch: die Privilegien der Eliten – zu gefährden.³⁵

Schumpeter trug in eine Theorie möglicher wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung ein, was Anfang der 1940er Jahre in den USA schon eine Erfahrung war. Henry Fords Einsicht, dass er etwas tun musste, um kontraproduktive Fluktuation der Arbeiterschaft in seinen Fabriken zu vermindern und zudem den Absatz seiner Motorfahrzeuge zu erhöhen, hatte sich spätestens mit Roosevelts Präsidentschaft auch zu einer wirtschaftspolitischen Innovation entwickelt. In Europa hatten zuvor bereits der kommunistische Intellektuelle Antonio Gramsci und der konservative Wirtschaftswissenschaftler Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld die Bedeutung dieser Umorientierung der US-amerikanischen Eliten erkannt und sie als »Fordismus« und »Amerikanismus« bzw. als »weißen Sozialismus« gekennzeichnet.³⁶ In Italien und Deutschland gingen die Wirtschafts- und Politikeliten allerdings weithin andere Wege.

Faschismus, Nationalsozialismus und Stalinismus auf der einen Seite und Fordismus und Keynesianismus auf der anderen Seite markieren eine Bifurkation der Moderne, die in der historischen Soziologie und Sozialgeschichte – im Unterschied zur Politikgeschichte – der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unterbewertet wird. Sozioökonomische Veränderungen seit dem späten 19. Jahrhundert wurden unter der Bezeichnung der zweiten industriellen Revolution zusammengefasst, in der techni-

33 Karl Polanyi: *The Great Transformation*, New York 1944, Teil 2: »Rise and Fall of Market Economy«, S. 34-228.

34 Vgl. Hannah Arendt: *Origins of Totalitarianism*, New York 1951.

35 Vgl. Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York 1942.

36 Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*, hg. und übers. von Quintin Hoare/Geoffrey Nowell Smith, London 1971, Kap. 2.3: »Americanism and Fordism«, S. 277-318; Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld: *Fordismus? Paraphrasen über das Verhältnis von Wirtschaft und technischer Vernunft bei Henry Ford und Frederick W. Taylor*, Jena 1924, S. 37.

sche Innovationen die Elektro- und Chemieindustrie hervorbrachten, welche erst in umfassendem Sinne eine Industriegesellschaft schufen, die von der Straßenbeleuchtung bis hin zu Alltagsprodukten täglich erfahrbar war. Diese und weitere Veränderungen wie der wirtschaftliche Aufstieg der USA und Deutschlands und die Entstehung eines neuen ›organisierten‹ Kapitalismus mit wenigen Großunternehmen und Kartellen ließen sich in eine weiterhin lineare Entwicklungsperspektive der Moderne einfügen, nachdem diese unerschwellig als industrielle Moderne umdefiniert worden war. Der Import des US-amerikanischen Modells in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg, zu dem wir gleich kommen werden, verdeckte die Bifurkation und machte die vorhergehende europäische Entwicklung zu einer zeitweiligen Abweichung von einem Entwicklungspfad der Moderne, dessen normative und funktionale Überlegenheit über andere Formen sozialer Organisation nach dem Zweiten Weltkrieg wieder erwiesen werden sollte.

Zwar war es kein Geheimnis, dass die Chemieindustrie und dann vor allem der Verbrennungsmotor auf der Nutzung von Erdöl basierten, aber dieser materiellen Grundlage wurde in der Interpretation der Moderne meist keine große Bedeutung zugemessen – abgesehen von dem lokalen Umbruch in Texas und um Baku im Russischen Reich (heute Aserbaidschan). Damit wird dann auch vergessen, dass die US-amerikanische Konstellation eine Verkettung von Merkmalen aufwies, die dort – und nur dort, wie Max Weber hätte sagen können – eine welthistorisch einzigartige Entwicklung ermöglichten. Zu diesen Merkmalen gehören vor allem die Abundanz von nutzbarem Land trotz der mutmaßlichen Erreichung der westlichen horizontalen *frontier*;³⁷ die begrenzte Verfügbarkeit von freier Arbeitskraft; und Vorkommen von Erdöl, deren Nutzung als Durchbrechen der zweiten vertikalen *frontier* – nach der Kohle – beschrieben werden kann. Nachdem die vielfältige Nutzbarkeit von Erdöl erkannt worden war, engagierten sich die USA in Konkurrenz mit den regional etablierten Kolonialmächten Großbritannien und Frankreich im Mittleren Osten, um sich weitere Vorkommen aneignen zu können – wobei Woodrow Wilsons Befürwortung des Prinzips der Selbstbestimmung durchaus nützlich war.³⁸ Die nicht nur regionale, sondern welthistorische Bedeutung des Durchbrechens der zweiten vertikalen *frontier* sollte erst nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich werden.³⁹

37 Vgl. Frederick Jackson Turner: *The Significance of the Frontier in American History* (1893), Mansfield Centre 2014.

38 Vgl. Timothy Mitchell: *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, London 2011.

39 Die weltregional vergleichende Betrachtung müsste durch das 20. Jahrhundert hindurch fortgeführt werden, wobei zunächst die Entstehung eines ›globalen Energiegrabens‹ als Hintergrund der Nord-Süd-Spaltung und in der jüngeren Vergangenheit die ›große Beschleunigung Asiens‹ diskutiert werden müssten. Aus Platzgründen kann dies hier nicht geschehen. Zum ›globalen Energiegraben‹ vgl. Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, München 2009, S. 936; zu Asien vgl. Peter Wagner: »The triple problem displacement: Climate change and the politics of the Great Acceleration«, in: *European Journal of Social Theory* 26.1 (2023), S. 24-47.

VI. Die dritte vertikale *frontier* und die »große Beschleunigung«

Die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg wurden in Westdeutschland und Italien als ›Wirtschaftswunder‹, für Frankreich im Nachhinein als »die dreißig glorreichen Jahre« und generell für den Westen als »das goldene Zeitalter des Kapitalismus« bezeichnet.⁴⁰ Dies war der Moment, in dem ›Moderne‹ diskursiv als Epoche konstituiert wurde, die im ausgehenden 18. Jahrhundert begonnen hatte und nicht nur weiterhin anhielt, sondern erst jetzt ihr volles normatives und funktionales Potential entfaltete und dabei war, sich in Prozessen der ›Modernisierung‹ über den ganzen Erdball auszubreiten.

Das Wort vom ›Wunder‹ in den Verliererstaaten des Zweiten Weltkriegs hätte nachdenklich stimmen können, da es doch nahelegt, nach Erklärungen noch suchen zu müssen. Dies war aber nicht der Fall. Das Wunder bestand lediglich darin, endlich die Formel gefunden zu haben, die es erlaubte, die westlichen Gesellschaften zu stabilisieren, ohne deren Hierarchien zu gefährden. Anhaltendes Wirtschaftswachstum resultierte, so das Argument, aus gesteigerter Produktivität, und diese wiederum erlaubte Lohnerrhöhungen proportional zu den Produktivitätssteigerungen. Der westdeutsche Wirtschaftsminister Ludwig Erhard erklärte so im Jahre 1957, dass nunmehr »Wohlstand für alle« möglich sei und dank sozialer Marktwirtschaft auch erreicht werde.⁴¹ In den 1950er und 1960er Jahren wurde beständig darauf hingewiesen, dass die Produktivität der US-amerikanischen Wirtschaft um ein Mehrfaches höher sei als die der westeuropäischen Länder und dass letztere aufholen müssten. Dabei wurde aber übersehen, dass auch der Energieverbrauch der US-amerikanischen Wirtschaft um ein Mehrfaches höher war und dass die angebliche Produktivitätsdifferenz also durch erhöhten Ressourcenverbrauch erklärt werden könnte.⁴²

Die Orientierung der Politik am Wirtschaftswachstum ist eine vertraute Geschichte. Weniger bekannt sind Hintergrundannahmen dieser Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Schumpeter hatte schon klargemacht, dass größere Verfügbarmachung von Konsumgütern den Kapitalismus vor der sozialistischen Bedrohung retten könnte. Es ging um die Überwindung der Bifurkation der Moderne. In einem Text, der zu einem Klassiker der vergleichenden politischen Soziologie wurde, argumentierte Seymour Martin Lipset Ende der 1950er Jahre, dass »wirtschaftliche Entwicklung« eine »soziale Voraussetzung der Demokratie« sei.⁴³ Zur wirtschaftlichen Entwicklung gehörten Wohlstandsmehrung und Industrialisierung, wobei Erstere unter anderem an der Verbreitung von Automobilen und Letztere am Energieverbrauch,

40 Jean Fourastié: *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris 1979; Stephen A. Marglin/Juliet B. Schor (Hg.): *The Golden Age of Capitalism: Reinterpreting the Postwar Experience*, Oxford 1990.

41 Ludwig Erhard: *Wohlstand für alle*, Düsseldorf 1957.

42 Vgl. Matthias Schmelzer: *The Hegemony of Growth. The OECD and the Making of the Economic Growth Paradigm*, Cambridge 2016, S. 131; Mitchell: *Carbon Democracy* (Anm. 38), S. 29.

43 Seymour Martin Lipset: »Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy«, in: *American Political Science Review* 53.1 (1959), S. 69–105.

operationalisiert als Kohleverbrauch pro Kopf der Bevölkerung, gemessen wurde. Dank des International Geosphere-Biosphere Program (IGBP) sind die Glorie und das Wunder aus der Betrachtung des demokratischen Kapitalismus der frühen Nachkriegsjahrzehnte gewichen.⁴⁴ Stattdessen ist jene Unterepoche der Moderne als Zeit der »großen Beschleunigung« im Verbrauch von natürlichen Ressourcen und in der Belastung der Umwelt bekannt geworden.⁴⁵

Diese Beschleunigung war eigentlich schon in den 1970er Jahren erkannt und weit hin diskutiert worden. Ein wichtiger Einschnitt war der Bericht *Grenzen des Wachstums* des Club of Rome im Jahre 1972.⁴⁶ Der Bericht mahnte eine Reduzierung des Ressourcenverbrauchs an; seine Autor:innen hofften auf kollektives menschliches Handeln, das die von ihm prognostizierte Entwicklung abwenden würde. Die mittelfristige Reaktion auf ihn war aber eine Intensivierung der Suche nach Ressourcen und nach neuen Gewinnungstechniken, wie dem Fracking für Erdöl und -gas. Ein halbes Jahrhundert später ist der Bericht ein klassisches Beispiel für unbeabsichtigte Folgen.⁴⁷ Die Restriktionen der zweiten vertikalen *frontier* konnten zwar zumindest zeitlich verschoben werden, aber der Preis dafür war das Durchbrechen der dritten vertikalen *frontier*, diesmal in die Höhe und nicht in die Tiefe, nämlich die Anreicherung der Erdatmosphäre mit Kohlendioxid und infolgedessen die rapide zunehmende Erwärmung des Planeten.⁴⁸

Der Klimawandel wird manchmal als Epochenbruch wahrgenommen. Das eklatanteste Anzeichen ist die Diskussion in den Erdwissenschaften über den Anbruch eines neuen planetarischen Zeitalters, des Anthropozäns. Geologen neigen dazu, die ersten Atombombenversuche als Indikator für den Beginn des Anthropozäns anzusehen, da die entstehende künstliche Radioaktivität dauerhafte Spuren in der Erdgeschichte hinterlässt. Diese Datierung überlappt sich mit den Indikatoren für die »große Be-

44 Auch wenn nicht alle Beobachter sich von nostalgischen Anwendungen frei machen können; vgl. Wolfgang Streeck: »The crises of democratic capitalism«, in: *New Left Review* 71 (Sept./Okt. 2011), S. 5-29; ders.: *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Berlin 2013.

45 Will Steffen/Wendy Broadgate/Lisa Deutsch u. a.: »The trajectory of the Anthropocene. The Great Acceleration«, in: *The Anthropocene Review* 2.1 (2015), S. 1-18; J. R. McNeill/Peter Engelke: *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Cambridge, Mass. 2014.

46 Dennis H. Meadows: *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, übers. von Hans-Dieter Heck, Stuttgart 1972. (In anderen Ausgaben werden auch die Ko-Autor:innen Donella Meadows, Jørgen Randers und William W. Behrens III angegeben.)

47 Vgl. Robert K. Merton: »The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action«, in: *American Sociological Review* 1.6 (1936), S. 894-904.

48 Es gibt zwei andere Kandidaten für die Kennzeichnung als dritte vertikale *frontier*. Die Explorierung der Weltmeere, insbesondere des Meeresbodens, steht in der Kontinuität der Ressourcenausbeutung in den ersten beiden *frontiers*. Die Raumfahrt hat mit der Atmosphärenenerwärmung gemeinsam, dass sie in die Höhe zielt. Angesichts des unüberwindbaren Auseinanderklaffens von menschlicher Lebenszeit und planetarischen Entfernungen braucht ihr jedoch in gegebenem Kontext keine große Bedeutung zugemessen zu werden.

schleunigung«. Unbeabsichtigt wird dabei die Diskussion über die Moderne auf den Kopf – oder vom Kopf auf die Füße? – gestellt. Es ist nicht länger die verblassende Überzeugungskraft normativer Geschichtsnarrative, die das Ende der Moderne anzeigt, wie manche im späten 20. Jahrhundert angenommen hatten, sondern es ist die Erreichung und Überschreitung planetarischer Grenzen, die die menschlichen Handlungsmöglichkeiten erschöpft und damit Grenzen von Autonomie und Freiheit aufzeigt, die immer schon bestanden haben, aber erst jetzt umfassend erkennbar werden.⁴⁹ Paradoxerweise ist der Moment, in dem menschliches Handeln zu einer geologischen Kraft wird, zugleich der Moment, in dem intentional problemlösendes menschliches Handeln in katastrophaler Weise an seine Grenzen stößt.

VII. Die Moderne als Epoche und Epochenwandel in der Moderne

Damit kommen wir zurück zu der Frage, inwieweit diese skizzenhaften Ausführungen eine Revision unseres Begriffs von der Moderne als Epoche und – vielleicht wichtiger – unseres modernen Selbstverständnisses hervorbringen. Man mag die vorangehende Skizze dahingehend lesen wollen, dass das Durchbrechen vertikaler *frontiers* als Anzeichen für einen Wandel innerhalb der Moderne beziehungsweise sogar als Markierungspunkte des Beginns – die erste vertikale *frontier* – und des Endes der Moderne – die dritte vertikale *frontier* – angesehen werden sollten. Aber dies wäre ein Interpretationsvorschlag, der erst noch geprüft werden muss. Gehen wir Schritt für Schritt vor.

Betont man die erste *frontier*, dann datiert man den Beginn der Moderne oder den ersten Umbruch innerhalb der Moderne auf die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dies ist ungewöhnlich, aber vielleicht keine radikale Abweichung vom herkömmlichen Modernebegriff. Die Bedeutung der Kohle für die Moderne ist nicht immer explizit betont worden, aber sie war im Begriff der industriellen Revolution zentral, und diese wiederum, wie ausgeführt, war eine von drei Komponenten des Epochenwandels hin zur Moderne. Hier also nichts Neues im Westen? Dieser Schluss wäre irreführend. Wenn man das Durchbrechen der ersten vertikalen *frontier* für die Konstitution der Moderne betont, trennt man die industrielle von der Französischen Revolution. Damit verabschiedet man sich vielleicht nicht völlig von der Betonung von Freiheit und Autonomie im Verständnis der Moderne, aber man akzentuiert die Ausübung der Autonomie als Naturbeherrschung. Gleichmaßen würde Reichtumszuwachs nunmehr als Folge der Naturbeherrschung gesehen und nicht länger als Resultat menschlicher Interaktionsformen wie dem Handel und der Kommunikation.

Das Durchbrechen der zweiten vertikalen *frontier* ist schwerer zu datieren. Erdöl wird in größerem Umfang seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gefördert, aber ge-

49 Für geistes- und sozialwissenschaftliche Analysen in dieser Hinsicht vgl. Dipesh Chakrabarty: *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago 2021; Charbonnier: *Abondance et liberté* (Anm. 26).

winnt an Bedeutung erst in den 1920er Jahren in den USA und noch später im gesamten Westen. Diesem Wechsel im Ressourcenregime wird, soweit ich sehe, in keiner Analyse der Moderne – sei diese nun politikphilosophisch, begriffsgeschichtlich oder historisch-soziologisch angelegt – besondere Bedeutung beigemessen.⁵⁰ Es findet sich ein Hauch davon im Wort von der zweiten industriellen Revolution des späten 19. Jahrhunderts, die jedoch meist mit Elektrizität und Chemie und nicht mit der rohen Ressource Öl assoziiert wird. Zudem wird die zweite industrielle Revolution schlicht als Fortsetzung der ersten verstanden und so eine Kontinuitätslinie von der Mitte des 19. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts gezogen. Die massive Nutzung von Öl seit dem Zweiten Weltkrieg ist für die dominante Geschichte der Moderne ohne besondere Relevanz – und dies, obwohl, wie wir zuvor betont haben, fossile Energien eine zentrale Bedeutung in dem Versuch hatten, die katastrophale erste Hälfte des 20. Jahrhunderts und damit die selbstzerstörerische Tendenz innerhalb der Moderne vergessen zu machen.

Diese selbstzerstörerische Tendenz wird allerdings wieder sichtbar als Folge des Versuches, sie vergessen zu machen. Das Durchbrechen einer dritten vertikalen *frontier*, das Anreichern der Atmosphäre mit Kohlendioxid, das zu globaler Erwärmung führt, hat das Potential, zum Ende des modernen Selbstverständnisses zu führen. Dies wäre der Fall, wenn wir das sukzessive Durchbrechen von *frontiers* als unaufhaltsame Logik der Moderne betrachten wollen und zugleich die Unüberwindbarkeit von »planetarischen Grenzen«⁵¹ konstatieren müssen.

Trotz der Betonung natürlicher Ressourcen und deren Verfügbarmachung durch *frontier*-Exploration ist dies jedoch nicht die Lesart der Moderne, die ich hier entwickeln möchte. Kritische Leser:innen mögen an diesem Punkt nachfragen wollen: Läuft diese Revision der Periodisierung der Moderne nicht Gefahr, zu einem neuen Natur- oder Ressourcendeterminismus zu führen, den die Geschichts- und Sozialwissenschaften doch zu überwinden versucht hatten? Tatsächlich besteht die Absicht darin, dem Verhältnis der menschlichen Gesellschaften zur nichtmenschlichen Natur in der Weltgeschichte den angemessenen Platz einzuräumen, den es bislang nicht innehatte – dies aber nicht im Sinne eines Determinismus, sondern über die Interpretationen des Naturverhältnisses. Das Durchbrechen immer weiterer *frontiers* ist nicht als Eigendynamik der Moderne zu verstehen, sondern erfolgt – so die These – in jedem einzelnen Fall infolge einer Krise des bis dahin vorherrschenden gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Diese Krisen wurden oben jeweils kurz angedeutet: eine »Wachstumskrise« des kommerziellen Republikanismus in Großbritannien und den Niederlanden im ausgehenden 18. Jahrhundert, die »Stagnation« der liberal-imperialen Gesellschaften am Ende des 19. Jahrhunderts und nachfolgende Polarisierung des Selbstverständnisses und die Legitimations- oder Regierbarkeitskrise in den 1970er

⁵⁰ Einen Wandel der Moderne um die Wende zum 20. Jahrhundert habe ich in *Soziologie der Moderne* (Frankfurt a. M. 1995) diagnostiziert, allerdings ohne natürlichen Ressourcen explizit hohe Bedeutung beizumessen.

⁵¹ Johan Rockström/Joyeeta Gupta/Dahe Qin u. a.: »Safe and just Earth system boundaries«, in: *Nature* 619 (2023), S. 102–111, hier S. 103 u. ö., <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06083-8>.

Jahren. *Frontier*-Durchbrüche sind also eher Folgen denn Ursprung soziopolitischen Wandels, wenngleich sie selber wieder soziopolitische Veränderungen nach sich ziehen.

Daher wird das Durchbrechen der ersten vertikalen *frontier* besser als Transformation denn als Beginn der modernen Epoche verstanden, deren Ursprünge treffender mit dem liberal-marktlichen Selbstverständnis des kommerziellen Republikanismus verbunden werden. Dies impliziert aber, dass dieser Umbruch als radikal aufgefasst werden muss, da eine absolut neue Antwort auf die wirtschaftliche Problematik entwickelt wurde, die Folgen für das Verständnis der politischen und der kulturell-intellektuellen Problematik hatte. Die Schwierigkeit, Epochenkontinuität oder -wandel der Moderne im frühen 20. Jahrhundert zu bestimmen, resultiert daraus, dass die erste und die zweite vertikale *frontier* in verschiedenen Weltregionen durchbrochen wurden. Die ressourcenintensive Wirtschaft der Massenproduktion und des Massenkonsums konnte in den USA in erster Linie als wiederum neue Antwort auf die wirtschaftliche Problematik entwickelt werden, aber sie diente in Westeuropa nach dem Zweiten Weltkrieg zur Reformulierung der politischen Problematik. Der »demokratische Kapitalismus« konnte zeitweilig als Modell erscheinen, weil in seinem Selbstverständnis die Problemverschiebung in andere Weltregionen, in die Natur und in die Zukunft geleugnet wurde.⁵²

Die voranstehende Skizze hat versucht, historische Transformationen der Moderne im Verhältnis von fossilen Ressourcen als Aspekt der materiellen Bedürfnisbefriedigung zu gesellschaftlichen Selbstverständnissen als Aspekt der Wissensproblematik zu analysieren. In der konventionellen sozialwissenschaftlichen Sichtweise auf die Moderne hatte die eigenständige Analyse von sozialen Institutionen wie Staaten und Märkten, deren Selbstverständnis als liberal, demokratisch und selbstregulierend unbefragt als Anzeichen für Modernität galt, meist den Vorrang. In historisch offenerer Perspektive aber zeigt sich Modernität in der Einsicht, Antworten auf die drei Problematiken selber finden zu müssen. Dies impliziert sowohl die Wahrscheinlichkeit, dass die Antworten unter veränderten historischen Umständen variieren werden, als auch die Möglichkeit, dass einmal gegebene Antworten neue Probleme generieren werden.

In diesem Sinne ist die Erderwärmung das gegenwärtige globale Problem, das infolge der – regional begrenzten – Lösung eines vorhergehenden Problems entstanden ist. Die Debatte über Klimawandel und Anthropozän erweist, dass das Problem erkannt ist und Lösungen gesucht werden. Wenngleich es starke Gründe für Zweifel daran gibt, dass tragfähige Lösungen gefunden und umgesetzt werden, ist die Debatte selber Beleg dafür, dass die Folgen der Nutzung natürlicher Ressourcen zum Anlass einer Revision des vorherrschenden gesellschaftlichen Selbstverständnisses werden. Die beschriebenen historischen Transformationen der Moderne waren von vergleichbarer Art. Offen, wie der Ausgang ist, erscheint es daher sinnvoller, die Gegenwart als Transformation der Moderne und nicht als deren Ende zu betrachten.

52 Vgl. Wagner: »Triple problem displacement« (Anm. 39).

VIII. Die Gegenwart als Epoche

Mutmaßlich gibt es besondere Voraussetzungen dafür, die eigene Gegenwart als Epoche verstehen zu können. Man könnte meinen, dass die Erfüllung dieser Aufgabe von dem abhängt, was man in der europäischen Ideengeschichte »Geschichtsbewusstsein« nannte.⁵³ Historisches Bewusstsein ermöglicht es, die eigene Zeit vor dem Hintergrund und als Ergebnis geschichtlicher Prozesse zu verstehen. Seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert gibt es aber zunehmend Zweifel daran, ob diese Möglichkeit heute noch besteht, und sogar den Verdacht, dass diese immer schon illusionär war – eine Illusion der Moderne. Die oben kurz angesprochene Erschöpfung normativer Erwartungen an die Moderne einerseits und die Zerstörung der Bedingungen für menschliches Leben auf diesem Planeten andererseits geben vielen kritischen Beobachter:innen Anlass zu dieser Schlussfolgerung.

Trotz meiner Sympathie für die Skepsis gegenüber dem modernistischen Zugriff auf die Geschichte teile ich diese Schlussfolgerung nicht. Mir scheint im Gegenteil, dass ›unsere‹ Epoche seit den 1970er Jahren allmählich ihr eigenes Selbstverständnis als Epoche der ökologischen Frage und neuerdings als Anthropozän gewinnt. Der Blick auf die historischen Transformationen der Moderne, wie skizziert, macht diesen Vorgang nicht nur sichtbar, sondern zeigt auch, dass es sich dabei um ein entstehendes Geschichtsbewusstsein handelt, das die eigene Zeit vor dem Hintergrund der Vergangenheit versteht, ohne von jener völlig bestimmt zu sein.

Diese Behauptung mag weitere kritische Nachfragen provozieren. Handelt es sich hier nicht um eine verschleierte Form von jenem Präsentismus, der viele geschichtsphilosophische und historisch-soziologische Theoreme geprägt hat? Ist dies nicht schlicht ein weiteres Beispiel dafür, wie die Geschichte unter dem Blickwinkel dessen gelesen wird, was in der Gegenwart als dringlich erscheint? Oder konkreter: Ist dies nicht ein Blick auf Transformationen der Moderne, der erst durch die neueren Einsichten über die Einwirkung des Menschen auf den Planeten möglich wurde, also zum Zeitpunkt des Durchbrechens der ersten und zweiten vertikalen *frontier* noch nicht zugänglich war?

Diese Nachfrage verlangt zwei Antworten: Zum einen waren Elemente dieser Perspektive durchaus zeitgenössisch vorhanden, nur wurden sie von der vorherrschenden Lesart der Geschichte verdeckt. So war William Stanley Jevons lange Zeit vorwiegend als einer der Begründer der marginalistischen Revolution in der Wirtschaftstheorie, später als neoklassische Ökonomie bezeichnet, bekannt. Sein Buch *The Coal Question*, das die Begrenztheit der Kohlevorkommen analysierte und nach seinem Erscheinen im Jahre 1865 breit diskutiert wurde, schien vergessen, bis es kürzlich im Rahmen der Ökologiedebatte wieder in Erinnerung gerufen wurde.⁵⁴ Ähnlich erging es

53 Für eine neuere Reflexion vgl. Luc Boltanski/Arnaud Esquerre: *Qu'est-ce que l'actualité politique? Événements et opinions au XXI^e siècle*, Paris 2022, S. 262-266.

54 William Stanley Jevons: *The Coal Question*, London 1865; vgl. heute Jonsson: »The coal question« (Anm. 24); Charbonnier: *Abondance et liberté* (Anm. 26).

Wissenschaftler:innen wie Eunice Newton Foote, John Tyndall oder Svante Arrhenius, die seit den 1850er Jahren auf die Erwärmung der Erde durch Kohlendioxid-anreicherung in der Atmosphäre aufmerksam machten oder sie sogar zu berechnen versuchten.⁵⁵

Allerdings räumt der Verweis auf vergangene systematisch selektive Wahrnehmung nicht die Möglichkeit der systematisch selektiven Wahrnehmung in der Gegenwart aus – eher ist das Gegenteil der Fall. Dies führt zum zweiten Teil der Antwort. Offenkundig ist die hier vorgeschlagene Neubetrachtung der Moderne als Epoche von der gegenwärtigen Situation geprägt; es wäre absurd, dies zu leugnen. Aber im Unterschied zu dem, was oben als Standardauffassung von Moderne beschrieben wurde, wird hier nicht angenommen, dass eine Logik am Werk ist, die mit gewisser Notwendigkeit von der Vergangenheit zur Gegenwart führt. Es wird versucht, historischen Wandel als Ergebnis von menschlichem Handeln zu verstehen, das Probleme vor dem Hintergrund des eigenen Selbstverständnisses und den sowohl materiellen als auch sozialen Gegebenheiten – Naturressourcen und Hierarchien – zu lösen versucht.⁵⁶ Dabei wird zum einen dieses Handeln in Momenten der Vergangenheit betrachtet, zum anderen werden diese Momente über die Folgen, die sie zeitigen, aber auch miteinander verknüpft, um Handlungsketten und damit auch so etwas wie Epochen erkennen zu können. Dieser Versuch kann natürlich scheitern. Aber, und so komme ich zu meinen Eingangsbemerkungen zurück, die Gründe, den Versuch zu unternehmen, wiegen stärker als jene, ihn als notwendig vergeblich anzusehen.

55 Spencer R. Weart: *The Discovery of Global Warming*, Cambridge, Mass. 2008, S. 3-8.

56 Inspiriert durch Rahel Jaeggi, die ihre Reflexionen über Fortschritt als »pragmatistisch-materialistisch« kennzeichnet (Jaeggi: *Fortschritt* [Anm. 11], S. 38, 153), könnte ich diesen Ansatz »interpretativ-materialistisch« nennen.

Im Novozän: DeepMinds Epoche

BETTINA SCHLÜTER

I. AlphaGo und AlphaZero

Wir schreiben den 10. März 2016. Im Turnier des mehrfachen Go-Weltmeisters Lee Sedol gegen die Künstliche Intelligenz DeepMind und ihr Programm AlphaGo wird die zweite Partie ausgetragen. Nach dem 37. Zug stockt das Spiel: AlphaGo verlässt das umkämpfte Gebiet und leitet ein ungewöhnliches Raummanöver ein; Lee Sedol zögert lange mit einer Antwort. Die anwesenden Expertinnen und Experten, die das per Livestream international übertragene Turnier kommentieren, reagieren ebenso überrascht wie ratlos: »I wasn't expecting that. I don't really know if it's a good or bad move at this point.«¹ Auch wenn sich die Konsequenzen dieses Zuges für den weiteren Spielverlauf noch nicht abschätzen lassen, stellt sich unmittelbar der Eindruck ein, einem besonderen Ereignis beizuwohnen: »I think we are seeing an original move here. That is the kind of move that you play Go for.«² Dieser »original move« erlangt im weiteren Verlauf des Spiels eine wichtige Referenzfunktion. Er prägt im Horizont der neu eröffneten taktischen Möglichkeiten den Blick auf die nachfolgenden Phasen der Partie und dominiert den interpretativen Zugriff auf das Spielgeschehen.

Im Rahmen der damit initiierten, fortlaufend sich aktualisierenden Bezugnahmen gewinnen auch die zeitlichen Implikationen des vorausgehenden Geschehens schärfere Konturen: Zwischen AlphaGos 37. Zug und Lee Sedols verzögerter Reaktion, so ließe sich retrospektiv formulieren, öffnet sich ein Zeitintervall, das den Spielfluss arretiert. Aus der prozessualen Dynamik des Spielgeschehens tritt auf diese Weise eine Konstellation hervor, der ein struktureller Wert anhaftet – ein Wert, der sich sukzessiv ausgestaltet und weiter anreichert. In der rückblickenden Gesamtschau avanciert diese tableauhafte Konstellation schließlich zum zentralen Bezugspunkt einer Interpretation, die hierin nicht nur den entscheidenden Wendepunkt des Spielgeschehens erblickt, sondern in ihrer Deutungsreichweite weit über die einzelne Partie und das Turnier selbst hinausgreift: AlphaGos 37. Zug ist, so der Konsens der Expertinnen und Experten, von genereller Bedeutung für die Einschätzung dessen, was Künstliche Intelligenz zu leisten vermag. Er ist Indikator von etwas Neuem, das sich unter den Augen der Öffentlichkeit in seinen Möglichkeiten zu entfalten beginnt.

In all diesen Zuschreibungen und Interpretationen scheinen unverkennbar gleich mehrere Bedeutungsdimensionen des Epochenbegriffs auf, die sich aus unterschiedlichen Wissensbereichen philosophischer, astronomischer oder chronologisch-histo-

1 *AlphaGo*, Regie: Greg Kohs, Produktion: Moxie Pictures, USA 2017, <https://www.alphago-movie.com/screenings>, 00:50:49 (aufgerufen am 19.09.2024).

2 Ebd., 00:50:26.

rischer Provenienz speisen: die Verzögerung eines Ablaufs und damit assoziierter Entscheidungsvorgänge, das Hervortreten einer Konstellation mit Zeit- und Referenzfunktion, der Ereignischarakter und die sukzessive Entfaltung struktureller Potentiale über längere Zeiträume hinweg. Hinzu tritt noch eine weitere Begriffsvariante, die sich einer informatischen Perspektive verdankt und das Geschehen von seinen operativen Grundlagen und Verkettungen her in den Blick nimmt. Für menschliche Spieler wie Lee Sedol, so ließe sich der Ablauf des Spielgeschehens aus diesem Blickwinkel beschreiben, setzt sich eine Partie aus einer Serie von Spielzügen zusammen: aus hochspezialisierten Denkprozessen, die sich in Entscheidungen finalisieren. Aufseiten der Künstlichen Intelligenz entspricht dem der programmiertechnische Begriff der »Epoche«. Dieser Begriff bezeichnet den vollständigen Durchlauf durch einen Algorithmus bzw. durch die vielfach gestaffelten Ebenen eines künstlichen neuronalen Netzes, in dem Informationen unterschiedlicher Qualität gewichtet, aggregiert und zu einem Ergebnis synthetisiert werden.³ Der programmiertechnische Ansatz, der sich mit dieser Dimension des Epochenbegriffs verbindet, verdeutlicht die gravierenden Änderungen, die Künstliche Intelligenz seit dem Schachduell zwischen Garri Kasparow und Deep Blue 20 Jahre zuvor prägen.⁴ Während Deep Blue, basierend auf einem sogenannten Brute-Force-Ansatz, das Spektrum der zuvor intern gewichteten Möglichkeiten mit der Berechnung von über 100 Millionen Spielzügen pro Sekunde vollständig durchlaufen konnte, eröffnet das Spiel Go einen um mehrere Zehnerpotenzen erweiterten kombinatorischen Spielraum, der jegliche Rechenkapazität sprengt. Die Programmierung ist daher mit Herausforderungen ganz anderer Art konfrontiert: Sie muss Probleme einer Vorauswahl lösen, die die Zahl der überhaupt in Betracht zu ziehenden Kombinationen auf einen verschwindend geringen Bruchteil zusammenzieht, und sie sieht sich mit einer ungleich anspruchsvolleren Zeitkalkulation konfrontiert, die auf übergreifende, langfristig angelegte Prozesse der Synthetisierung von Einzelinformationen angewiesen ist: Zug 37, so die Analysen, zählt sich erst 50 Spielzüge später erkennbar aus.

Die Verfahren, die hier zur Anwendung gelangen und in denen sich ein grundlegender Strategiewechsel der Programmierung abzeichnet, setzen verstärkt auf die Modellierung von Prozessen, die menschlicher Wahrnehmung und Gedächtnisbildung zugrunde liegen und deren Operationsweisen ähneln. Sie beziehen daher systematisch Mechanismen der Mustererkennung in ihr Kalkül ein, aus deren Zusammenspiel sich nach und nach ein strukturiertes Feld hochgradig vorselektierter Entscheidungsoptionen herauschält. In seinem Basisaufbau imitiert ein solches Programm die Funktionsweise von Rezeptoren und Nervenzellen, die vielfach gestaffelt und über Knotenpunkte miteinander verbunden einen bidirektionalen Informations-

3 Vgl. »Epoch: Definition, Funktionsweise und Verwendung«, 23.04.2023, <https://datascientest.com/de/epoch-definition-funktionsweise-und-verwendung> (aufgerufen am 13.08.2025).

4 Vgl. zum Turnier zwischen Garri Kasparow und Deep Blue Feng-hsiung Hsu: *Behind Deep Blue: Building the Computer That Defeated the World Chess Champion*, Princeton 2002; Garry Kasparov: *Deep Thinking: Where Artificial Intelligence Ends and Human Creativity Begins*, London 2018.

fluss organisieren. Höhere Stufen der Aggregation entwickeln mit der Zeit rudimentäre Vorhersagemodelle über die Beschaffenheit von Objekten und gleichen diese immer wieder mit den Einzelinformationen ab, die sie aus den unteren Schichten erreichen, verändern aber mit der Zeit deren Gewichtung. In millionenfachen Iterationen entsteht auf diese Weise eine immer weiter angereicherte Struktur, die zunehmend trennscharf agiert – und dies trotz aller Herausforderungen, die mit der hohen Variabilität der Objekte und der fehleranfälligen Zuordnung im Raster eines semantischen Netzes einhergehen. Die Ursprünge dieses Programmieransatzes, des Deep Learning, reichen in die 1970er Jahre zurück. 1979 entwickelt Kunihiko Fukushima auf Basis diverser Vorarbeiten erstmals eine Softwarearchitektur, die sich an dem Vorbild physiologischer und neuronaler Funktionen zu orientieren sucht: Er modelliert die Arbeit visueller Rezeptoren und der sich zwischen ihnen sukzessiv verstärkenden Verbindungen und gibt dem Programm den Namen »Neocognitron«.⁵ Dies ist ein erster, früher Versuch, eine »starke KI« zu entwickeln, die synthetische Kompetenzen ausbilden soll. Sensorbasierte Verfahren der Mustererkennung, Abstraktion und Kontextsensitivität sowie vor allem eine lernbasierte Aneignung und Weiterentwicklung von Verhaltensroutinen sind konstitutive Elemente, die der Programmierung einer solchen »starken KI« als Ziele gesetzt werden. Marvin Minsky liefert wenige Jahre später eine ganz aus diesen Impulsen der KI-Forschung abgeleitete korrespondierende Theorie des Gehirns als »Society of Mind«, als einer »Geistesgesellschaft«,⁶ die Intelligenz als emergentes Produkt nichtintelligenter Teilprozesse zu verstehen sucht: »Wenn es uns nicht gelingt«, so Marvin Minsky in Betonung der Notwendigkeit, sich auf die theoretische Problematik einzulassen, »Geist mit Hilfe von Dingen zu erklären, die selbst weder zu Gedanken noch zu Gefühlen fähig sind, sind wir nur im Kreis gegangen.«⁷ Die Forschung schreitet auf diesem Gebiet in den nachfolgenden Jahrzehnten jedoch nur langsam voran, und ihre Ansätze gelangen in aller Regel nicht über den Status von Prototypen oder theoretischen Entwürfen hinaus. Erst ab den 2010er Jahren sind deutliche Fortschritte zu verzeichnen, denn ab dieser Zeit wird es möglich, die Algorithmen an den großen Datenbeständen zu trainieren, die die Menschen milliardenfach in den sozialen Medien hinterlassen. Damit steht einer Künstlichen Intelligenz erstmals eine Umwelt zur Verfügung, in der sie sich ihren Verarbeitungskapazitäten entsprechend fortentwickeln kann. Die Architektur neuronaler Netze schöpft diese neuen quantitativen Dimensionen aus: Sie basiert auf einer binären Verzweigungsstruktur, deren Informationstiefe exponentiell skalierbar ist, und sie profitiert zugleich von der hohen Geschwindigkeit moderner Prozessoren. Die Zahl der Iterationen, mit denen das Netz in immer wiederkehrenden Schleifen durch-

5 Kunihiko Fukushima: »Neocognitron: A self-organizing neural network model for a mechanism of pattern recognition unaffected by shift in position«, in: *Biological Cybernetics* 36.4 (1980), S. 193–202.

6 Marvin Minsky: *The Society of Mind*, New York 1986, zit. nach der deutschen Übersetzung: Marvin Minsky: *Mentopolis*, Stuttgart 1990. Zu den Metaphern »Geistesgesellschaft« und »Mentopolis« vgl. ebd., S. 17.

7 Ebd., S. 18.

laufen werden kann, wird auf diese Weise signifikant gesteigert. Vor dem Hintergrund dieser Leistungssteigerung und im Zugriff auf das immens gewachsene Repertoire digital verfügbarer Variantenbildungen verbessern sich die Qualität und die Trennschärfe der Mustererkennung deutlich. Es werden Präzisions- und Effizienzgrade erzielt, die schließlich auch gänzlich neue Anwendungsoptionen in den Blick treten lassen.

In der Verarbeitung von Millionen von Datensätzen online gespielter Go-Partien gewinnt auch DeepMinds AlphaGo eine Vorstellung von der wiederkehrenden Anordnung der Steine in Raum und Zeit und damit eine Grundeinschätzung erfolgversprechender Spieltaktiken, die es anschließend im Spiel gegen sich selbst eigenständig weiter trainiert. Diese Form der Wahrscheinlichkeitskalkulation auf der Basis von Mustererkennung bildet eine wesentliche Voraussetzung für den Vorstoß der Künstlichen Intelligenz in eine Domäne, die bislang menschlicher Intelligenz vorbehalten schien. Sie erklärt erste Erfolge, die Go-Programme ab dieser Zeit gegenüber ihren menschlichen Mitspielern verzeichnen, und bildet die Grundlage des überragenden Turniererfolgs von 2016. Worüber dieser Ansatz jedoch nach einhelliger Expertenmeinung keinen Aufschluss zu geben vermag, ist das Spielverhalten, das AlphaGo mit dem 37. Zug in der Partie gegen Lee Sedol an den Tag legt. Denn hier entscheidet sich das Programm klar gegen das Ergebnis der implementierten Wahrscheinlichkeitsberechnung. Die von der Künstlichen Intelligenz verarbeiteten Datensätze menschlich generierter Zugkombinationen sehen diese Variante als akzeptable Entscheidungsoption de facto nicht vor:

The professional commentators almost unanimously said that not a single human player would have chosen move 37. And AlphaGo agreed with that assessment. AlphaGo said there was a 1-in-10.000 probability that move 37 would have been played by a human player. So it knew this was an extremely unlikely move. It went beyond its human guide and it came up with something new, and creative, and different.⁸

Im Zuge der detaillierten analytischen Auswertung von AlphaGos Spielleistung beziehen die Entwickler aus dieser anfänglichen Irritation jedoch einen neuen Impuls: Denn offenkundig hat die zweite, zuvor als akzidentiell erachtete Phase des Trainings – die Selbstoptimierung des künstlichen neuronalen Netzes – nicht nur einen entscheidenden Anteil an dem Turniererfolg insgesamt, sondern birgt bislang ungenutzte Möglichkeiten. Der Operationsmodus eines *reinforcement learning* bildet in den folgenden Jahren daher den Ausgangspunkt für einen konzeptuellen Neuanfang. Auf das Training mit Datenbeständen und Routinen menschlichen Ursprungs wird nun vollständig verzichtet. Demis Hassabis, Mitbegründer und Forschungsleiter von DeepMind Technologies, bringt den entscheidenden Gedanken auf den Punkt: »Big

8 *AlphaGo* (Anm. 1), 00:50:48–00:51:18.

Data is the problem, not the solution.«⁹ Die Entwickler konzentrieren sich in den folgenden Monaten darauf, eine Art Metacode zu entwerfen, der lediglich modelliert, wie ein Programm lernt. Damit werden nicht allein die Fallstricke umgangen, die in der Vorauswahl der Trainingsdaten liegen und mitunter ungewollt die Ergebnisse korrumpieren; die Entwickler erhoffen sich von diesem Schritt vor allem eine signifikante Steigerung der Leistungsfähigkeit von DeepMind: Denn die Muster und Routinen menschlichen Ursprungs hindern die Künstliche Intelligenz offenkundig an der vollen Entfaltung ihrer eigenen Potentiale. Der Verzicht auf die Auswertung von Datenbeständen ist jedoch ein harter Eingriff. Die Künstliche Intelligenz büßt auf einen Schlag all die Fähigkeiten ein, die sie zuvor bereits besessen hatte. »Learn from first principles«¹⁰ heißt, das Training buchstäblich neu bei null (und eins) beginnen zu lassen.

Als Trainingsparcours für diese neue Variante Künstlicher Intelligenz dienen zunächst Arcade-Spiele der 1970er Jahre. Das KI-Programm verfügt in der initialen Phase über keinerlei Vorkenntnisse – weder über die Spielregeln noch über erfolgversprechende Strategien, sondern entwickelt diese *bottom-up* aus puren Zufallsaktionen.¹¹ Erweisen sich diese als effizienter als ihre Vorgänger, werden sie unmittelbar in den Lernprozess inkorporiert. Ziel ist nicht länger die Programmierung eines Expertensystems (wie dies Deep Blue und zu Teilen noch AlphaGo darstellt), sondern eines Lernsystems, das prozessual ein Modell seiner Umwelt entwickelt, in der es agiert. Modell und Aktion elaborieren sich Schritt für Schritt wechselseitig. Dieser erfolgreich an Arcade-Spielen getestete Ansatz einer *general intelligence* ersetzt schließlich die KI-Routinen von AlphaGo. AlphaZero – so der sprechende Name dieses neuen, nicht mehr an menschlichen Verhaltensroutinen geschulten Programms – schlägt nach einem 5 Millionen Spiele umfassenden *reinforcement learning* ihren Vorgänger AlphaGo mit hundert zu null Partien. Lee Sedol zieht sich 2019 vom Go-Sport vollständig zurück: »Even if I become the number one, there is an entity that cannot be defeated.«¹²

David Silver, ein führender Forschungsleiter von DeepMind Technologies, begreift all dies jedoch lediglich als eine Vorgeschichte, gleichsam als eine Einschwingphase in das, was nun folgen soll. »Wenn man einen Algorithmus entwickeln kann, der von null auf lernt«, so äußert er sich im Jahr 2016, »hat man wirklich ein Instrument, das vom Spiel Go in jeden anderen Bereich übertragen werden kann. Man löst sich von

9 Demis Hassabis: »Creativity and AI – The Rothschild Foundation Lecture«, Vortrag an der Royal Academy of Arts, London, 17.09.2018, *Youtube*, <https://www.youtube.com/watch?v=d-bvsjWmqIc> (aufgerufen am 19.09.2024).

10 Ebd., 00:09:17–00:09:27.

11 Vgl. als ein Beispiel »Google DeepMind's Deep Q-learning playing Atari Breakout!«, Two Minute Papers, *Youtube*, 07.03.2015, <https://www.youtube.com/watch?v=VieYniJoRnk> (aufgerufen am 19.09.2024).

12 Yoo Cheong-mo: »Go master Lee says he quits unable to win over AI Go players«, *Yonhap News Agency*, 27.11.2019, <https://en.yna.co.kr/view/AEN20191127004800315> (aufgerufen am 19.09.2024).

den spezifischen Merkmalen der Domäne, in der man sich gegenwärtig befindet, und erhält einen Algorithmus, der universell einsetzbar ist.«¹³ Das Ziel ist, Intelligenz zu verstehen, d. h. Prozesse künstlich zu modellieren, die unstrukturierte Information in nützliches Wissen umwandeln.¹⁴ Dies schließt das Feld impliziten und daher auf analytischem Wege oftmals nur schwer zugänglichen Wissens mit ein. Und es umfasst all jene Bereiche, die allein aufgrund ihrer exorbitant hohen Informationstiefe bislang einem strukturierenden Zugriff verschlossen blieben. DeepMind wird nun für eine wachsende Zahl von Anwendungen eingesetzt, die sich dieser Herausforderungen annehmen und dabei zugleich Chancen eröffnen, die Leistungsfähigkeit Künstlicher Intelligenz selbst weiterzuentwickeln. Die während der Trainings- und Erprobungsphase artifizell gesetzten Grenzen des ›Spiels‹ werden somit dezidiert verlassen. »Für uns geht es [...] darum«, so Silver zu den gesteckten Zielen, »zu entdecken, was es bedeutet, Wissenschaft zu betreiben, und was es bedeutet, wenn ein Programm in der Lage ist, eigenständig zu lernen, was Wissen bedeutet.«¹⁵ Diese Explorationen führen DeepMind in den folgenden Jahren in so unterschiedliche Gebiete wie Sprache, Medizin, Chemie, Kunst und Architektur, Energieversorgung oder Astrophysik. Mit AlphaFold¹⁶ gelingt es im Jahr 2020, dreidimensionale Proteinstrukturen aus Aminosäureketten und den 2-bit-Informationssequenzen des genetischen Codes mit höchster Genauigkeit zu extrapolieren – ein seit vielen Jahrzehnten virulentes mathematisches Problem, dessen Lösung der Medizin künftig gänzlich neue Optionen eröffnet. Heruntergebrochen auf eine atomare und molekulare Ebene modelliert AlphaFold den Übergang von chemischen zu biologischen Prozessen – die Grenze, an der Leben entsteht.¹⁷

13 Zit. nach Marcus du Sautoy: *Der Creativity-Code. Wie künstliche Intelligenz schreibt, malt und denkt*, München 2021, S. 104.

14 Vgl. Vinay Rao: »From data to knowledge«, *IBM Developer*, 05.03.2018, <https://developer.ibm.com/articles/ba-data-becomes-knowledge-1/> (aufgerufen am 19.09.2024).

15 Zit. nach du Sautoy: *Der Creativity-Code* (Anm. 13), S. 104.

16 John Jumper u. a.: »Highly accurate protein structure prediction with AlphaFold«, in: *Nature* 596 (2021), S. 583–589, <https://doi.org/10.1038/s41586-021-03819-2>. 2023 werden Demis Hassabis und John Jumper für die Entwicklung von AlphaFold mit dem Albert Lasker Basic Medical Research Award ausgezeichnet.

17 Vgl. The AlphaFold Team: »AlphaFold: a solution to a 50-year-old grand challenge in biology«, *Google DeepMind Blog*, 30.11.2020, <https://deepmind.com/blog/article/alphafold-a-solution-to-a-50-year-old-grand-challenge-in-biology> (aufgerufen am 19.09.2024): »Proteins are essential to life, supporting practically all its functions. They are large complex molecules, made up of chains of amino acids, and what a protein does largely depends on its unique 3D structure. Figuring out what shapes proteins fold into is known as the ›protein folding problem‹, and has stood as a grand challenge in biology for the past 50 years. In a major scientific advance, the latest version of our AI system AlphaFold has been recognised as a solution to this grand challenge by the organisers of the biennial Critical Assessment of protein Structure Prediction (CASP). This breakthrough demonstrates the impact AI can have on scientific discovery and its potential to dramatically accelerate progress in some of the most fundamental fields that explain and shape our world.«

II. »The law of accelerating returns«

Die Transformation von Entropie in Struktur und die damit ab einem gewissen Punkt auftretenden Notwendigkeiten, Strukturgewinn als Information zu speichern, weiterzugeben und anzureichern, also eine Art von Gedächtnis zu entwickeln, verbinden nicht nur physikalische, chemische, biologische, soziokulturelle und technische Phänomene miteinander, sondern diesem Mechanismus scheint ein Entwicklungsimpuls inhärent, der sich im Durchqueren der verschiedenen Phänomenbereiche als generalisierbares Modell einer Zeit- bzw. Epochengliederung anbietet. Diese Möglichkeit, disziplinenübergreifend allgemeine Bedingungen struktureller Entwicklung in den Blick zu nehmen und deren einzelne Phasen auf erdgeschichtliche Zusammenhänge zu übertragen, ist in jüngerer Zeit von verschiedener Seite aufgegriffen worden. Größere Bekanntheit haben die Schriften des Computerwissenschaftlers und Publizisten Ray Kurzweil erlangt, der diesen Gedanken in seinem 2005 erschienenen Buch *The Singularity Is Near* darlegt.¹⁸

Kurzweils Aufriss setzt mit der Entstehung der Erde ein. Die erste Epoche, so seine Erläuterung, ist gänzlich bestimmt durch physikalische und chemische Prozesse, die sich über lange Zeiträume hinweg zu spezifischen Formationen und Verbindungen verdichten. In der zweiten, biologisch dominierten Epoche überdauern diese Verbindungen als Informationen in genetischen Codes und bilden die Grundlage für alle darauf aufbauenden evolutionären Entwicklungsstufen. »Indeed«, so Kurzweil zu diesem Übergang von der ersten zur zweiten Epoche, den AlphaFold ein gutes Jahrzehnt später modellieren wird, »all of biology operates through linear sequences of 2-bit DNA base pairs, which in turn control the sequencing of only twenty amino acids in proteins. Molecules form discrete arrangements of atoms.«¹⁹ Aus dieser zunächst überschaubaren Kombinatorik erwächst eine immense Vielzahl verschiedener Lebensformen. Die DNA adaptiert neue Varianten und bringt dank ihrer stabilisierenden Effekte ein sich immer weiter ausweitendes, in der Tendenz auf Kohärenz hin organisiertes Zusammenspiel zellulärer und molekularer Grundstrukturen hervor: »Evolution is a process of creating patterns of increasing order.«²⁰ Damit tritt ein sich selbst verstärkender Mechanismus in Kraft, der nicht allein diese Prozesse selbst kennzeichnet, sondern auch Funktionen der Strukturentwicklung optimiert und schließlich für die Aufnahme, Verarbeitung, Weiterleitung und Speicherung von Informationen eigene Organe ausbildet: »For example, in the third epoch, DNA-guided evolution produced organisms that could detect information with their own sensory organs and process and store that information in their own brains and nervous systems.«²¹ Signatur der dritten Epoche ist die Implementierung fortgeschrittener Möglichkeiten der Mustererkennung, die es Lebensformen auf zunehmend effizien-

18 Ray Kurzweil: *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, New York 2005, hier S. 28-40.

19 Ebd., S. 88.

20 Ebd., S. 29.

21 Ebd., S. 30.

tere Weise erlaubt, Modelle ihrer Umwelt zu entwickeln und damit ihren eigenen Wahrnehmungs- und Aktionsradius auszuweiten. Die damit angelegte Option, auch die Prinzipien dieser Modelle zu ergründen und Grundlagen einer artifiziellen Verfertigung zu legen, ist dann nicht allein Voraussetzung für die weitere Entwicklung des Menschen, sondern auch Bedingung für einen technischen Fortschritt, dessen Bogen sich von der Erfindung einfachster Werkzeuge bis zur Programmierung hochautomatisierter Verfahren spannt. In einem weiteren, entscheidenden Schritt werden in der vierten Epoche auf diese Weise schließlich auch die evolutionären Errungenschaften der früheren Epochen in die technologische Phänomenwelt selbst implementiert: »Technology was itself capable of sensing, storing, and evaluating elaborate patterns of information.«²² Dies führt, so Kurzweils Ausblick in die fünfte Epoche, zu einer komplementären Verbindung und letztlich auch Verschmelzung zwischen menschlich und technologisch generiertem Wissen:

It will result from the merger of the vast knowledge embedded in our own brains with the vastly greater capacity, speed, and knowledge-sharing ability of our technology. The fifth epoch will enable our human-machine civilization to transcend the human brain's limitations of a mere hundred trillion extremely slow connections.²³

Die Epochengliederung,²⁴ die Kurzweil hiermit seinen Leserinnen und Lesern anbietet, subsumiert nicht allein die erdgeschichtlichen und historischen Zeitalter unter dem Paradigma der Information, deren Systemort, Speicherform und Umweltverantwortung sich über die Zeiten hinweg ändert, sondern markiert mit dem Übergang von der vierten zur fünften Epoche einen besonderen Moment in der Entwicklung. Es kommt in einem gleichsam involutiven, auf sich selbst zurückgewendeten Prozess zu einer Engführung: Denn der evolutionäre Modus fortschreitender Strukturabstraktion, dem sich auch die Entstehung von Technologien verdankt, lernt ebendieses operative Vorgehen künstlich zu modellieren und zu synthetisieren – und zwar in Anwendungsbereichen, die auch alle vorausgehenden (physikalischen und chemisch-biologischen) Gebiete mit umfassen. Kurzweils Perspektive löst diese Phase eines *reinforcement learning* Künstlicher Intelligenz, die Phase von AlphaZero und AlphaFold, aus der Kontinuität vorangehender Entwicklungen digitaler Technologien. Sie ersetzt historisch etablierte Abgrenzungen wie die zwischen Industrie- und Informationszeitalter durch das übergreifende Paradigma einer Technikgeschichte und prognostiziert ausgehend von den jüngsten Fortschritten der KI-Forschung eine neue Phase in der Koevolution von Technik und Mensch: »Technology masters the methods of biology (including human intelligence).«²⁵ Damit ist ein Entwicklungs-

22 Ebd.

23 Ebd., S. 34.

24 Kurzweil lässt den fünf hier skizzierten Epochen noch eine sechste folgen: die Durchdringung der Materie mit Intelligenz; vgl. ebd., S. 35.

25 Ebd., S. 30.

stand erreicht, dessen Folgen nicht mehr abschätzbar sind und für dessen inhärente Dynamik es keine historische Präzedenz gibt: »When the first transhuman intelligence is created and launches itself into recursive self-improvement, a fundamental discontinuity is likely to occur, the likes of which I can't even begin to predict.«²⁶ Kurzweil nennt dieses disruptive Ereignis in Anlehnung an Anomalien und Extremereignisse aus der Astrophysik eine »Singularity«.²⁷

Unter leicht verschobenen Vorzeichen verleiht James Lovelock – seiner Ausbildung nach Mediziner, Chemiker und Biophysiker – einer solch technisch fortgeschrittenen Epoche den Namen »Novozän«.²⁸ Das Neue manifestiert sich auch für ihn in der zunehmenden Autonomisierung einer generalisierten Künstlichen Intelligenz, die lernt, sich in unterschiedlichsten Kontexten zu bewähren. Die daraus resultierende Opazität ihrer strukturellen Verfasstheit für den Menschen, der sie programmiert, und die Geschwindigkeit der prognostizierten Veränderungen, die zukünftige Entwicklungen unbestimmbar machen, konvergiert mit Kurzweils Begriff der »Singularity«. Ausgangspunkt für Lovelocks Ansatz ist jedoch nicht die Kategorie der Information, sondern ein Moment, das allem, was je zur Existenz gelangt, aufruhrt: Energie. Unter Rückgriff auf diese traditionsreiche und seit dem 19. Jahrhundert naturwissenschaftlich präzisierte Kategorie entfalten sich die erdgeschichtlichen Zusammenhänge in Lovelocks Ausführungen entlang der Transformation und Nutzung von Sonnenenergie: zunächst als Photosynthese, die mit der Umformung von Licht in chemische Energie die Entstehung von Leben ermöglicht, sodann als Freisetzung gespeicherter Sonnenenergie aus karbonisierten Pflanzenresten, die den Beginn des Anthropozäns markiert, und schließlich als Wandlung von Solarenergie in Information, die den sich abzeichnenden Konturen eines neuen Zeitalters, eben des Novozäns, zugrunde liegt.

Gemeinsam ist Kurzweils und Lovelocks Überlegungen, dass sie beide auf einer Ebene der Abstraktion ansetzen, die physikalische und chemisch-biologische Prozesse sowie daraus hervorgehende technologische Entwicklungen überspannt. Auf diese Weise gelangen Zeitzusammenhänge in den Blick, die nicht allein etablierte Epochenbegriffe, sondern auch geologische Zeitskalen großformatig überschreiten. Ausgehend von natur- und lebenswissenschaftlichen Kategorien erscheinen historische Epochen, aber auch ganze Erdzeitalter lediglich als Varianten jeweils dominanter Konstellationen. Entscheidender noch als dieser Zuschnitt im weit aufgezogenen Fokus einer erdgeschichtlichen Gesamtbetrachtung ist jedoch die Tatsache, dass mit der Übernahme naturwissenschaftlicher Perspektiven die Zeitarchitektur des Epochenbegriffs selbst modifiziert wird. Die Vorbilder hierfür sind vielfältig, und auch Love-

26 Ebd., S. 25. Kurzweil zitiert an dieser Stelle Michael Anissimov.

27 Ebd., S. 37: »From my perspective, the Singularity has many faces. It represents the nearly vertical phase of exponential growth that occurs when the rate is so extreme that technology appears to be expanding at infinite speed. Of course, from a mathematical perspective, there is no discontinuity, no rupture, and the growth rates remain finite, although extraordinarily large. But from our currently limited framework, this imminent event appears to be an acute and abrupt break in the continuity of progress.«

28 James Lovelock: *Novozän. Das kommende Zeitalter der Hyperintelligenz*, München 2020.

locks eigener wissenschaftlicher Werdegang ist in diesem Zusammenhang durchaus aussagekräftig. Gemeinsam mit der Biologin Lynn Margulis entwickelt er in den 1970er Jahren Begriff und Konzept von ›Gaia‹. Ausgangspunkt hierfür ist Lovelocks Beobachtung, dass durch chemische Reaktionen der ersten bakteriellen Lebensformen ein Überschuss an Sauerstoff produziert wird und damit Voraussetzungen für die nachfolgende evolutionäre Entwicklung gelegt werden: Das Leben schafft sich aus eigener Kraft eine für seine eigene Entwicklung günstige Umwelt.²⁹ Die Erde gewinnt auf diese Weise Gestalt als ein systemischer Gesamtzusammenhang: als ein einziger großer Organismus, der auf den vielfältigen Wechselwirkungen der in ihm beheimateten biologischen Lebensformen und chemisch-physikalischen Prozesse beruht. Damit spiegelt die Erde auf einem anderen Skalierungsniveau das Existenz- und Entwicklungsprinzip der Lebensformen selbst. Denn auch in diesen leben (wie in der von Margulis erforschten eukaryotischen Zelle als Urform einer endosymbiotischen Verbindung und Ausgangspunkt der Evolution³⁰) andere Organismen weiter und übernehmen hierbei unverzichtbare Funktionen für das Fortbestehen des Gesamtorganismus. Ein menschlicher Eingriff in das Ergebnis dieser Koevolution von Leben und Umwelt, in die Biosphäre, hat daher, wie Lovelock bei seiner Entdeckung der Wirkung des Treibhausgases FCKW feststellt, unweigerlich Auswirkungen von planetarer Reichweite. Knapp zwei Jahrzehnte später wird für die Beschreibung von Interdependenzen dieser Art der Begriff Anthropozän eingeführt, und Lovelock avanciert zu einer seiner frühen Bezugsfiguren.

Die knappen Anmerkungen zu Lovelocks wissenschaftlichem Hintergrund mögen verdeutlichen, dass die Zeitarchitektur, die mit den Begriffen Anthropozän und Novozän einhergeht, anderen als den hergebrachten historiographischen Gliederungslogiken folgt: Sie orientiert sich an selbstregulierenden Systemen, die Modellen der Physik, Chemie und Biologie entlehnt sind; sie kennt Kippunkte, an denen Zustände abrupt umschlagen; sie folgt in ihrer Einteilungssystematik diesen Umschlagpunkten, löst sich damit aus der Dominanz linearer Zeitvorstellungen und bezieht Faktoren exponentieller Entwicklung mit ein; sie beobachtet Verlaufsformen, in denen lange Phasen geringer Variabilität mit einer dichten Folge tiefgreifender Transformationen alternieren; sie arbeitet mit Modellen einer Extrapolation, deren prognostische Kraft angesichts solcher Umschlagpunkte ein hohes Maß an Unsicherheit birgt: Eine »Singulartät« bildet auch historisch einen Ereignishorizont, aus dem sich allenfalls auf indirektem Wege Informationen über zukünftige Entwicklungen ableiten lassen. Dies alles verleiht Epochennarrativen Aufschwung, die Mittelalterhistorikerinnen und -historikern durchaus vertraut erscheinen mögen: Denn mit hoher Registrierungsbereitschaft wird die Gegenwart nach Anzeichen solcher Umschlagpunkte abgetastet – eine Suche in der Latenz, die Einzelereignisse wie Zug 37 von AlphaGo

29 Vgl. Lynn Margulis/Dorion Sagan: *What Is Life?*, London 1995, S. 20.

30 Vgl. ebd., S. 90-97; S. 96: »Organisms form many kinds of symbioses, but the most awe-inspiring is the exceedingly close association known as endosymbiosis. This is a relationship in which one being – microbe or larger – lives not just near (nor even permanently on) another, but inside it. In endosymbiosis, organic beings merge.«

dann nahezu zwangsläufig mit einer überbordenden Interpretation belasten muss. Auch Lovelock rekurriert in seinen Darlegungen auf diesen Spielzug und sieht in ihm einen Vorboten des *Novozäns*.³¹ Und auch er verweist dabei wie andere Wissenschaftler auf die kurze Zeitspanne von nur wenigen Monaten, in der DeepMind mit AlphaZero das Spiel von Grund auf neu lernt und die vielhundertjährigen Traditionen der Strategieentwicklung in der Ausbildung eigener, immer effizienterer Spielweisen uneinholbar hinter sich lässt. Ausgehend von solch einer Perspektive wird Gegenwart fast ausschließlich im Modus ihrer imaginierten Historisierung greifbar: Sie erscheint als Akkumulation von einzelnen Ereignissen, die als potentielle Kippunkte ihre Bedeutung aus einer projizierten Zukunft jenseits der erwarteten Epochenzäsur beziehen. Die Ereignisse treten somit in ein Verhältnis der funktionalen Äquivalenz zueinander, das andere Optionen einer Struktur- oder Gesellschaftsanalyse tendenziell absorbiert.

Eine solche Modifikation der Zeitarhitektur, die sich von natur- oder systemwissenschaftlichen Zusammenhängen inspirieren lässt, ist auch den Sozial- und Geschichtswissenschaften nicht fremd. Niklas Luhmann etwa hebt als Kennzeichen soziokultureller Evolution den Aspekt der »Klumpenbildung«³² hervor: »Zentralisierte Interdependenzen«³³ bilden die Bedingung der Möglichkeit für Epochenumbrüche, die innerhalb kurzer Zeit das Gesamtsystem grundlegend verändern und daher als einschneidende Zäsuren wahrgenommen werden. Als »Faktum« eines »morphogenetischen Strukturwandels«³⁴ müssen Epochenwechsel im historiographischen Arrangement daher nicht auch nur annähernd einer linearen Gleichverteilung auf der Zeitachse folgen, sondern die Dichte, in der sie aufeinander folgen, ist eine Funktion des Interdependenzgrades der jeweils herrschenden Strukturen. Wenn also Lovelock in seinem Buch *Novozän. Das kommende Zeitalter der Hyperintelligenz* diagnostiziert, dass »die Welt der Zukunft, die ich nun vor mir sehe, eine Welt [ist], in der der Lebenscode nicht länger nur in RNS (Ribonukleinsäure) und DNS, sondern auch in anderen Codes geschrieben wird«,³⁵ so ließe sich im Sinne eines solchen soziologischen Ansatzes somit durchaus argumentieren, dass es sich hierbei um eine (mit Luhmann gesprochen) »evolutionäre Errungenschaft«³⁶ großer Reichweite handelt, zu der AlphaFold bereits erfolgreich erste Grundlagen gelegt hat. Lovelock verweist angesichts der prognostizierten Veränderungen auf eine prozessuale Dimension, in der »die natürliche Selektion, wie Darwin sie beschrieb, durch eine viel schnellere intentionale Selektion abgelöst«³⁷ wird und daher eigendynamische Verstärkungseffekte in Kraft

31 Vgl. Lovelock: *Novozän* (Anm. 28), S. 99–108.

32 Niklas Luhmann: »Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie«, in: Hans Ulrich Gumbrecht/Ursula Link-Heer (Hg.): *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, S. 11–33, hier S. 16 f.

33 Ebd., S. 17.

34 Ebd., S. 26.

35 Lovelock: *Novozän* (Anm. 28), S. 110.

36 Luhmann: »Epochenbildung« (Anm. 32), S. 17 ff.

37 Lovelock: *Novozän* (Anm. 28), S. 106.

treten. Dieses Phänomen fasst Kurzweil unter ein allgemeines ›Gesetz‹: »The Law of Accelerating Returns«.³⁸ Die sich verkürzenden Abstände zwischen historischen Epochen und die Wahrnehmung einschneidender Zäsuren in der Gegenwart sind aus seiner Perspektive nicht primär als Ergebnisse einer Beobachtung zu verstehen, die immer dazu tendiert, Nahverhältnisse feiner aufzulösen, sondern stellen sich als Systemeffekte dar. Die Verdichtung von Epochenumbrüchen ist, so ließe sich von dieser theoretischen Ausgangslage her formulieren, einer soziokulturellen Evolution inhärent, in der Systeme sich in ihren mannigfachen Interdependenzen und Rückkopplungen zunehmend kurzschließen und damit in Gänze irritierbar werden.

III. Stilepochen und Mustererkennung

Die verschiedenen Zeit- und Epochenmodelle, die sich aus einem prozessualen Verständnis von Geschichte auf der einen bzw. einem naturwissenschaftlich-mathematisch inspirierten Denken auf der anderen Seite ableiten, werden nicht notwendigerweise in einen gemeinsamen Diskussionsrahmen eingebunden und direkt miteinander konfrontiert. Wechselseitige Bezugnahmen scheitern oftmals schon an den verschiedenen disziplinären Zuständigkeiten. Gleichwohl bleibt ihre Kopräsenz für die Gegenwart und deren Geschichtsverständnis nicht ohne Folgen, da ein weiter Fokus, der gleich ganze Epochen und Erdzeitalter umschließt, die Vielfalt historischer Entwicklungen einebnet. Damit richtet sich die gesamte Vergangenheit auf einen Moment in der Gegenwart aus, von dem aus Relevanzen und Gewichtungen neu verteilt werden. Dies verändert die Wahrnehmung aktueller und vorausliegender Entwicklungen grundlegend und vermittelt sich in dieser Form auch zunehmend einer breiteren Öffentlichkeit. Zu dieser schleichenden Auflösung tradierter Modi der historischen Selbstverortung trägt sicherlich bei, dass Begriffe wie Anthropozän oder Singularität über inhärente dramaturgische Qualitäten verfügen und eine eigene erzählerische Strahlkraft entwickeln. Sie legen den Transfer von Theoriefiguren in popkulturelle Phänomene nahe und verleihen den dahinterstehenden wissenschaftlichen Ansätzen einen höheren Grad an Bekanntheit. Es verwundert daher nicht, dass sich auch Autoren wie Kurzweil oder Lovelock selbst dazu veranlasst sehen, ihre eigene theoretische Konzeption (und möglicherweise sogar wissenschaftliche Seriosität) zu unterlaufen, um dem Nichtimaginierbaren jenseits der Singularität doch noch eine Gestalt zu verleihen.³⁹

Jenseits solcher Effekte, die aus der weitgehend unverbindlichen Kopräsenz unterschiedlicher Zeitmodelle hervorgehen, werden in anderen Kontexten durchaus enge Wechselwirkungen erkennbar. Sie entfalten sich an Schnittstellen, die quer zu verschiedenen Wissensgebieten verlaufen, und aktivieren dort, wo natur- und geschichtswissenschaftliche Ansätze unmittelbar miteinander interferieren, verschie-

38 Kurzweil: *Singularity* (Anm. 18), S. 22, 44-106.

39 Vgl. den dritten Teil von Lovelocks *Novozän* (Anm. 28).

dene Dimensionen des Epochenbegriffs. Ein Bereich, der sich in diesem Spannungsfeld bewegt und dabei neue Formen eines funktionalen Zusammenspiels erkennbar werden lässt, ist die digitale Kunst.

Erste experimentelle Verfahren einer computergestützten Analyse und Produktion von Kunst reichen in die 1950er Jahre zurück. Nach einer anfänglichen Konzentration auf Schriftsprache werden in den nachfolgenden Jahrzehnten vermehrt Anstrengungen unternommen, auch auditive und visuelle Strukturen algorithmisch zu erfassen und neu zu generieren. In jüngerer Zeit profitieren diese Arbeiten von den erwähnten Zugriffsmöglichkeiten auf die umfangreichen Datenbestände sozialer Medien und digitalisierter Bild- und Klangarchive. Ein breites Korpus von Digitalisaten liegt auch dem 2018 entstandenen Porträt *Edmond de Belamy*⁴⁰ zugrunde. Es basiert, wie die gesamte ›Gemäldesammlung‹ der fiktiven ›Famille De Belamy‹, auf der algorithmischen Auswertung von 15.000 Porträtmalereien aus dem 14. Jahrhundert bis zur Gegenwart⁴¹ nach 2.000 Klassifikationsmerkmalen und einer darauffolgenden mehrmonatigen Trainingsphase zweier sich wechselseitig elaborierender neuronaler Netzwerke, sogenannter *Generative Adversarial Networks*.⁴² Die Urheberschaft wird vom Pariser Künstlerkollektiv Obvious, das den Algorithmus programmiert hat, an die ausführende KI delegiert: Ein Fragment des Codes steht in fingierter Handschrift als Signatur unter dem Gemälde. Das Porträt wurde 2018 im Auktionshaus Christie's für über 400.000 US-Dollar versteigert und erlangte dadurch größere mediale Aufmerksamkeit.

Einen anderen Ansatz verfolgt das Projekt *The Next Rembrandt*,⁴³ das 2016 aus einer Kooperation zwischen der Universität Delft, dem Rembrandthaus Amsterdam, dem Mauritshuis Den Haag und Microsoft hervorgeht. *The Next Rembrandt* ist das Ergebnis einer detaillierten Parametrisierung der über 300 verfügbaren Ölgemälde des Malers. Mehr als 100.000 Bildfragmente einschließlich vielfältiger Informationen über dreidimensionale Oberflächenstrukturen werden in ihren Eigenschaftskombinationen und räumlichen Verteilungswahrscheinlichkeiten erfasst. Der kompositorische Bildaufbau wird damit bis auf die Mikroebene einzelner Farbwerte und ihrer jeweiligen lokalen Arrangements heruntergebrochen. Die Resynthesierung der so erfassten Einzelheiten zu einem neuen Gemälde in Form eines 3D-Drucks verdankt sich dann einem sich selbst stabilisierenden Prozess, in dem die Wahrscheinlichkeitsparameter der Anordnung der einzelnen Farbwerte auf der Leinwand und übergreifende Strukturmerkmale eng ineinandergreifen.

40 Obvious (Kollektiv): *Edmond de Belamy*, <https://obvious-art.com/portfolio/edmond-de-belamy/> (aufgerufen am 19.09.2024).

41 Die Datenbasis speist sich aus den Beständen der Plattform *Wikiart*. *Enzyklopädie der bildenden Künste*, <https://www.wikiart.org/de> (aufgerufen am 19.09.2024).

42 Ian J. Goodfellow u. a.: »Generative Adversarial Nets«, in: *Advances in Neural Information Processing Systems* 27 (2014), <https://arxiv.org/pdf/1406.2661> (aufgerufen am 14.08.2025); ders./Yoshua Bengio/Aaron Courville: *Deep Learning (Adaptive Computation and Machine Learning)*, Cambridge, Mass. 2016.

43 Einen guten Einblick vermittelt der Youtubekanal »The Next Rembrandt«, *Youtube*, <https://www.youtube.com/@thenextrembrandt2907/> (aufgerufen am 19.09.2024).

Beide Varianten der digitalen Bildproduktion basieren auf der Refunktionalisierung der Kategorie, die in kunst-, musik- und literaturgeschichtlichen Kontexten die Systematik der Epochengliederung maßgeblich mitbestimmt hat: der des Stils. Stil bedeutet im Kontext der Programmierung Künstlicher Intelligenz zunächst einmal Reduktion von Entropie: eng miteinander verwobene Muster, die auf der Grundlage programmiertechnischer Verfahren aus einem Datenbestand extrahiert werden und, kondensiert in Algorithmen, variabel auf andere Zusammenhänge übertragbar sind. Stil wird im Moment seiner Parametrisierung zu einer (Software-)Applikation.⁴⁴ Während das Künstlerkollektiv Obvious Kunstwerke ganz unterschiedlicher Stilepochen heranzieht und mit den Übergängen und Variationsspielräumen zwischen verschiedenen Stilen experimentiert, folgen andere Projekte wie *The Next Rembrandt* klar abgrenzbaren Stileigenschaften einzelner Epochen oder Künstlerinnen und Künstler. Die digitalen Artefakte verfügen auf diese Weise über einen hohen Wiedererkennungswert, der die Leistungsfähigkeit der Algorithmen auch für ein breiteres Publikum sinnfällig zu demonstrieren vermag. Die Orientierung an solch bekannten Vorbildern und vertrauten Strukturen trägt, nicht anders als einige Jahre später ChatGPT, zur Popularisierung der KI-Anwendungen bei.

Stil in seiner historisch gewachsenen Funktion der Selbstorganisation von Kunst mit Epochenindex wechselt somit in die Funktion einer Selbstorganisation Künstlicher Intelligenz, die es dem Menschen erlaubt, Fortschritte der Programmierung und der damit verbundenen Syntheseleistungen unmittelbar wahrzunehmen und zu beurteilen. Diese evaluative Dimension, die hier intuitiv, buchstäblich auf den ersten Blick greift, erweist sich in informatischen Zusammenhängen als unverzichtbarer Bestandteil eines lernenden Systems. Sie ist essentiell für die oben erwähnte Programmiertechnik der *Generative Adversarial Networks*, in der zwei künstliche neuronale Netze als ›Generator‹ und ›Diskriminator‹ im Spannungsfeld von ›Original‹ und ›Fälschung‹ gegeneinander antreten. Der ›Diskriminator‹ evaluiert auf der Grundlage seiner antrainierten Fähigkeiten der Mustererkennung die Ergebnisse und Leistungen des ›Generators‹, der wiederum das Feedback nutzt, um seine einzelnen Operationen mit zunehmender Präzision zu justieren. Schritt für Schritt werden die synthetischen Fähigkeiten bis zu dem Punkt optimiert, an dem der ›Diskriminator‹ das Ergebnis als gültige Ausformung eines Stils (im Sinne eines eng verwobenen Repertoires von Mustern) akzeptiert. Wie sich diese künstlich erzeugte ›ästhetische Urteilskraft‹, die auch der Genese des Porträts *Edmond de Belamy* zugrunde liegt, ausbildet, und welche Formen der Parametrisierung hierbei genutzt werden, bleibt für die Programmiererinnen und Programmierer angesichts der autonomen Abläufe und der millionenfach durchgespielten Iterationen innerhalb der Trainingsphasen opak – ebenso opak wie der Großteil des Wissens, das ästhetischer Wahrnehmung zugrunde liegt. Und auch die

44 Vgl. als eine der ersten ›Apps‹ dieses Typs Prisma von Prisma Labs, <https://prisma-ai.com/> (aufgerufen am 19.09.2024). Im Kontext von Dichtung und Literatur eröffnen Sprachmodelle und Programme der jüngeren Generation wie ChatGPT 4.0 oder Bard einen ersten Ausblick auf die Möglichkeiten literarischer Stilkopien.

theoretischen Regelwerke, die Kunst-, Musik- oder Stillehren, erfassen allenfalls rudimentär Produktionsverfahren von Kunst. Analytische und synthetische Kompetenzen bilden keinen in sich geschlossenen Zirkel – und dies nicht deshalb, weil nach Paradigmen des 18. und 19. Jahrhunderts eine inspirierende Kraft fehlte, sondern weil eine Kluft zwischen explizitem und implizitem Wissen besteht, die auch durch detailliertere Beobachtungen nicht überbrückt werden kann. 2.000 Klassifikationsmerkmale, die eine KI per Mustererkennung aus 14.000 Gemälden extrahiert, 100.000 Fragmente, deren Farbverteilung nach Wahrscheinlichkeitsparametern in ihrer räumlichen Distribution aufgeschlüsselt werden, sind keiner kunstwissenschaftlichen Analyse zugänglich. Und dies gilt allemal dort, wo eine Interpolation von Stilen, wie sie an allen Epochenenteilungen vorbei in dem Porträt *Edmond de Belamy* zum Einsatz gelangt, noch höhere Variabilitäten erzeugt.

Auf dem Gebiet der Künstlichen Intelligenz dagegen kann die Differenz zwischen implizitem und explizitem Wissen überbrückt werden. Jenseits aller limitierten menschlichen Einblicke in die konkreten prozessualen Abläufe zielt die Architektur des Deep Learning neuronaler Netze auf einen rekursiven Zusammenschluss analytischer und synthetischer Kompetenzen, deren Operationen für die Künstliche Intelligenz selbst idealerweise vollständig ineinander übersetzbar sind. Welche Datenbasis diesem Zusammenspiel zwischen einem ›Generator‹ und einem ›Diskriminator‹ zugrunde liegt, spielt hierbei keine Rolle: Neuronalen Netzen gerinnt alles, was in sie eingespielt wird, zu Mustern und Wahrscheinlichkeitsverteilungen. Sie ebnen auf diese Weise auch systematisch stilistische und historische Differenzen, Unterschiede zwischen Personal- und Epochenstilen oder Zäsuren zwischen Stilepochen ein – oder präziser formuliert: Sie verwerten diese Differenzen wie alle anderen Unterschiede auch allein als Funktionen einer Diskriminierung von Strukturmerkmalen. Potentiell produzieren sie im Zugriff auf die Datenbestände ahistorische Tableaus, in die erst der Mensch durch die Vorselektion der Bestände Epochen- oder Stilunterschiede inkorporiert – und damit als ›oberster Diskriminator‹ die Fortschritte der Künstlichen Intelligenz auf einfache Weise zu kontrollieren und sinnfällig herauszustellen vermag.

Kategorien der Kunst erlangen jedoch nicht allein im Kontext einer algorithmisch fundierten Mustererkennung und daraus sich aggregierender Stileigenschaften Relevanz, sondern gerade in dem Moment, in dem eine Abweichung von diesen Mustern registriert wird. Der »original move« von AlphaGo, der bislang ungenutzte taktische Potentiale zu erkennen gibt, aktiviert hierbei im Beobachter nahezu reflexhaft das Sprachregister des Ästhetischen:

I thought AlphaGo was based on probability calculation and it was merely a machine. But when I saw this move, I changed my mind. Surely AlphaGo is creative. This move was really creative and beautiful. [...] This move made me think about Go in a new way. What does creativity mean in Go? It was a really meaningful move.⁴⁵

45 *AlphaGo* (Anm. 1), 00:52:14, 00:53:35.

In Abgrenzung zur Wahrscheinlichkeitsrechnung und als Gegenpol zu den synthetischen Kompetenzen der Musterreproduktion wird Kreativität als eigener Faktor in das Spielverhalten eingeführt. So wie diese Kategorie in traditionalistischen Konzepten als treibende Kraft der Kunst- oder Literaturgeschichte, ihrer Stil- und Epochenwechsel verstanden wird, so wird sie auch hier zum Indikator einer prognostizierten Zäsur in der Entwicklung: zum Zeichen einer Autonomisierung, in deren Verlauf (nach Kurzweils und Lovelocks Modellen) Technologien die Ergebnisse und Funktionsweisen der biologischen Evolution bis hin zur Entwicklung menschlicher Intelligenz adaptieren. Der Impuls, DeepMinds Epoche – im programmiertechnisch geprägten Wortsinn als Durchlauf durch ein neuronales Netz, der auch Zug 37 hervorbringt – als Vorbote eines neuen Zeitalters zu deuten, vermittelt sich über diese Kategorie der Kreativität. Damit wird die Last der Suche nach Kippunkten einem historisch und semantisch weit aufgefächerten Begriff aufgebürdet, dessen Unschärfe und Bedeutungsdiffusion der ihm zugewiesenen diagnostischen Funktion unmittelbar entgegenstehen müsste. Und dies allein schon deswegen, weil eine Abweichung von musterbasierten Routinen, wie sie AlphaGos »original move« unterstellt wird, gar nicht sicher erkannt werden kann. Denn die Algorithmen arbeiten nicht mit Struktur- oder Objektidentitäten, sondern operieren auf der Grundlage von Ähnlichkeitsbeziehungen. Es gibt keine fest umrissenen Formen, sondern Beziehungsgeflechte, die in Raum und Zeit interpoliert werden. Vor allem in stark formalisierten Zusammenhängen, wie sie auch das Spiel Go kennzeichnen, arbeitet die Künstliche Intelligenz daher deutlich effizienter als die menschliche Wahrnehmung. Ein »original move« kann deshalb auch schlichtweg Produkt einer defizitären menschlichen Beobachtung sein, der sich längst nicht alle Muster, die einem Datenbestand oder den taktischen Potentialen eines Regelsystems inhärent sind, erschließen. Diese diagnostische Aporie setzt sich dann unweigerlich in den Versuchen fort, Kreativität in informatischen Zusammenhängen zu definieren. Wie schon zuvor Minsky⁴⁶ versucht der Mathematiker Marcus du Sautoy die Verhältnisse in seinem Buch *Der Creativity-Code* halbwegs zu ordnen.⁴⁷ Kreativität, verstanden als Fähigkeit, Wissen auf neue Weise zu arrangieren und zu synthetisieren, umfasst, so seine Argumentation, drei verschiedene Operationsvarianten: Einen ersten Typus bildet die Exploration, die es erlaubt, aus vorhandenen Mustern über Ähnlichkeitsbeziehungen neue Muster zu generieren. Dieses Verfahren beherrschen die auf der Architektur neuronaler Netze basierenden Programme bereits sehr gut. Einen zweiten Typus stellt die Kombination dar, in der die KI mit der zunehmenden Autonomisierung von Lernprozessen (scheinbar) die Grenzen dessen überschreitet, was die Datenbasis an Informationen zur Verfügung stellt. Ihre Aktionen werden zunehmend unvorhersehbar und verlassen den Erwartungshorizont der Programmierer. AlphaGos Zug 37 und alle nachfolgend entwickelten Programme eines *reinforcement learning* sind Beispiele für erste Erfolge auf diesem Gebiet. Den dritten Typus kennzeichnet du Sautoy als transformative Kreativität, die

46 Vgl. Minsky: *Mentopolis* (Anm. 6), S. 80f.

47 Vgl. du Sautoy: *Der Creativity-Code* (Anm. 13), S. 17-25.

den generellen Aktionsrahmen, in dem sich die KI bewegt, außer Kraft setzt. Ein solches Programm wäre in der Lage, eigenständig »Phasenübergänge einzuleiten«⁴⁸ und Ebenenwechsel zu vollziehen, also beispielshalber nicht allein mit einem »original move«, sondern mit der Erfindung eines Spiels wie Go selbst zu überraschen. Dazu braucht es nach du Sautoy umfassendes Konzeptwissen, fortgeschrittene Fähigkeiten der Abstraktion, flexible Analogiebildung, Gedächtnis und Imagination. All dies sei vom heutigen Stand der Entwicklung aus nicht absehbar.

Jenseits von solch ernüchternden Diagnosen haben die Unschärfen, die der Kategorie der Kreativität anhaften und unweigerlich die prognostischen Impulse unterlaufen, eigene Funktionen – spielen sie doch der oben erwähnten Erwartungsbereitschaft zu, die in den opaken Prozessen eines Deep Learning immer neue Nahrung für ihre Suchbewegungen findet. Epochale Zäsuren, die unversehens aus den KI-Routinen einer *general intelligence* emergieren, mögen daher als Zukunftsprojektionen zuallererst Indikatoren eines veränderten Zeitverständnisses sein, das Umbrüche systematisch in seinen Erwartungshorizont integriert. Sichtbar wird an diesen Zusammenhängen jedoch auch, dass die algorithmische Modellierung von Prozessen, gleich ob es sich um Kunst oder um die molekulare Ebene der Entfaltung von Proteinstrukturen handelt, neue Vergleichbarkeiten zwischen Wissensgebieten erzeugt und hierbei die Zeitdimension als konzeptionelle Herausforderung schärfer hervortreten lässt. Als programmiertechnische Probleme schlagen Fragen der zeitübergreifenden Stabilisierung von Prozessen oder der Modellierung nichtlinearer Verläufe nach Kipppunkten unmittelbar auf die Effektivität der KI durch; als historiographische Impulse können sie dazu einladen, Gliederungsmodelle der Kunst- oder Literaturgeschichte oder der Geschichtsschreibung im Horizont anderer Zeitarchitekturen zu diskutieren.

48 Ebd., S. 21.

„Tschernobyl“ als Disruption

LARS KOCH

Wenige Tage nach seinem 91. Geburtstag reist Ernst Jünger 1986 in den Fernen Osten, um dort der periodischen Wiederkehr des Kometen Halley beizuwohnen. Er nimmt die weite und beschwerliche Reise auf sich in der Hoffnung, den Himmelskörper unter der Schwärze des malaiischen Himmels besonders gut beobachten zu können. »Ich war«, notiert Jünger in sein Reisetagebuch, »[...] mit zwei Erwartungen gekommen: einmal, wie es sich versteht, mit entomologischen, zum anderen mit dem Wunsche, den Halleyschen Kometen zu sehen oder besser noch wiederzusehen. Die gewitterschwüle Atmosphäre von Kuala Lumpur bot wenig Aussicht [...].«¹ Nachdem die Expedition zunächst also ernüchternd verläuft, kann Jünger dann aber am 15. April festhalten: »Das Wiedersehen ist doch noch gelungen – ein Markstein gesetzt. [...] In der Tat – Halley stand ebenso deutlich am Himmel wie damals zu Rehburg vor sechsundsiebenzig Jahren, als ich ihn mit Eltern und Geschwistern gesehn hatte.«² Jünger erinnert die Worte seines Vaters, der bei der ersten Sichtung vermutet hatte, dass einzig Jüngers kleinerer Bruder Wolfgang den Kometen vielleicht noch ein zweites Mal würde sehen können. Dann fährt er fort: »Wolfgang war unser Jüngster, doch auch der erste von uns Geschwistern, der starb. So trete ich für ihn ein.«³

Halley wurde, wie Andreas Bähr in seiner Kulturgeschichte des »grausamen Kometen« umfassend darstellt, jahrhundertlang gedeutet als ein göttlicher Unheilsbote, der Kriege, Hungersnöte und Seuchen ankündigt.⁴ Vor dem Hintergrund des Dreißigjährigen Krieges etwa berichtet der Darmstädter Superintendent Johannes Vietor von der Ankunft eines »horridus cometa«,⁵ in dessen Erscheinen er ein heilsgeschichtliches Signal heraufziehender Finsternis zu erkennen vermeint. Immer wieder wurde Halley gelesen als ein Menetekel, als eine Warnung und ein Aufruf zur Umkehr. Nicht so von Jünger. Für ihn bedeutet das Wiedersehen ein Moment der biographischen Schließung, die dem linearen Zerfließen von Lebenszeit die zyklische Behauptung von Ganzheit und Kohärenz entgegensetzt. Mag der Komet ohne Gründe und in völliger Gleichgültigkeit durch die kosmische Leere seine Bahn ziehen, so findet er doch Bedeutung in Relation zur eigenen Biographie, für die er in der Wiederbegegnung als Ausweis von Sinnhaftigkeit fungieren kann. So berichtet der Reisende eine Woche später davon, wie er nachts geweckt worden war von einer

1 Ernst Jünger: *Zwei Mal Halley*, Stuttgart 1987, S. 21.

2 Ebd., S. 23.

3 Ebd., S. 27.

4 Vgl. Andreas Bähr: *Der grausame Komet. Himmelszeichen und Weltgeschehen im Dreißigjährigen Krieg*, Reinbek b. Hamburg 2017.

5 Zit. nach ebd., S. 15.

Dankeswelle für Eltern, Lehrer, Kameraden, Nachbarn, unbekannte Freunde, ohne deren Hilfe ich nie mein Alter erreicht hätte. Meine Knochen würden in der Sahara bleichen, in einem Granattrichter modern; ich würde in Lagern oder Zuchthäusern verschmachtet sein. Wer weiß, wer für mich eintrat, wo um Köpfe gehandelt wurde, wer für mich Akten fälschte oder verschwinden ließ. [...] Ob bei leichten Havarien, ob in schweren Katastrophen – es war immer einer da. Das kann kein Zufall sein.⁶

Interessant an Jüngers Reisejournal ist, und das führt zum eigentlichen Thema der nachfolgenden Überlegungen, wie der ehemalige Offizier zweier Weltkriege in dem Willen zur Herausstellung seines »Schicksalsprivilegs«⁷ mit der Nachricht aus der fernen Ukraine umgeht, die ihn rund zwei Wochen nach seinem Kometenerlebnis von der Explosion des Atomreaktors von Tschernobyl erreicht. Jünger antwortet auf diesen, wie Hans Blumenberg es genannt hat, »Anachronismus der Zeichenhaftigkeit«,⁸ der die kosmische Harmonie zu stören droht, in ostentativer Lakonie. In seinem Reisetagebuch hält er angesichts der technologischen Bedingung der Gegenwart, in der sich die Technik gegenüber der instrumentellen Handhabung durch den Menschen immer mehr zu verselbstständigen scheint, im Gestus abgeklärter Zeitgenossenschaft fest:

Wir hatten seit langem keine Nachricht gehört, waren auch nicht begierig danach. Daß inzwischen in der Nähe von Kiew ein Atom-Meiler in die Luft geflogen ist, bildet keine Überraschung für mich. Wir leben im Atomzeitalter und werden uns wohl oder übel damit abfinden. Persönlich käme ich mit der Technik und mit dem Stande der Wissenschaft zur Zeit Alexanders und des Aristoteles aus, würde sie sogar vorziehen [...]. Indes haben wir mit Dimensionen zu rechnen, denen gegenüber die des 19. Jahrhunderts und sogar die unserer Gegenwart liliputanisch sind. Daß man die guten Stücke herausschneiden möchte, ist verständlich, aber umsonst fliegt man nicht bis zum Mond. Umsonst nimmt man auch nicht jährlich um achtzig Millionen zu.⁹

In Fortschreibung seiner Aufklärungs- und Technikkritik, die spätestens mit der Erzählung *Gläserne Bienen* von 1957 von einer pessimistischen Sicht auf die Dimension der Unverfügbarkeit im Mensch-Technik-Verhältnis bestimmt war,¹⁰ erklärt er die

6 Jünger: *Zwei Mal Halley* (Anm. 1), S. 46 f.

7 Hans Blumenberg: »Der Aufgeklärte löst sich auf«, in: ders.: *Die Vollständigkeit der Sterne*, Frankfurt a. M. 1997, S. 245–255, hier S. 252.

8 Ebd., S. 245.

9 Jünger: *Zwei Mal Halley* (Anm. 1), S. 87.

10 Vgl. Lars Koch: »Materialschlacht, organische Konstruktion und ontologische Sinnverschiebung: Semantiken der medientechnischen Kopplung bei Ernst Jünger«, in: ders./Sarah Neelson/Julia Prager (Hg.): *Literarische Organotechnik. Studien zu einer Diskurs- und Imaginationsgeschichte*, Berlin/Boston 2024, S. 111–144.

Havarie von Reaktorblock 4 zum erwartbaren Normalfall technischer Praxis unter den Bedingungen von Hochtechnisierung. Eine besondere Erschütterungswirkung durch den atomaren Unfall sähe sich nur zu konstatieren gedrängt, wer einem Wahrnehmungs- und Skalierungsirrtum unterliege. Für den »Mann vom Mond«, wie Hans Blumenberg den bis ins hohe Alter hinein auf einer impliziten Ordnung des Seins pochenden Jünger nennt,¹¹ stellt sich die Lage indes anders dar. Seine Fähigkeit zum stereoskopischen Blick, der dialektisch zwischen Zeitläufen und Biographie zu vermitteln weiß, eröffnet ihm die Möglichkeit, auch im scheinbaren Chaos der totalen Mobilisierung der Welt die wahre, die höhere Ordnung der Dinge zu erkennen. Durch einen über die Extreme des 20. Jahrhunderts hinweg erworbenen bzw. verteidigten Habitus der Kälte zur Distanzierung befähigt, stellt Jünger fest: »Daß die Entwicklung der Vernunft Hohn spricht, beweist ihre Stärke – siehe das ›credo quia absurdum‹ des Tertullian.«¹²

Überblickt man die prominenten Versuche einer Bestimmung dessen, was die Bedeutung der Reaktorhavarie von Tschernobyl unter einer zeitdiagnostischen Perspektive sein könnte, dann markiert Jüngers stoische Disruptionsresilienz eine markante Ausnahme. Im Kontrast zu seiner provokanten Verweigerung, ›Tschernobyl‹ als Ereignis von epochaler Tragweite zu werten, soll im Folgenden solchen Thematisierungsweisen nachgegangen werden, die ein radikal anderes Bild von ›Tschernobyl‹ zeichnen, indem sie den Geschehnissen vom April 1986 retrospektiv die Bedeutung einer epochalen Disruption zuweisen. Zunächst sind mit Swetlana Alexijewitsch, Alexander Kluge und Marina Garcés prominente Zeit- und Geschichtsdiagnosen zu rekonstruieren, die vor allem die kulturelle Ruptur betonen, die in ihrer Perspektive von ›Tschernobyl‹ hervorgerufen wurde. Schon 1987 hatte Ulrich Beck die Reaktorexpllosionen unweit von Kiew als einen »anthropologischen Schock« beschrieben, der aus der strahlungsbedingten »Verdopplung der Welt«¹³ und dem damit verbundenen Verlust der »Souveränität seiner Sinne«¹⁴ resultiere. Zum Ausdruck komme die damit verbundene Erfahrung einer massiven Hilflosigkeit »durch das allgemeine Starren auf die Atom-Wolke«.¹⁵ Die späteren Texte von Alexijewitsch, Kluge und Garcés folgen dieser Perspektive. In ihren Reflexionen, die unter unterschiedlichen Akzentsetzungen um die Diagnose einer massiven Erschütterung der kulturellen und umweltlichen Ordnung kreisen, die sich als Effekt der atomaren Havarie eingestellt habe, wird ›Tschernobyl‹ zum Bezugspunkt eines »Epochenbewusstseins«, das ganz im Zeichen des Bruchs steht.¹⁶ Nach einer genaueren Rekonstruktion der jeweiligen Ausdeutung

11 Vgl. Hans Blumenberg: »Auf der Suche nach der Weltordnung«, in: ders.: *Der Mann vom Mond. Über Ernst Jünger*, Frankfurt a. M. 2007, S. 34–40.

12 Jünger: *Zwei Mal Halley* (Anm. 1), S. 87.

13 Ulrich Beck: *Der anthropologische Schock. Tschernobyl und die Konturen der Risikogesellschaft*, Bern 1988, S. 11.

14 Ebd., S. 13.

15 Ebd., S. 20.

16 Der Begriff des »Epochenbewusstseins« wurde 1931 von Karl Jaspers geprägt. Er trägt für Alexijewitsch wie auch für Kluge und Garcés, insofern alle drei ›Tschernobyl‹ als Referenz

gen von ›Tschernobyl‹ als einem Ereignis von epochalem Ausmaß wird es in einem zweiten Schritt darum gehen, mit Hans Platzgumers Roman *Der Elefantenfuß* von 2011 einen Text vorzustellen, der literarisch jenes Faszinosum der Sperrzone rund um den havarierten Atommeiler zu erkunden sucht, das sich in Form zivilisationskritischer Phantasien über eine Welt ohne den Menschen an der in der Ukraine vermuteten exzeptionellen Unterbrechung moderner Raum- und Zeitverhältnisse gebildet hat. In einem dritten Schritt soll abschließend ein kurzer Blick auf das disruptive Imaginäre von ›Tschernobyl‹ erfolgen, wie es sich in seiner populärkulturellen Bearbeitung zeigt. Bevor die konkreten Diskursivierungen von ›Tschernobyl‹ in den Fokus rücken, soll zunächst aber vorab kurz ein funktionales Verständnis des schillernden Begriffs ›Disruption‹ skizziert werden, das konzeptionell im Hintergrund der hier angestellten Überlegungen zur vielfältigen kulturellen Bearbeitung des atomaren Unfalls im Kernkraftwerk Tschernobyl steht.

I. Die Disruption als ›semiotische Maschine‹

Disruptionen sind durch eine konstitutive Form von Relationalität charakterisiert. Ein Ereignis als Disruption zu adressieren, ruft zugleich ein Verständnis von Ordnung auf, deren erwarteter Normalverlauf unterbrochen ist. Eine Disruption macht auf diese Weise die Fragilität einer Ordnung sichtbar, innerhalb derer sie als solche registriert wird. Die Disruption verweist auf das, was verarbeitet oder ausgeschlossen werden muss, um Stabilität und Kontinuität zu gewährleisten. In der Disruption zeigt sich die Resilienz und Regenerationskraft eines Systems, wobei erst retrospektiv die Disruptivität eines Disruptionsereignisses bestimmt werden kann.¹⁷

Als punktuell verdichtetes oder prozesshaft zerdehntes Denormalisierungsgeschehen konzeptualisiert, gehen mit der Disruption zwei miteinander verbundene, funktionale Beobachtungsoptionen einher. In ihrer Materialität lenkt sie einerseits die Aufmerksamkeit auf die eminente Wichtigkeit von technosozialen Infrastrukturen und ökologischen Milieus als Möglichkeitsbedingungen soziopolitischen Ordnungsgeschehens. Als Irritation von Alltagsroutinen und Infragestellung von Normalitätsvorstellungen richtet sie andererseits den Blick auf die sonst in der Latenz verbleibenden Modalitäten dominierender Welt- und Gesellschaftsbilder.¹⁸ In diesem Sinne

für eine »Weltwende« nutzen, »die nicht an einer der partikularen geschichtlichen Epochen der vergangenen Jahrtausende gemessen werden kann« (Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1971, S. 23).

17 Vgl. hierzu die konzeptionellen Überlegungen des Dresdner Forschungsverbundes »Disruption and Societal Change« (TUDISC), *Technische Universität Dresden*, 14.09.2021, <https://tu-dresden.de/gsw/forschung/exzellenzmassnahmen/tudisc/conceptual-basis> (aufgerufen am 24.01.2024).

18 Wie diese Doppelseitigkeit der Disruption zwischen Materialität und Diskurs genauer verstanden werden kann, lässt sich am Denormalisierungsszenario des Blackouts gut nachvollziehen, in dem sich technische, soziale, politisch-diskursive und imaginative Aspekte zur Vorstellung gefährlicher Vulnerabilität von Gesellschaft verbinden. Vgl. hierzu Lars Koch: »Heart of

verstanden als ein Abweichungs- oder Denormalisierungskomplex, der zum Anlass vielfältigster Reintegrations- oder Einhebungsanstrengungen wird, macht die Disruption in einem Registerwechsel vom unproblematisch-zuhandenen *looking through* zum problematisch-vorhandenen *looking at* beobachtbar, welche epistemischen, normativen, technischen und ästhetischen Konstitutionsbedingungen gesellschaftlichen Selbst- und Weltverhältnissen zugrunde liegen, was diese Verhältnisse als ihr ausgeschlossenes Anderes mitführen und wie sie sich im Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verorten.

Disruptionen, die auf der Sachebene gesellschaftlicher Diskurse durchaus anders, etwa als ›Unfall‹, ›Katastrophe‹ oder ›Desaster‹ semantisiert werden können, erscheinen aus einer funktionalen Beobachter:innen-Perspektive also als relevant, weil sich aus der Rekonstruktion der um sie zirkulierenden Vorstellungen, Bilder und Erzählungen von Ordnungsverlust und Denormalisierung Einsichten in die normativen Grundlagen gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen ergeben. Indem sie kollektive Vorstellungen von Normalität ereignishaft in Frage stellen, werden Disruptionen zu einem aufgezwungenen Anlass deutungsintensiver Anschlusskommunikationen, die – oftmals in konkurrierenden Varianten – darauf abzielen, eingetretene oder vorgestellte Rupturen der soziotechnischen, vor allem aber auch der symbolischen Ordnung zu benennen, in ihren sozialen, politischen, kulturellen und normativen Effekten zu vermessen und nach Möglichkeit diskursiv zu reintegrieren.¹⁹ Die diskursive Produktivität von Disruptionen resultiert nicht zuletzt aus einem affektiven Überschuss, der das soziale Imaginäre unter Spannung setzen kann. Indem sie die Fragwürdigkeit von Normalität vorführen, operieren Disruptionen als »semiotische Maschinen«, die in der »Produktion, Übertragung und (Neu-)Interpretation von Zeichen«²⁰ die Vergangenheit zu einem Spektrum möglicher Geschichten pluralisieren und die Zukunft in einen gefährlichen, unruhigen Möglichkeitsraum unbekannter Geschehnisse transformieren. Gerade dort, wo Technologie in Zonen erhöhten Risikos operiert, ist mit der Disruption eine Einfaltung von Zukunft in Gegenwart verbunden, die die *unknown knowns* einer habitualisierten technischen Praxis ebenso sichtbar werden lässt wie die *unknown unknowns* der Technologie selbst.²¹ Indem jede einge-

Darkness. Über das katastrophische Imaginäre des Blackouts«, in: *Behemoth. A Journal on Civilization* 9.1 (2016): *Imaginationen der Störung*, S. 58-76, <https://doi.org/10.6094/behemoth.2016.9.1.891>.

19 Vgl. hierzu Lars Koch/Tobias Nanz/Johannes Pause: »Imaginationen der Störung. Ein Konzept«, in: *Behemoth. A Journal on Civilization* 9.1 (2016): *Imaginationen der Störung*, S. 6-23, <https://doi.org/10.6094/behemoth.2016.9.1.885>.

20 Srećko Horvat: »Die dystopische Zukunft ist bereits da«. Interview mit Ulrich Bröckling«, *Soziopolis*, 27.09.2023, <https://www.sociopolis.de/die-dystopische-zukunft-ist-bereits-da.html> (aufgerufen am 24.01.2024).

21 Prominent gemacht durch eine Pressekonferenz Donald Rumsfelds 2002 im Kontext der Begründung einer Intervention im Irak ist das Konzept der »unknown unknowns«: schon seit den 1990er Jahren im Kontext strategischer Sicherheitsplanungen virulent als Adressierung von möglichen Bedrohungen, deren Bedrohungspotential zunächst verkannt und erst ex post rekonstruiert werden kann. Vgl. hierzu Himabindu Lakkaraju u. a.: »Discovering Unknown

trete Disruption eine machtvolle Demonstration jener Eigenschaften ist, die an einem Ding, einem System, einer Praktik unsicher und gefährlich sein könnten, ist der Stör- oder Unfall die ›Zukunftsform‹ einer jeden Technologie: »Der Schiffbruch«, so Paul Virilio, ist »also die ›futuristische‹ Erfindung des Schiffs und der Flugzeugabsturz jene des Überschallflugzeugs, genauso wie Tschernobyl jene des Kernkraftwerks ist.«²² Gerade weil die Disruption die Kontinuität von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont destabilisiert, setzt sie die Gesellschaft als imaginäre Institution unter Sinn-Stress. Kommt es zu einem Denormalisierungsereignis mit einem entsprechend intensiven Disruptionspotential, werden alle zur Verfügung stehenden Arsenale der narrativen Einordnung des Geschehenen und der Antizipation der damit möglicherweise verbundenen Konsequenzen mobilisiert.

Entscheidend für das Destabilisierungspotential von Disruptionen ist dabei, dies lässt sich am Beispiel ›Tschernobyl‹ in geradezu paradigmatischer Weise nachvollziehen, ihre spezifische Temporalität. Sie ereignen sich, aber das Wissen, das sich über sie als prozesshafte oder punktuell verdichtete Denormalisierung ansammelt, ist eines, welches nie wirklich auf das initiale Geschehen im Moment seines Sichereignens zugreifen kann, sondern immer im Modus der Vor- oder Nachträglichkeit stecken bleibt. Disruptionen entziehen sich so kategorisch einer adäquaten kulturellen Adressierung in Echtzeit, sie sind im gesellschaftlichen Vorstellungshaushalt nur präsent in den zeitlichen Modi von Vergangenheit und Zukunft. Zwar gilt einerseits, darauf hat Reinhart Koselleck wiederholt hingewiesen, dass Ereignisse konstitutiv mit den sie ermöglichenden Strukturen verbunden sind. Strukturen rufen Ereignisse hervor, umgekehrt sind »Strukturen nur greifbar im Medium von Ereignissen, in denen sich Strukturen artikulieren, die durch sie hindurchscheinen.«²³ Struktur und Ereignis stehen so in einem relationalen Verhältnis zueinander,

weil Handlungssequenzen nur im Horizont von Erfahrungs- und Deutungsmustern von bloßem Geschehen als ›Ereignis‹ unterschieden werden können. Ereignisse und Struktur sind relational, weil zur diskursiven Verarbeitung der Erfahrungen wiederum Strukturen, Sprache und Begriffe, notwendig sind.²⁴

Unknowns of Predictive Models«, Paper presented at the 30th Annual Conference on Neural Information Processing Systems (NIPS), Workshop on Reliable Machine Learning in the Wild, 09.12.2016, verfügbar auf <https://web.stanford.edu/~himalv/unknownunknowns.pdf> (aufgerufen am 24.01.2024). Slavoj Žižek schließt hier mit seiner Frage nach den ›unknown knowns‹ in einer ideologiekritischen Volte an. Unter diesen ›unbekannten Bekannten‹ versteht er »Dinge, von denen wir nicht wissen, dass wir sie wissen«, die aber die Sicht auf die Welt konstitutiv mit bedingen. Vgl. Slavoj Žižek: *Was ist ein Ereignis?*, Frankfurt a. M. 2014, S. 15.

22 Paul Virilio: *Der eigentliche Unfall*, Wien 2009, S. 17.

23 Reinhart Koselleck: »Ereignis und Struktur«, in: ders./Wolf-Dieter Stempel (Hg.): *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, München 1973, S. 560–570, hier S. 565.

24 Andreas Suter/Manfred Hettling: »Struktur und Ereignis. Wege zur Sozialgeschichte des Ereignisses«, in: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 19 (2001): *Struktur und Ereignis*, hg. von dens., S. 7–32, hier S. 26.

Andererseits, und dies ist die Adaption eines Argumentes aus der französischen Ereignistheorie, ist aber die dynamische Wirklichkeit der Disruption durch eine einordnende Diskursivierung nicht zu erreichen, da, wie Derrida betont, »das Sprechen als Sprechen schon aus strukturellen Gründen immer nach dem Ereignis kommt.«²⁵ Die sprachliche Bezugnahme unterliegt »einer gewissen Allgemeinheit, einer gewissen Iterierbarkeit, einer gewissen Wiederholbarkeit«,²⁶ die die Singularität des disruptiven Denormalisierungsereignisses verfehlen muss. Gerade darin – so lässt sich unter Bezug auf Slavoj Žižek und dessen kulturtheoretische Weiterführung psychoanalytischen Vokabulars fortsetzen – bringt die Disruption als Einbruch des Realen die Repräsentationsfähigkeit der Sprache an eine Grenze und stellt damit die vorherrschenden Ordnungsregister einer Gesellschaft in ihrem Fortbestehen potentiell oder faktisch infrage.²⁷

Mit Blick auf die nun anstehenden exemplarischen Lektüren der kulturellen Verarbeitung der Reaktorhavarie von Tschernobyl ist also zu konstatieren, dass in Disruptionen die Unverfügbarkeit einer vordiskursiven Wirklichkeit insistiert, die als Leerstelle des Verstehens zur sich aufdrängenden Deutungsnotwendigkeit wird. Das Wissen, das daraus sukzessive entsteht, bleibt aber bei aller Stabilisierungsanstrengung prekär. Weil es immer auch auf ein disruptives Nichtwissen am Rand des Diskurses verweist, untergräbt es die »eigenen Fundamente« und zerstört die »vorgebliche Kontinuität«. ²⁸ Damit dient dieses Wissen, wie es Michel Foucault einmal genealogisch formuliert hat, nicht dem unproblematischen »Verstehen, sondern dem Zerschneiden«. ²⁹ Im Vergleich zu Alexijewitsch, Kluge und – anders gewendet – auch Garcés, die in ihren Essays zu ›Tschernobyl‹ den epochalen Charakter der Atomhavarie in der Ukraine betonen und nach der Essenz dieses Ereignisses fragen, ist der Anspruch der hier gemachten Beobachtungen ein sehr viel kleinerer. Anders als in der europäischen Erinnerungskultur der letzten Jahrzehnte üblich, geht es hier gerade nicht darum, die Tradierung des Reaktorunfalls vom April 1986 als historische Zäsur fortzuschreiben, die eine Epoche erhöhter technologiebedingter Risiken und konvivial prekärer Umweltverhältnisse eingeleitet habe.³⁰ Im Fokus steht vielmehr die

25 Jacques Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, S. 21.

26 Ebd.

27 Vgl. Žižek: *Was ist ein Ereignis?* (Anm. 21), insb. S. 16.

28 Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 2: 1970-1975, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a. M. 2002, S. 166-190, hier S. 180.

29 Ebd.

30 Exemplarisch für die Lesart von ›Tschernobyl‹ als historische Zäsur steht neben den im Folgenden diskutierten zeitdiagnostischen Diskursivierungen die Konferenz »After Chernobyl«, die 2011 im Institute for Advanced Sustainability Studies (IASS) in Potsdam veranstaltet wurde. Martin Sabrow stellte damals in seiner Keynote fest: »Dass die Nuklearkatastrophe von Tschernobyl eine historische Zäsur ersten Ranges darstellt, scheint außer Frage zu stehen und hat durch das schreckliche Erdbeben in Japan mit dem nachfolgenden Reaktorunglück von Fukushima in unseren Tagen eine so beängstigende wie fundamentale Bestätigung erfahren. ›Tschernobyl‹ hat mit seiner grenzüberschreitenden Strahlenwolke die Atomeuphorie der

Frage, mithilfe welcher Diskursstrategien und ästhetischen Verfahren er in der Rückschau als ein solches adressiert wird und welche politisch-normativen Effekte sich performativ aus der kulturellen Verhandlung des Atomunglücks und der ihm jeweils zugeschriebenen Bedeutung ergeben.

II. Die Konstruktion von ›Tschernobyl‹ als disruptives Epochenereignis: Alexijewitsch, Kluge, Garcés

Die Reaktorhavarie von Tschernobyl in der Nacht vom 26. auf den 27. April 1986 führte insgesamt, direkt und durch Spätfolgen, nach konservativen Schätzungen zu mehreren 10.000 Toten, kontaminierte eine rund 6.400 Quadratkilometer große Zone rund um das Kernkraftwerk und setzte darüber hinaus eine große Menge an Radioaktivität frei, die vor allem in Belarus niederging, phantasmatisch überhöht aber auch als aus dem Osten herüberziehende Wolke ganz Europa über Tage und Wochen hinweg in Angst versetzte. Für ein sich in zeitlichen Maßstäben orientierendes Denken bedeutete gerade die Radioaktivität mit ihrer anderen Zeitlichkeit der Gefahr eine massive Überforderung. So habe die Strahlung zu einer, wie Ulrich Beck es schon in direkter Reaktion auf das Ereignis nannte, »pauschale[n] Entwertung der Sinne«³¹ und zu einem aus diesem Verlust von Ortungskompetenz resultierenden Gefühl der umweltlichen Entsicherung geführt. In einem Gespräch mit der Autorin Swetlana Alexijewitsch, das 2003 in *Lettre International* abgedruckt wurde, knüpfte der französische Philosoph Paul Virilio später hier an,³² indem er die zwei Explosionen in Block 4 des Reaktors in Tschernobyl als einen »Unfall des Bewusstseins«³³ bestimmte. Aus der zeitlichen Distanz zum Auslösungsmoment von rund 15 Jahren er-

fünfziger und sechziger Jahre radikal beendet. Seither wissen wir: Es gibt kein gutes Atom neben dem bösen Atom und keine zivile Kernkraftnutzung, die sich von der militärischen sicher scheiden ließe. [...] Tschernobyl markiert eine historische Zäsur, weil die ukrainische Katastrophe von 1986 keine rasch überwundene Krise der Moderne anzeigt, sondern einen kulturellen Paradigmenwechsel, der sich im globalen Maßstab als vorläufig unumkehrbar erwiesen hat und bruchlos bis in die Zukunft verlängern lässt. Tschernobyl hilft uns, Gegenwart und Vergangenheit voneinander zu scheiden, und eben dies ist die wichtigste Funktion zeithistorischer Zäsurenbildung.« (Martin Sabrow: »Tschernobyl‹ als historische Zäsur«, in: *Zeitgeschichte online*, 01.04.2011, <https://zeitgeschichte-online.de/kommentar/tschernobyl-als-historische-zaesur>, aufgerufen am 24.01.2024) Vgl. in ähnlicher Perspektive auch Melanie Arndt: *Politik und Gesellschaft nach Tschernobyl. (Ost-)Europäische Perspektiven*, Berlin 2016.

31 Beck: *Der anthropologische Schock* (Anm. 13), S. 11.

32 Virlios Deutung von Tschernobyl als einem disruptiven Ereignis mit erhöhtem zeitdiagnostischen Potential, die er im Interview mit Alexijewitsch beginnt und in seinem Buch *L'accident originel* von 2005 dromologisch weiter ausbaut, zeigt, wie der Reaktorunfall in erhöhter zeitlicher Distanz zum historischen Datum sukzessive diskursiv (wieder-)angeeignet wird, gerade indem sein exzeptioneller Charakter als Diskontinuität des Sinns betont wird. Ich danke Henning Trüper für diesen Hinweis.

33 Swetlana Alexijewitsch/Paul Virilio: »Radioaktives Feuer. Die Erfahrung von Tschernobyl«, in: *Lettre International* 60 (2003), S. 11-15, hier S. 13.

scheint ihm das nicht zu löschende »radioaktive Feuer« als ein »Unfall der Zeit«,³⁴ als ein Ereignis, das sich aufgrund der zum Teil sehr langen Halbwertszeiten der Strahlung nicht punktuell auf einer Zeitachse markieren lasse und damit als erster »posthistorischer Unfall«³⁵ auf eine neue Epoche vorausweise, die er von einer Erfahrung der Immanenz des Bruchs bestimmt sieht. Virilios Deutung der Signifikanz von ›Tschernobyl‹, die er vor allem im Verweis auf eine andauernde katastrophische Zukunft begründet sieht, gibt die Perspektive vor, unter der seither zeitdiagnostisch auf die Reaktorhavarie in der Ukraine rekurriert wird. Eine Kontinuität in den hier gesichteten Auslegungsversuchen besteht in der Betonung einer massiven kulturellen Ruptur, die aus dem atomaren GAU von 1986 resultiert. In gewisser Weise ist ›Tschernobyl‹ in der kulturellen Bearbeitung sukzessive zu einer narrativen Form geworden, die unterschiedlichen Aktualisierungsweisen unterliegt und dazu dienen kann, Evidenz für diskursive Zäsursetzungen zu produzieren. Als eine »Vergangenheit, die nicht vergeht«,³⁶ in einem zeitdiagnostischen Dreieck zwischen Kultur und Umwelt situiert, erscheint ›Tschernobyl‹ dabei als Chiffre eines neuen Zeitalters der Gefahr, das durch eine doppelte Entsicherungsdynamik bestimmt wird: Während einerseits ein Zusammenbrechen der bislang gültigen kulturellen Ordnung konstatiert wird, rückt andererseits die umweltliche Überlebensfähigkeit der Gattung Mensch in den Fokus. Paradigmatisch für die erste Variante einer Epochenbildung steht Swetlana Alexijewitsch, die vor allem die sprachlich-kategoriale Ruptur herausstellt, die ›Tschernobyl‹ für die Kultur und deren Funktion einer symbolischen Einrichtung in der Welt bedeute. Alexijewitsch betrachtet das bestehende Repertoire von Semantiken, Narrativen und Skripten, das zur kulturellen Adressierung und Verarbeitung der Havarie zur Verfügung stand, durch die von der Explosion ausgelöste Zeit- und Raumrevolution als völlig entwertet. In ihrem 1997 erstmals erschienenen dokumentarischen Buch mit dem Titel *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft* akzentuiert sie im »Historische Auskünfte« überschriebenen Selbstinterview über die Frage, »warum Tschernobyl unser Weltbild in Frage stellt«,³⁷ in aller Deutlichkeit die Disruptivität des Reaktorunfalls:

Die Nacht des 26. April 1986 ... In einer Nacht gelangten wir an einen neuen Ort der Geschichte. Wir sprangen in eine neue Realität, und diese Realität überstieg nicht nur unser Wissen, sondern auch unsere Einbildungskraft. Der Zusammenhang der Zeiten riß ... Die Vergangenheit war plötzlich hilflos, auf nichts konnten wir uns stützen, im allwissenden (wie wir glaubten) Archiv der Menschheit gab es keinen Schlüssel, der diese Tür hätte öffnen können. [...] Die Erschütterung war offenkundig.³⁸

34 Ebd., S. 11.

35 Ebd., S. 13.

36 Guillaume Gradazzi: »Die Zukunft erinnern. Gedenken an Tschernobyl«, in: *Osteuropa* 4 (2006), S. 7-18, hier S. 8.

37 Swetlana Alexijewitsch: *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft*, Berlin 2013, S. 40.

38 Ebd., S. 42.

In Alexijewitschs Textcollage, für die sie zuvor 500 Augenzeug:innen, darunter Soldaten, Feuerwehrleute, Liquidatoren und Ärzt:innen, interviewt hatte, führt der Reaktorunfall von Tschernobyl zu einem Auseinanderfallen von Zeichen und Referent, zu einem Aus-den-Fugen-Geraten der Repräsentationsordnung, in der sich die Welt darstellen lässt. Alexijewitsch erkennt hier retrospektiv eine Dynamik, zu deren Beschreibung noch einmal auf einen Gedanken Žižeks zurückgegriffen sei, der Lacans Psychoanalyse und Heideggers Technikphilosophie wie folgt verbindet:

Wenn Heidegger über das »Wesen der Technik« spricht, denkt er an etwas wie den Rahmen einer grundlegenden Phantasie, die, als transparenter Hintergrund, die Art und Weise strukturiert, in der wir uns zur Realität in Beziehung setzen. *Gestell*, Heideggers Wort für das Wesen der Technik, wird für gewöhnlich ins Englische als »enframing« (Einrahmung) übersetzt. In ihrer radikalsten Variante bezeichnet Technik nicht ein komplexes Netzwerk aus Maschinen und Aktivitäten, sondern eine *Haltung zur Realität*, die wir annehmen, wenn wir in solche Aktivitäten verwickelt sind. Technik ist die Art und Weise, in der sich uns die Realität selbst in der heutigen Zeit enthüllt.³⁹

Demnach wäre die mittelfristige kulturelle Bedeutung von »Tschernobyl« als einer nicht mehr ohne Weiteres zu renormalisierenden Disruption der Technik dann die eines *shapeshifters*, der nicht nur einzelne Aspekte in der Welt betrifft, sondern »eine Veränderung des Rahmens« insgesamt bewirkt, »durch den wir die Welt wahrnehmen und uns in ihr bewegen«.⁴⁰ Die kurzfristige Aneignung, der Versuch einer sinnstiftenden Normalisierung etwa unter dem Rückgriff auf das Narrativ des Großen Vaterländischen Krieges scheitert hier, weil die hergebrachten Semantiken nicht mehr in der Lage scheinen, die aktuelle Situation plausibel zu erfassen.⁴¹ Diese gehören, wie Alexijewitsch es formuliert, einem anderen zeitlichen Register an, sie bleiben bezogen auf eine Erfahrungswirklichkeit, die nicht mehr mit jener nach »Tschernobyl« übereinstimmt:

Was dokumentiere ich da – die Vergangenheit oder die Zukunft? Man rutscht so leicht ab in die Banalität. In die Banalität des Schreckens. Doch ich sehe Tschernobyl als den Beginn einer neuen Geschichte, es ist nicht nur Wissen, sondern auch Vorwissen, denn seitdem ist der Mensch im Widerstreit mit seinen früheren Vorstellungen von sich und der Welt. Wenn wir von Vergangenheit oder Zukunft sprechen, dann stützen wir uns dabei auf unsere Vorstellungen von Zeit, Tschernobyl aber ist vor allem eine Katastrophe der Zeit. Die radioaktiven Teilchen, die über die

39 Žižek: *Was ist ein Ereignis* (Anm. 21), S. 35.

40 Ebd., S. 16.

41 In der psychoanalytischen Terminologie Jacques Lacans, an die Žižek anschließt, wäre die Reaktorhavarie so etwas wie ein Riss in dem historisch und kulturell spezifischen »Bild-Schirm«, durch den hindurch das Subjekt die Welt als solche erkennt. Vgl. hierzu Jacques Lacan: *Die vier Begriffe der Psychoanalyse. Das Seminar*, Buch 11, Wien 2017, S. 73-126.

Erde verstreut wurden, halten sich fünfzig, hundert, zweihundert Jahre ... Und mehr ... Aus der Perspektive eines Menschenlebens sind sie ewig. Was also können wir begreifen?⁴²

Als entscheidenden Effekt der Havarie erkennt Alexijewitsch das emotionale Syndrom einer bedrohlichen Opazität, das die Langzeitwirkung der atomaren Explosion über deren kurzfristige Ereignishaftigkeit hinaus mitbestimmt:

Das Gefühl eines Mysteriums. Dieses plötzlich aufgetauchte Gefühl schwebte damals über allem: über unseren Gesprächen, unseren Handlungen und unseren Ängsten, es folgte dem Ereignis auf dem Fuß. Dem ungeheuerlichen Ereignis. Wir alle hatten das ausgesprochene oder unausgesprochene Gefühl, auf etwas Unerhörtes gestoßen zu sein. Tschernobyl ist ein Mysterium, das wir erst entschlüsseln müssen. Ein noch ungedeutetes Zeichen.⁴³

Dass von der Disruptivität der Reaktorhavarie, die die Modalitäten des Worldmakings insgesamt betrifft, nur schwer – und noch viel schwerer kohärent und sinnstiftend – zu erzählen ist, erscheint wenig überraschend. Alexijewitsch reagiert auf die in ihrer Einleitung skizzierte Herausforderung der Erzählbarkeit mit einer Oral-History-Montage, die eine Vielzahl von Stimmen jener Opfer versammelt, die durch die atomare Havarie in Tschernobyl ihr Zuhause, ihre Verwandten und ihre Gesundheit verloren haben. In rund 40 Monologen, die begleitet werden von einem Soldaten-, einem Volks- und einem Kinderchor, entfaltet die *Chronik der Zukunft* ein Panorama der seelischen und emotionalen Verwüstungen, das trotz der symmetrischen Aufbereitung der Berichte jeder Form von narrativer Kohärenz zuwiderläuft. Gerade die immer wieder durch Ellipsen und Pausen unterbrochene Monotonie, mit der die Überlebenden zehn Jahre nach dem Reaktorbrand von ihren Erfahrungen berichten, macht in der affektiven Reduktion die Ungeheuerlichkeit des Erlebten nachvollziehbar. Das Schweigen der Interviewerin, die in den gesammelten, geordneten und bearbeiteten Zeugnissen nur als Spur anwesend ist, genauso wie die Einsamkeit und das Innehalten der bezeugenden Stimmen, drückt die tiefe Kluft aus, die die untoten »Tschernobyl-Menschen«⁴⁴ seither von der Welt der Lebenden trennt. In den dokumentierten Schilderungen ist die alte Ontologie der Welt, die eine Unterscheidung der Lebenden und der Toten, der Zonen der Gefahr und der Sicherheit, der Menschen und der Dinge erlaubte, durch die Ubiquität der Strahlung zerstört worden. Weil alles kontaminiert wurde, musste, davon ist in den Monologen immer wieder zu lesen, alles vergraben werden. Tote Familienangehörige ebenso wie Tiere, Kleidung, Gegenstände der Brandbekämpfung wie solche des Haushalts, schließlich musste sogar die verstrahlte Erde selbst begraben werden. Gärten wurden umgepflügt, später

42 Alexijewitsch: *Tschernobyl* (Anm. 37), S. 40.

43 Ebd., S. 41.

44 Ebd., S. 46.

auch die Wälder. Die Region Tschernobyl, wie sie sich in Alexijewitschs Buch darstellt, hat sich durch den Reaktorunfall in ein Massengrab verwandelt. Als Realität, Heterotopie und Heterochronie zugleich verweist die kontaminierte Zone rund um das zerstörte AKW in ihrer Deutung auf eine Welt, für die der »Sarkophag, in dem sie das Kernfeuer begraben«, diese »Pyramide des zwanzigsten Jahrhunderts«,⁴⁵ zum Epochenzeichen einer zum Scheitern verdamnten technischen Verfügungsmacht geworden ist:

Was sich an Tschernobyl am meisten einprägt, ist das Leben »danach«: Dinge ohne Menschen, Landschaften ohne Menschen. Wege ins Nichts, Telegrafendrähte ins Nichts. Hin und wieder fragt man sich: Was ist das – Vergangenheit oder Zukunft?⁴⁶

Eine Antwort auf diese Frage geben die literarischen und filmischen Arbeiten Alexander Kluges über ›Tschernobyl‹, die die Havarie wie eine atomare Ausfaltung der Einsicht Walter Benjamins erscheinen lassen, dass der Begriff des Fortschritts in der Idee der Katastrophe zu fundieren sei. »Dass es ›so weiter‹ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das jeweils Gegebene.«⁴⁷ Zunächst knüpft Kluge an Becks Diagnose eines anthropologischen Schocks an. Auch er adressiert den durch die Reaktorhavarie verursachten Fallout als eine Disruption menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse, die nicht zuletzt auch aus der Unfähigkeit resultiert, der »zählen, substantiellen Beharrlichkeit der Natur der radioaktiven Strahlung«⁴⁸ kognitiv, aber auch sicherheitspraktisch gerecht werden zu können. In seinem nach dem »Verfahren der offenen Montage«⁴⁹ organisierten und damit dem Erzählprinzip von Alexijewitsch durchaus nahestehenden Buch *Die Wächter des Sarkophags* (1996)⁵⁰ notiert er über das Auseinanderfallen von Lebenszeit, institutioneller Zeit und atomarer Halbwertszeit:

45 Ebd., S. 47.

46 Ebd., S. 51.

47 Walter Benjamin: »Zentralpark«, in: ders: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2: *Abhandlungen*, hg. von Hermann Schweppenhäuser/Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1991, S. 651-690, hier S. 683. Vgl. hierzu Jürgen Habermas: »Das Kontinuum der Geschichte besteht für Benjamin in der Permanenz des Unerträglichen; Fortschritt ist die ewige Wiederkehr der Katastrophe« (Jürgen Habermas: »Zwischen Kunst und Politik. Eine Auseinandersetzung mit Walter Benjamin«, in: *Merkur* 26. Jg., Heft 293 [September 1972], S. 856-869, verfügbar auf <https://www.merkur-zeitschrift.de/juergen-habermas-zwischen-kunst-und-politik/> (aufgerufen am 24.01.2024)).

48 Alexander Kluge: *Die Wächter des Sarkophags. 10 Jahre Tschernobyl*, Hamburg 1996, S. 9.

49 Kai Lars Fischer: »Tschernobyl und die ›Katastrophe nach der Katastrophe‹. Katastrophales Ereignis, Zeit und Darstellung bei Alexander Kluge«, in: Solvejg Nitzke/Mark Schmitt (Hg.): *Katastrophen und Konfrontationen mit dem Realen*, Essen 2012, S. 111-128, hier S. 117.

50 Das Buch *Die Wächter des Sarkophags* (Anm. 48) beruht auf mehreren Fernsehsendungen, die Kluge zwischen 1991 und 1994 über den Reaktorunfall produziert hatte.

Diese scheinbare Singularität, die plötzliche Explosion eines einzelnen Kernkraftwerk-Blocks in Tschernobyl, ist keine bloß aktuelle Bedrohung. Wir lesen solche Wirklichkeit aus unserer engen Perspektive, die von der Geburt bis zum Tod reicht, also aus dem individuellen Lebenslauf. Bis zu drei Generationen glauben wir zu übersehen [...]. Die durch Höhenwind und Regen vom Tschernobyl-Explosionsherd über die Ackerfurchen unseres Landes verteilte Strahlung besteht aus verschiedensten radioaktiven Elementen. Einige davon haben Halbwertszeiten bis zu 300.000 Jahren. Wer kann sich einen solchen Zeitraum vorstellen? Wer glaubt, daß irgendeine menschliche Institution Kontrollen und Vorsorge für einen solchen Zeitraum bereitstellen kann?⁵¹

Nicht nur gerät auch für Kluge durch ›Tschernobyl‹ die menschliche Vorstellungskraft an ihre Grenzen – »Wer kann sich einen solchen Zeitraum vorstellen?«⁵² –, sondern auch die Sprache, insofern niemand die Lesbarkeit der Zeichen garantieren und damit sicherstellen kann, dass ihr Mitteilungswert – »TÖDLICHE GEFAHR«⁵³ – über die Jahrtausende hinweg decodierbar bleibt.

Mit ›Tschernobyl‹ sieht Kluge dementsprechend das Zeitregime der Moderne aus den Fugen geraten:⁵⁴ Einerseits, was konkrete Aspekte der Planbarkeit und der sicherheitsdispositiven Handhabung der Gefahrentechnologie ›Kernkraft‹ anbelangt, andererseits aber auch, was die gesellschaftliche Vorstellung von Zukunft insgesamt betrifft. Auch bescheidene Formen von Optimismus, etwa die für den ›Westen‹ im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts weithin konsensfähige Vorstellung, dass die Zukunft ein zu gestaltender Möglichkeitsraum sei, der Wohlstands-, Freiheits- und Gerechtigkeitschancen zu bieten habe, sieht er – lange vor Hans Ulrich Gumbrechts Thesen zur ›breiten Gegenwart‹⁵⁵ oder den kollapsologisch informierten Diskussionen um das Anthropozän⁵⁶ – durch ›Tschernobyl‹ radikal infrage gestellt. Der Nuklearunfall in der Ukraine sei zu lesen wie »eine Schrift an der Wand«.⁵⁷ Das aus dem Ruder gelaufene Steuerungsexperiment einer Gruppe von »Tatmenschen«, deren »angehäufte Tat« die Kernschmelze des Reaktorblocks erst möglich gemacht hatte, inter-

51 Kluge: *Die Wächter des Sarkophags* (Anm. 48), S. 8. Demnach liegt bei Kluge gerade in der Bedeutung der atomaren Halbwertszeit, die die kulturellen Ansprüche von Lebenszeit und institutioneller Zeit quasi negiert, der epochale Charakter von ›Tschernobyl‹. Dieser Aspekt einer sich aufdrängenden temporalen Dissonanz findet im Anthropozändiskurs in der Inkongruenz von historischem Erfahrungsraum und Tiefenzeit eine Fortsetzung; vgl. hierzu Eva Horn/Hannes Berghaller, *Anthropozän. Zur Einführung*, Hamburg 2019, S. 196–211.

52 Ebd.

53 Alexander Kluge: *Die Lücke, die der Teufel lässt*, Frankfurt a. M. 2003, S. 174.

54 Aleida Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.

55 Kondensiert finden sich Gumbrechts Thesen in Hans Ulrich Gumbrecht: »Die Katastrophe kommt ganz bestimmt«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 12.02.2018, <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-katastrophe-kommt-ganz-bestimmt-ld.1353321> (aufgerufen am 24.01.2024).

56 Vgl. etwa Jem Bendell/Rupert Read (Hg.): *Deep Adaptation. Navigating the Realities of Climate Chaos*, Cambridge 2021.

57 Kluge: *Die Wächter des Sarkophags* (Anm. 48), S. 9.

pretiert Kluge so als »eine lebendige Kritik an den Illusionen des staatsgestützten Omnipotenzgefühls der Menschen«, die sich nunmehr als »einfache Wahrheit« über die Verknennung eines fehlgeleiteten Machbarkeitsdenkens »in unsere Erinnerung gebohrt« habe.⁵⁸ Im Vorwort seines zehn Jahre später erschienenen Buches *Die Lücke, die der Teufel lässt* schließt er an diese Anspielung auf das *Buch Daniel* wieder an:

Eine berühmte Geschichte erzählt von der SCHRIFT AN DER WAND. Sie erschreckte früher die Tyrannen. In unseren Jahren wenden sich die Menetekel (z. B. Tschernobyl, der asymmetrische Krieg) nicht bloß an definierte Herrscher, sondern an uns alle. Ich habe den Eindruck, diese Botschaften enthalten viel Kleingedrucktes. Wir lesen im Umfeld des neuen Jahrhunderts.⁵⁹

Hier kehrt eine zeitdiagnostische Perspektivierung wieder, die schon bei Virilio und Alexijewitsch thematisch wurde: Die Havarie von 1986 war nicht nur der Anfang vom Ende der Sowjetunion und der mit ihr verbundenen Gesellschaftsutopie, sondern stellt für Kluge vor allem auch den Eintritt in eine Epoche der radikal disruptiven Zeit dar, deren Verunsicherungsintensitäten durch den anthropogenen Klimawandel weiter forciert wurden.⁶⁰

Nicht zufällig zitiert die spanische Philosophin Marina Garcés in ihrem 2017 erschienenen Buch *Radikale neue Aufklärung*, freilich in einer abgewandelten, das emotionale Regime des Anthropozäns adressierenden Stoßrichtung, wiederholt aus Alexijewitschs Tschernobyl-Buch, um den Anfangspunkt der von ihr für die Gegenwart diagnostizierten »postumten Kondition«⁶¹ zu datieren. Diese sei Ausdruck eines Wissens darum, dass das Erreichen einer »Grenze des Lebbar«⁶² bevorstehe:

Unsere Zeit ist die Zeit, in der alles endet. Wir haben dem Ende der Moderne, der Geschichte, der Ideologien und der Revolutionen beigeohnt. Wir haben Schritt für Schritt das Ende des Fortschritts erlebt: der Zukunft als der Zeit der Verheißung, der Entwicklung und des Wachstums. Jetzt sehen wir, wie die Ressourcen versiegen, das Wasser, das Erdöl und die saubere Luft, und wie die Ökosysteme und ihre Vielfalt sterben. Kurz, in unserer Zeit endet alles, selbst die Zeit. [...] Manche meinen, wir durchlaufen einen Prozess des Verfalls oder des Aussterbens. Vielleicht

⁵⁸ Kluge: *Die Lücke, die der Teufel lässt* (Anm. 53), S. 163.

⁵⁹ Ebd., S. 8.

⁶⁰ So kontextualisiert, wäre ›Tschernobyl‹ eine historische Wegmarke der disruptiven Kondition der Gegenwart, die geprägt ist von der soziohistorischen Erfahrung einer nicht mehr aufzuhebenden Bruchhaftigkeit des gesellschaftlichen Seins. Die Differenz zu anderen Denormalisierungssemantiken wie ›Katastrophe‹ oder ›Apokalypse‹ besteht darin, dass die disruptive Kondition der Gegenwart sich einer Imagination eines ›danach‹ zu verweigern scheint. Vgl. hierzu die Webseite der Forschungsinitiative »The Disruptive Condition« (Leuphana Universität Lüneburg/Technische Universität Dresden), <https://www.leuphana.de/en/portals/research-initiative-the-disruptive-condition.html> (aufgerufen am 24.01.2024).

⁶¹ Marina Garcés: *Neue radikale Aufklärung*, Wien 2019, S. 17.

⁶² Ebd., S. 21.

betrifft das nicht die Spezies Mensch, wohl aber die auf Entwicklung, Fortschritt und Expansion gründende Zivilisation.⁶³

Angesichts von Klimawandel, Artensterben und den geopolitischen Vielfachkrisen der Gegenwart artikuliert Garcés in einem Sound der Trauer und Vergewaltigung ein ethisches Programm, das im Angesicht der »Unumkehrbarkeit des Aussterbens«⁶⁴ letzte Reste eines lebhaften Lebens verteidigen und gestalten möchte. Unter der Formel einer *neuen radikalen Aufklärung* argumentiert sie im Dienste dieser emanzipativen Rettung gegen die »lähmenden Effekte« eines resignativen Einverständnisses, das heute als »Bürde einer neuen, einzigen und linearen Erzählung« »von der unumkehrbaren Zerstörung unserer Lebensbedingungen« das Bewusstsein besetzt.⁶⁵ Die »posthume Kondition«, in der es nur noch um ein vorläufiges Überleben gehe,

zeigt uns nicht eine Rückkehr in die Vergangenheit oder eine große Regression, [...] sondern den Bruch mit der ewigen Gegenwart und den Beginn einer Nicht-Zeit. Von der Gegenwart der Rettung zur Gegenwart der Verurteilung. Unser Jetzt ist verbleibende Zeit. Jeder Tag ist ein Tag weniger.⁶⁶

Mit Blick auf die versiegenden Ressourcen, das Artensterben, globale Kriege, Vertreibungen und wachsenden Populismus konstatiert Garcés – und darin liegt die aktivistische Differenz ihrer Zeitdiagnose zu den alleine unter Bezug auf Tschernobyl formulierten Deutungsmustern – eine ubiquitäre Ideologie der alternativlosen Aussichtslosigkeit, die die menschliche Verantwortung für die Möglichkeit von Veränderungen durch eine Quasinaturalisierung des Aussterbenmüssens in die Latenz verdrängt zu haben scheint: »Vor uns liegt keine ewige Gegenwart mehr, noch ein Zielort, sondern eine Bedrohung.«⁶⁷ Dachte das moderne Geschichtsverständnis die Zukunft noch als den Ort der Vervollkommenheit, so hat sich diese Vorstellung seit den 1970er Jahren in zunehmender Dringlichkeit angesichts mehrdimensionaler Bedrohung der Lebensgrundlagen und der damit verbundenen »neue[n] narrative[n] Festlegung des Zukunftssinns«⁶⁸ nunmehr umgekehrt. Die Katastrophe der Zeit, die Garcés, umfänglich das Selbstinterview von Alexijewitsch zitierend, zum prägenden Signum des 21. Jahrhunderts erklärt, stellt sich dar als eine lokal schon eingetretene und zugleich global drohende

Geografie des Todes, die die Zeit verschlungen und in eine Katastrophe verwandelt hat. Massentötungen, induzierte Tötungen, Vergiftungstod, Atomtod. Mit dem

63 Ebd., S 17.

64 Ebd., S. 22.

65 Ebd., S. 33.

66 Ebd., S. 34 f.

67 Ebd., S. 19.

68 Ebd., S. 33.

vorsätzlichen Tod von Millionen von Menschen sterben ebenfalls das Subjekt, die Geschichte und die Zukunft der Menschheit.⁶⁹

Garcés' Intervention versteht sich insofern als kritisch, als sie gegen die intuitive Finalität des Untergangs die kritische Praxis eines lebendigen Nach-Denkens setzt, verstanden als eine »notwendige Aufmerksamkeit, die eine Vernunft braucht, die sich selbst begrenzt und unvollkommen weiß und diesen Zustand akzeptiert«.⁷⁰ Das Programm einer neuen radikalen Aufklärung als Versuch einer Antwort auf die von ihr diagnostizierte »Epoche der posthumer Kondition« würde demnach lauten, sich im Sinne einer Disruption des Fatalistisch-Selbstverständlichen gegen die suggestive Evidenz des Untergangs und die hieraus resultierende Passivität zur Wehr zu setzen und dabei an einer Wiederaneignung eines kollektiven Möglichkeitssinns zu arbeiten. Zu einem solchen Projekt der »neuen radikalen Aufklärung«, das trotz aller Bedrohlichkeit für ein kollektives Ringen um die Gestaltung eines lebhaften Lebens eintritt, wäre unter aktuell hochvirulenten Stichworten wie »Survivability«, »Resilienz« oder »Anpassung« viel zu sagen.⁷¹ Demgegenüber soll es im Folgenden aber weiter um die Konstruktion von »Tschernobyl« als Epochenmarker gehen, und zwar im Rekurs auf die von Garcés adressierten lokalen »Geografie[n] des Todes«.⁷² Wie ein solcher Ort aussehen könnte, lässt sich an der literarischen Expedition in die Sperrzone von Tschernobyl nachvollziehen, die Hans Platzgumers Roman *Elefantenfuß* unternimmt.

III. »Tschernobyl« als Sehnsuchts- und Angstort

Im Zentrum des Romans *Elefantenfuß* steht der Versuch der literarischen Entfaltung eines spektralen raum-zeitlichen Verständnisses der Bedeutung des atomaren GAUS von Tschernobyl. Platzgumers Text zeigt, dass die mit der Havarie verbundene Nicht-linearität und Diskontinuität den Rahmen einer klassisch gedachten Ereignisgeschichte sprengt. Im Mittelpunkt des Romans, dessen Erscheinen 2011 unmittelbar mit der Reaktorhavarie von Fukushima zusammenfiel, steht daher ein Porträt der Todeszone rund um das Kernkraftwerk Tschernobyl, wie sie sich 25 Jahre nach der initialen Explosion in einer Überblendung von faktischem Wissen und Imagination als ein Ort des Außerordentlichen darstellt. Die Figuren, die der Roman in diesem Setting im Erzählmodus einer multiplen internen Fokalisierung aufeinandertreffen lässt, führen allesamt auf je eigene Weise ein versehrtes Leben. Da sind etwa die So-lastalgiker Alexander und Igor: der eine, der aufgrund der erlittenen Verstrahlung

69 Ebd., S. 43.

70 Ebd., S. 58.

71 Vgl. Kawai Shuichi/Fujita Masakatsu/Kawai Eriko: *Human Survivability Studies. A New Paradigm for Solving Global Issues*, Kyoto 2021; Stefanie Graefe: *Resilienz im Krisenkapitalismus. Wider das Lob der Anpassung*, Bielefeld 2019; Philipp Staab: *Anpassung: Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*, Berlin 2022.

72 Garcés: *Neue radikale Aufklärung* (Anm. 61), S. 42.

den Weg in eine postsowjetische Gesellschaft ›nach Tschernobyl‹ nicht finden konnte und als Aussätziger, als infamer Mensch, auf den nahe dem Kraftwerk gelegenen Bauernhof seiner an der Strahlenkrankheit verstorbenen Großeltern zurückkehrt; der andere ein ehemaliger Kraftwerksmitarbeiter, der die Havarie aufgrund einer Urlaubsreise verpasste und – von Schuldgefühlen geplagt – von der Zone nicht loskommt und an deren Rand als Tankwart sein Dasein fristet. Und da sind die Reisenden aus dem Westen, die aus einer Mischung aus Sinnsuche und Zivilisationsmüdigkeit heraus in die gespenstische, menschenleere Gegend kommen.⁷³ Scheinbar aus der Raum- und Zeitordnung herausgefallen, entfaltet die Todeszone für sie – quasi als kulturkritisch gewendete Krisenheterotopie – eine besondere Anziehungskraft. Dies gilt insbesondere für die Figur Philipp, einen gewalttätigen religiösen Fanatiker, der in Begleitung der russischstämmigen Soraya aus der Schweiz in die Sperrzone gekommen ist, um hier als Märtyrer im Dienste Gottes die Menschen durch einen Terroranschlag zu einem Abrücken vom naturwissenschaftlichen Denken und Tun zu bewegen. Überzeugt davon, dass der Mensch »durch die Kernspaltung [...] gesündigt« habe,⁷⁴ will er mit dem mitgebrachten C4-Sprengstoff den titelgebenden ›Elefantenfuß‹, eine nach der Kernschmelze in der Reaktorrüine verbliebene hochgefährliche Mischung aus Sand, Graphit und den beträchtlichen Resten der Brennstäbe, in die Luft jagen, um eine atomare Megaexplosion auszulösen. Wie es für das fundamentalistische Denken der Gegenmoderne nicht ungewöhnlich ist,⁷⁵ schwelgt er in megalomanen Reinigungsphantasien, die in der zeitlichen Form des Futur II die Rettung der Menschheit zelebrieren:

Dann werde ich die Erde befreit haben, die Menschen befreit haben von ihrem Unglauben. Niemand wird mehr Gottes Kraft leugnen können. Alle werden sehen: hier hat Gott geurteilt, hier hat Gott uns die Grenzen gesetzt. Dann werden die, die überleben, anders weiterleben müssen, bewusster leben, mit Gott leben, nicht gegen Ihn. [...] Dann werden all die Gottlosen umdenken müssen, die Wissenschaftler, die Politiker, die Menschen hier und sonstwo auf der Erde. Die Wolke meiner Explosion wird sich ausbreiten, überall verteilen. Jeder kriegt ein wenig ab. Jedem seine Dosis. Und diejenigen, die verschont bleiben, werden durch die Angst, die in ihnen hochkriechen wird, zu verstehen beginnen [...]. Dann wird ihnen bewusst werden, dass Gott in allem ist. [...] Dann werden sie verstehen, dass sie Ihn nicht

73 Die Unterschiedlichkeit der Perspektive, die die zurückgekehrten Opfer und die ›westlichen‹ Sinnsuchenden auf die Zone richten, vermittelt das Layout des Romans durch eine horizontale Linie, die das Textkorpus in zwei handlungsgetrieben getrennte, aber narrativ aufeinander bezogene Segmente unterteilt. Durch diese Ruptur entsteht ein Splitscreen, der performativ, im Loop von Text und Lektüre, die Simultanität ganz unterschiedlicher Bedeutungen des Reaktorunfalls veranschaulichen soll.

74 Hans Platzgumer: *Der Elefantenfuß*, Innsbruck 2011, S. 59.

75 Vgl. etwa Jennifer Schellhöf/Jo Reichertz/Volker M. Heins/Armin Flender (Hg.): *Großerzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*, Bielefeld 2018.

lästern dürfen, sondern verehren müssen. Dann kann das Jahrhundert der selbstgemachten Katastrophen endlich enden.⁷⁶

Die Tage und Nächte vor dem geplanten Anschlag verbringt das Paar in einem der Hochhäuser der verlassenen Geisterstadt Prypjat. Über die Folgen der Reaktorhavarie, diese Einsicht vermittelt der Roman über das die Figur Soraya quälende Gefühl einer sich aufdrängenden Leere, kann nur vom Tode her erzählt werden. Die Wohnung, in der Soraya und Philipp ihr Quartier aufgeschlagen haben, macht den erdrückenden Eindruck eines Stilllebens, aus dem die früheren Bewohner:innen buchstäblich über Nacht entfernt worden sind. Darin drückt sich für Soraya eine gestörte Ontologie aus, deren Gespensterhaftigkeit sie in Angst versetzt:

Mit einer Handbewegung deutete sie auf die verschiedenen Einrichtungsgegenstände, Möbel und Haushaltswaren, die seit Jahrzehnten unberührt in diesem Zimmer standen und stumm von dem Leben zeugten, das einst hier geführt worden war. »Alles ist leer und tot hier. Mir ist unheimlich«, fügte Soraya hinzu.⁷⁷

Um diesen Eindruck des Unheimlichen atmosphärisch zu unterstreichen,⁷⁸ sind in den Roman insgesamt sechs ganzseitige dokumentarische Fotografien der verlassenen postindustriellen Stadt in den Roman montiert, die diegetisch nicht direkt vermittelt sind, wohl aber auf einer übergeordneten Ebene als Landmarken einer »Geografie des Todes« gelesen werden sollen. In diesen Schwarz-Weiß-Bildern von Boris Chykulay sind Menschen nur als Abwesende anwesend. Die Betrachter:innen ergreift eine Ahnung von Gefahr, sobald sie realisieren, dass die Fenster der verlassenen Habitate zurückzuschauen scheinen.⁷⁹ Diese beunruhigende Wirkung der Bilder resultiert aus einem Indexeffekt, der sie als »reale« Zeugnisse der Gefährlichkeit der Strahlung und der daraus resultierenden Entleerung des Stadtraums lesbar werden lässt. Verstärkt durch die Beschreibung der Fülle der alltäglichen Gegenstände, die die Menschen bei der Evakuierung zurückließen, erscheint Prypjat bei Platzgumer als ein Ort der Enthausung, der in seiner Ruinenförmigkeit vermitteln soll, welche emotionalen Langzeitwirkungen die Reaktorexpllosion als Ruptur der materiellen wie der symbolischen Weltbezüge haben kann.⁸⁰ Hauntologisch bedrängt von den zurückgelassenen All-

76 Platzgumer: *Elefantenfuß* (Anm. 74), S. 184-186.

77 Ebd., S. 23.

78 Vgl. hierzu Thomas Fuchs: »Das Unheimliche als Atmosphäre«, in: Kerstin Andermann/ Undine Eberlein (Hg.): *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*, Berlin 2010, S. 167-182.

79 Vgl. hierzu mit Bezug auf Alfred Hitchcocks *Rear Window* Alfred Margulies: »Rear Window: Double-Take, the Uncanny, and Glimpses of Mortality«, in: *American Imago* 78 (2021), S. 503-514.

80 So gewendet, erzählt der Roman anhand der Figur Soraya von einer durch die radioaktive Kontamination verursachte Zurücknahme aller Formen von »Einhausung« in der Welt und einer dadurch hervorgerufenen anthropologischen Angst. Pointiert beschreibt Hans-Georg Gadamer die Ungeheuerlichkeit dieses Vorgangs: »Das ›Un-Geheure‹ ist vollends eine affek-

tagsdingen der geflüchteten oder gestorbenen Menschen, wird die kleine Wohnung für Soraya immer mehr zu einem klaustrophobischen Treibhaus wahnhafter Angst, die nur durch stärkste Beruhigungsmittel zu dämpfen ist:

Lange würde sie das nicht mehr aushalten, dachte sie. Die Tage in Pripjat zeichnen sich in ihrem Gesicht wie Jahre der Entbehrung ab. Ein graues, eingefallenes Gesicht, leblose Augen voller Angst, tiefe, dunkle Ringe unter ihnen, eine Frau mehr tot als lebendig. [...] Die Angst war tatsächlich in ihr Gesicht geschrieben.⁸¹

Soraya kann in ihrer affektiven Resonanz als Verkörperung einer Überlegung Slavoj Žižeks gelesen werden, wonach ›Tschernobyl‹ als Riss, als Ruptur der Realität zu verstehen sei. Žižek zufolge stellt sich angesichts von ›Tschernobyl‹ ein insistierendes Gefühl der Irrealisierung ein, das vor allem aus dem Erleben resultiere, dass in der verlassenen Kraftwerksstadt alles so aussehe wie vor dem Unfall – und zugleich in seiner Verlassenheit ganz anders:

And therein resides the horror of the Chernobyl accident: when one visits the site, with the exception of the sarcophagus, things look exactly the same as before, life seems to have deserted the site, leaving everything the way it is, and nonetheless we are aware that something is terribly wrong. The change is not at the level of the visible reality itself, it is a more fundamental one, it affects the very texture of reality.⁸²

Dass die von Soraya und Philipp verkörperten Vorstellungskomplexe zu ›Tschernobyl‹ nur zwei Varianten unter mehreren möglichen Sinnbearbeitungen sind, führt *Elefantenfuß* u. a. an einer weiteren Romanfigur, dem österreichischen Biologiestudenten Henry, vor, der in die Sperrzone gekommen ist, um ein den direkten Einflüssen des Menschen entzogenes Ökosystem zu beobachten. Seine Vorstellung von der Zone ist geprägt vom romantisierten Bild einer Wildnis, in der sich fernab der Zivilisation eine neue Form von Naturzustand entdecken lässt. In der Konstruktion der Figur

tive Aussage für die unüberschaubare Größe und Weite, für die Leere, Ferne und Fremde, die einem für das Bestehen des Lebens, das Sich-Einhausen in dieser hiesigen Welt den Atem nimmt. Mit dem Wort Einhausen gebrauche ich ein Lieblingswort von Hegel. Er sah darin die Grundverfassung des Menschen, daß er bei sich zuhause sein will, um, von allen Bedrohungen zurückgezogen, im Vertrauten, Griffbereiten und Begriffenen von aller Angst frei zu sein.« (Hans-Georg Gadamer: »Angst und Ängste«, in: ders.: *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Berlin 2010, S. 189–200, hier S. 190 f.)

81 Platzgumer: *Elefantenfuß* (Anm. 74), S. 207.

82 Slavoj Žižek: »Censorship Today: Violence, or Ecology as a New Opium for the Masses. Part 2« (2007), Lacan.com, <https://www.lacan.com/zizecology2.htm> (aufgerufen am 24.01.2024). In seinem Buch über die soziokulturellen Effekte der atomar verstrahlten Testgelände in New Mexico spricht Joseph Masco ganz in diesem Sinne von einem »nuclear uncanny«, das sich einstelle, weil die Nichtwahrnehmbarkeit der Strahlung eine »rupture in one of the basic cognitive frames of orientation to the world« erzeugt habe. Joseph Masco: *The Nuclear Borderlands: The Manhattan Project in Post-Cold War New Mexico*, New Jersey 2006, S. 32.

Henry spielt der Roman auf den durch Sean Penns Kinofilm *Into the Wild* (2007) popularisierten Aussteiger-Studenten Christopher McCandless an, der in den frühen 1990er Jahren auf der Suche nach einem ›ursprünglichen‹ Leben zu einer Reise in den Denali-Nationalpark aufbrach, dort aber, schlecht ausgerüstet und von Krankheit geschwächt, in der Einsamkeit verhungerte.⁸³

Er wollte diesen Sommer ausnutzen, einen ruhigen, trockenen Sommer in Pripjat – vielleicht seine letzte Chance, bevor die Planungen, den zweiten Sarkophag über den alten zu stülpen, in die Tat umgesetzt wurden und der Segen der Katastrophe verloren war, die eine Katastrophe für die Menschen war, nicht aber für die Tiere und Pflanzen der Region. [...] Als Henry am Zonenrand neben seinem Motorrad stand, erwartete er, vor sich kein ausgestorbenes Land anzutreffen, sondern im Gegenteil ein neu erblühtes Land voller Leben, eine Zone voller sich ungestört entwickelnder Pflanzen und Tiere. Und trotzdem musste er wachsam sein in dieser Idylle. [...] Into the wild, dachte er, als die Tankstelle in seinem Rückspiegel immer kleiner wurde.⁸⁴

Henrys Faszination für die Vorstellung einer Welt ohne Menschen steht in direkter Resonanz mit Chykulays Fotografien, die eine menschenleere Ruinenlandschaft zeigen, die von der Natur zurückerobert wird. Wie Philipp, so überhöht auch Henry den Reaktorunfall und seine Folgen zum Anbeginn einer anderen Zeit, die dem Alltag der modernen, durchtechnisierten Welt kontradiktorisch gegenübergestellt ist. Philipps religiöser Fundamentalismus wie auch Henrys Hoffnung auf die Erlebnisqualität einer neuen Wildnis sind dabei selbst Produkte jenes nicht zuletzt popkulturell zirkulierenden Imaginären, in dem sich eine kulturkritische, zwischen Hass, Selbstkel und Melancholie changierende Sehnsucht nach einem disruptiven Wandel der Verhältnisse artikuliert.⁸⁵ Genau eine solche von Diskursen der Kulturkritik gespeiste Reinigungsphantasie wird aber durch die Zeitlichkeit der atomaren Strahlung ad absurdum geführt. Die Leere der Ruinenstadt Prypjat artikuliert in Platzgumers *Elefantenfuß* auf der Metaebene gerade keine rückwärtsgewandte Utopie einer unberührten Natur, sondern bleibt drängendes *Vor*-Zeichen einer disruptiven Welt, in der die Überlebensbedingungen des Menschen radikal und auf Dauer infrage gestellt sind. Anders etwa als das Erdbeben von Lissabon 1755, das auf Grundlage der Vorstellung von ›Ge-

83 Penns Film wiederum basiert auf einem gleichnamigen Sachbuch Jon Krakauers aus dem Jahr 1996. Vgl. zu dieser Ausstiegsphantasie Melissa Croteau: »Nature Versus Nurture/Wilderness Versus Words. Syncretising Binaries and the Getting of Wisdom in Sean Penns *Into the Wild* (2007)«, in: Deborah Cartmell/Ashley D. Polasek (Hg.): *A Companion to the Biopic*, Hoboken 2019, S. 209-229.

84 Platzgumer: *Elefantenfuß* (Anm. 74), Zitate auf den Seiten 94, 103, 129.

85 Zu den popkulturellen Bildspendern dieser Konstruktion der Sperrzone als einer Idylle ohne Menschen gehört auch Alan Weismans populärwissenschaftlicher Bestseller *The World Without Us* von 2007, der darüber spekuliert, wie sich die Erde nach dem Verschwinden des Menschen wieder in einen unberührten Garten Eden verwandeln könnte. Vgl. zu diesem Heilungsnarrativ auch Eva Horn: *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a. M. 2014, S. 10.

schichte« als einem fortlaufenden Entwicklungsprozess retrospektiv als eine Epochen-schwelle zur Neuzeit narrativiert werden konnte, fungiert die Havarie von 1986 bei Platzgumer genauso wie bei Alexijewitsch, Kluge und Garcés als ein Menetekel, als Schwelle zu einem Zeit-Raum, der für den Menschen durch radikale Unverfügbarkeit gekennzeichnet ist. Dies müssen auch die zivilisationsmüden Heilssucher:innen bei Platzgumer realisieren. Während Philipp auf einer seiner nächtlichen Vorbereitungsexpeditionen im Wald von Tschernobyl von einem betrunkenen »Wächter des Sarkophags«⁸⁶ aus purer Lust am Töten erschossen wird, verlässt Henry, nicht nur enttäuscht, weil die Fauna der Sperrzone keine der erhofften Natursensationen zu bieten hat, sondern vor allem auch in nackter Angst, weil er Philipps Leiche entdeckt hat, fluchtartig die Zone. Zurück bleibt Igor, der in seiner verwaisten Tankstelle beobachtet, wie »hektisch dieser verängstigte Ausländer abfuhr. Als habe er ein Gespenst gesehen [...]«.⁸⁷ Igor, der ehemalige Kraftwerksmitarbeiter, ist die einzige der Romanfiguren, die einen klaren Blick für jene »Geografie des Todes« hat, die im April 1986 entstanden ist. In einem inneren Monolog, der sich wie eine hauntologische Versammlung der Stimmen aus Alexijewitschs *Chronik der Zukunft* liest, entwirft der Roman das Porträt einer Wahrnehmungsinsuffizienz, die die Wirkung der unsichtbaren Strahlung auf die Ebene einer ebenso kognitiven wie affektiven Unfähigkeit transponiert, die wahre Bedeutung von »Tschernobyl« zu erfassen:

»Wir kamen zurück, weil das hier unser Platz zum Sterben ist«, sagte er zu sich selbst. »Was würde dieser Motorradfahrer tun, wenn er all die Toten entdecken würde, die er nicht sehen kann?«, murmelte er kopfschüttelnd. »Die Geister Pripjats. Die in den Böden vergraben sind. Die sich in den Häusern verbergen. Die, die irgendwelche Krankenhäuser aufsuchten. Ärzte im ganzen Land suchten, die ihnen nicht halfen. [...] Die, die sich verstecken. Für immer versteckt bleiben. Die keine Stimme haben, nie gehabt haben, nie haben werden. Die stummen, unsichtbaren Toten. Wir alle sind hier. Vor seinen Augen. Unter seinen Füßen. Hinter seinem Rücken.« [...] »Da fährt er«, sagte Igor leise. »Da fährt er fort. Und hat nichts gesehen.«⁸⁸

IV. »Tschernobyl« als Teil des popkulturellen Imaginären der Gegenwart

Die in Platzgumers Roman thematische Prekarität des Sehens von »Tschernobyl« ruft die hier abschließend zu behandelnde Frage danach auf, wie die Ereignisse vom April 1986 seither in einem Changieren zwischen Zeug:innenschaft, Erinnerungspolitik und ideologischer Verkennung kulturell repräsentiert werden. Die eigentliche Unverfügbarkeit der Reaktorhavarie wird in den rund 40 darauffolgenden Jahren sukzessive

86 Platzgumer: *Elefantenfuß* (Anm. 74), S. 189.

87 Ebd., S. 221.

88 Ebd., S. 238 f.

überzogen von einem aus den Archiven des katastrophischen Imaginären gespeisten narrativen Netz, das die radikale Fremdheit des atomaren GAUs kulturell übersetzt, damit handhabbar macht und vorläufig renormalisiert.⁸⁹ Damit erweist sich ›Tschernobyl‹ als Beispiel für die popkulturelle Formatierung eines gesellschaftlichen Gefahrensinns, die in einem direkten Bezug zu dem von Günther Anders mit Blick auf die atomare Technik beschriebenen Problem der »Überschwelligkeit« steht.⁹⁰ Die hier vorgestellten Deutungen von ›Tschernobyl‹ als Epochenereignis, wie sie von Alexijewitsch, Kluge oder Garcés unternommen werden, konkurrieren dabei mit der kulturellen Phantasmagorie eines spektakulären Unfalls, dessen Reinszenierungen mit Angstlust genossen werden können, weil sie in ihrer medialen Dramaturgie meist auf bereits in anderen Settings verwendete und damit tradierte Erzähl- und Bildformen zurückgreifen. So hat sich um die disruptive Leerstelle des GAUs ein Ensemble resonanzstarker Katastrophenerzählungen gebildet, das sich durch einen doppelten zeitlichen Vektor auszeichnet: Während die einzelnen Narrationen dessen, was ›Tschernobyl‹ gewesen sein könnte, einerseits auf die historischen Fakten von 1986 und deren partielle Präsenz im kulturellen Gedächtnis rekurrieren, adressieren sie andererseits eine gesellschaftlich zirkulierende Vorstellung von Zukunft, die vor allem als Gefahr vorgestellt wird. In der popkulturellen Reimagination des Reaktorunfalls artikuliert sich zugleich die implizite Vorstellung einer kommenden Havarie, die irgendwann eintreten wird und von der man nicht weiß, ob sie erfolgreich technologisch und kulturell einzuhegen sein wird. Insofern sind auch die popkulturellen Erzählungen, die sich dezidiert auf die Vergangenheit von ›Tschernobyl‹ beziehen, zugleich ein ›Er-dächtnis‹ kommender Bedrohung.

Die TV-Serie *Chernobyl* (HBO) von 2019 ist die jüngste und elaborierteste populärkulturelle Auseinandersetzung mit der Reaktorhavarie von 1986, beileibe aber nicht die erste. Vor dieser Serie diente die Sperrzone von Tschernobyl im Kontext der Populärkultur vor allem als ein heterotopisches Setting, in dem sich in den verfallenen Architekturen der Stadt Prypjat Atmosphären des Unheimlichen inszenieren lassen. Paradigmatisch für diese unspezifische Aneignung im Dienste der spektakulären Affektbewirtschaftung stehen der Ego-Shooter *S.T.A.L.K.E.R.: Call of Pripjat* (2009,

89 Eine der methodischen Schwierigkeiten der hier tentativ formulierten Überlegungen besteht darin, sauber zwischen Objekt- und Beschreibungssprache zu unterscheiden. Folgt man der Fluchtlinie der zuvor unternommenen Rekonstruktion der diskursiven Konstruktion von ›Tschernobyl‹ als einem epochalen *Vor*-Zeichen einer disruptiven Kondition der Gegenwart, dann hat dies auch Konsequenzen für die Einschätzung popkultureller Bearbeitungen der Reaktorhavarie: Dass weiterhin einem modernen Paradigma angehörende Narrative und Bildensembles des Katastrophischen aufgerufen werden, um ›Tschernobyl‹ zu repräsentieren, erweist sich aus einer Metaperspektive als Ausdruck einer kulturellen Ungleichzeitigkeit, die gerade die Relevanz von ›Tschernobyl‹ als Kulisse und narrativen Gegenstand popkultureller Aneignungen ausmacht.

90 Im Sinne von Anders' Überlegungen antwortet die angesprochene populärkulturelle Bearbeitung von Tschernobyl auf die Nichtbegreifbarkeit dessen, was sich dort ereignet (hat); vgl. Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1985, S. 269 f.

GSC Game World) oder auch der US-amerikanische Horrorfilm *Chernobyl Diaries* (Regie: Bradley Parker) von 2012. Viel interessanter als diese Aneignungen für das Genre des *Survival Horrors* ist der russische Spielfilm *An einem Samstag* von 2011. Regisseur Alexander Mindadze konzentriert sich hier ganz auf den ersten Tag des Unglücks und beobachtet, wie die Faktizität des GAUs aufgrund der Beharrungskraft des Alltäglichen nur sehr verzögert in das Bewusstsein der betroffenen Bevölkerung tritt. Die eigentliche dramaturgische Energie in *An einem Samstag* entspringt aus der Differenz von innerdiegetischer Naivität und extradiegetischem Wissen um die Gefahr, in der das Figurenpersonal des Films untätig schwebt. Diese diegetische Latenz, in der die Havarie von Block 4 zwar schon eingetreten, aber eben noch keine Ruptur des Alltags ist, verwendet auch die HBO-Serie *Chernobyl* als ein wiederkehrendes Motiv. Während die Perspektive in *An einem Samstag* auf die vergangenen Geschehnisse in ihrer Abgeschlossenheit gerichtet ist, rückt die TV-Serie den Unfall von 1986 als ein Ereignis in den Fokus, über das nicht nur historisch erzählt werden kann, sondern das gegenwartsdiagnostisches Potential besitzt. Dies wird gleich in der ersten von fünf Folgen in der Szene eines ›Schiffbruchs mit Zuschauer:innen‹ deutlich, die einige Bewohner:innen der Stadt Prypjat dabei zeigt, wie sie, nicht wissend um die Gefahr der Strahlung, von einer Brücke aus gebannt auf das Glimmen des explodierten Reaktorblocks starren.⁹¹ Die elegischen Bilder der dabei durch die herabrieselnde Asche tollenden Kinder verweisen auf ein ästhetisch-naives Verhältnis zur Drastik der Gefahr, das im metaphorischen Zusammenschluss von Vergangenheit und Zukunft, Atomunfall und Erderwärmung als eine den gesellschaftlichen Diskurs des globalen Nordens weiterhin dominierende Form von ›Anthropozänblindheit‹ kritisiert wird.⁹²

Der Plot der Serie folgt einer recht schlichten Chronologie, die die Zuschauer:innen zunächst einmal in eine souveräne Beobachtungsposition zu versetzen scheint. Der *story arc*, der vom *meltdown* des Reaktors bis zum Gerichtsprozess gegen die vermeintlich Verantwortlichen reicht, erzählt von dem schwierigen Unterfangen, die Folgen eines Unfalls zu beherrschen, den zunächst niemand wahrhaben will. Im Mittelpunkt der Handlung steht der – dem historischen Vorbild nachempfundene – Wissen-

91 Hans Blumenberg merkt in seinem Essay über die Metapher der Seefahrt an, dass es in der Betrachtung eines in Seenot geratenen Schiffes einen Genuss gibt, der aus der Unbetroffenheit des eigenen Standorts resultiert. Vgl. Hans Blumenberg: *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M. 1979, S. 31. Genau die vermeintliche Distanz, die es erlaubt, das Geschehen in einer Form der Angstlust zu betrachten, wird in der Szene aufgerufen und als Verknennung der eigenen Exposition dekuviert. Die Serie greift damit (allerdings nie bestätigte) Erzählungen über erhöhte Sterberaten unter jenen Bewohner:innen Prypjats auf, die nach der initialen Explosion in Unwissenheit über die Strahlengefahr das Reaktorfeuer von einer Eisenbahnbrücke aus beobachtet hatten. Vgl. hierzu Dawn Stover: »The human drama of Chernobyl. Interview with Adam Higginbotham«, *Bulletin of the Atomic Scientists*, 05.05.2019, <https://thebulletin.org/2019/05/the-human-drama-of-chernobyl/> (aufgerufen am 24.01.2024).

92 Die kritische Stoßrichtung der Szene lässt sich dementsprechend als eine metaphorische Aktualisierung von Günther Anders' Begriff der Apokalypseblindheit lesen, insofern auch hier die Überschwelligkeit der Reaktorexpllosion eine angemessene Reaktion verhindert; vgl. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen* (Anm. 90), insb. S. 271-293.

schaftler Valerij Legasov (Jared Harris), ein postheroischer Held wider Willen, dessen wissenschaftliche Kompetenz nicht nur diegetisch, sondern auch narrativ zum Orientierungspunkt im Chaos wird: Zu Beginn sieht man Legasov in seiner schäbigen Wohnung, wie er die Kassettenaufnahme seiner Memoiren beendet und die Kassette umsichtig versteckt, um sich anschließend zu erhängen. Diese Verbindung von Whistleblowing und Selbstmord fungiert mit Blick auf das Publikum als vertrauensbildende Maßnahme, die Legasov mit Deutungsautorität ausstattet. Die Spuren an seinem Körper – ihm fallen Haare aus, er hustet Blut – suggerieren, dass er unter Einsatz seines eigenen Lebens getan hat, was getan werden musste. Ruft *Chernobyl* damit zunächst das Setting konventioneller Katastrophenthriller auf, dann nur, um dieses optimistische, auf einer Metaebene von der Trias von Unfallrekonstruktion, Störfallantizipation und Technikbeherrschung organisierte Narrativ mit Legasovs Voiceover unmittelbar zu unterlaufen: »There was nothing sane about Chernobyl. Everything that happened, even the good that we did. Madness.«

Anhand der Figur Legasov, der im Fortgang der Handlung als Sidekick die fiktionale Kernphysikerin Ulana Chomjuk (Emily Watson) zur Seite gestellt wird, entwickelt die Serie als einen zentralen Grundkonflikt die Rationalitätskonkurrenz von Wissenschaft und Politik. Während Legasov und Chomjuk als Stimmen der wissenschaftlichen Vernunft agieren, zeigen sich die politischen Entscheidungsträger von den Geschehnissen völlig überfordert. Es entbrennt ein Konkurrenzkampf zwischen verschiedenen Wahrheits- und Wirklichkeitserzählungen, in dem sich sachliche Analyse und ideologisch motivierte Verweigerung gegenüberstehen. Der politischen Elite gegenüber sind es vor allem die »einfachen« Leute, die sich von der Expertise Legasovs überzeugen lassen. Die Sekretärin eines Lokalpolitikers etwa, die sich trotz aller Beschwichtigungen ihres Chefs von Chomjuk Jodtabletten geben lässt, oder ein Hubschrauberpilot, der sich gegen den Befehl des stellvertretenden Energieministers Schtscherbina (Stellan Skarsgård) weigert, bei einer Erkundung direkt über den Reaktor zu fliegen. Dass sich in dieser Gegenüberstellung von Wissenschaft und Alltagsverstand auf der einen Seite und politischer Verweigerungshaltung auf der anderen die Debatte um Klimawandel, Fake News usw. abbildet, ist überdeutlich: In dem Versuch der Serie, gegenüber aktuellen Wahrheitspolitiken eine kritische Position zu beziehen, gehen die notwendigen Nuancierungen verloren. Während auf der einen Seite das autonome Teilsystem *Politik* mit der Leitcodierung *Macht* operiert, findet sich auf der anderen Seite das autonome Teilsystem *Wissenschaft*, für das die Codierung über *Wahrheit* entscheidend ist. Die melodramatische Gegenüberstellung von Verantwortungs- und Interessenorientierung gipfelt dann im Finale des Gerichtsprozesses, wo Legasov, unterstützt vom mittlerweile geläuterten Energieminister Schtscherbina aus der vorgeschriebenen Rolle ausbricht und das politische System selbst anklagt. Diese Heroisierung von Legasov, die serienintern vorab von seinem Suizid im Prolog beglaubigt wird, weicht deutlich vom historischen Vorbild ab. Dem »realen« Valerij Legasov fiel die Aufgabe der Organisation der Katastropheneinhegung vor allem deshalb zu, weil er als Parteimitglied und hochrangiger Funktionär der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften das Vertrauen der politischen Führung

genoss. Die von der Serie vorgenommene Überhöhung von Legasov zur moralischen Autorität ist auch insofern berechtigt, als er in einer paradoxalen Vertauschung innerdiegetisch als Stellvertreter für den Wahrheitsanspruch der Serie selbst fungiert. Indem die Serie einen Großteil des historisch verfügbaren Filmmaterials unter dem Motto ›based on an untold true story‹ in einem exakten visuellen *reenactment* in die Serieneigenschaft inkludiert, setzt sie die ikonischen Erinnerungsfragmente der Havarie in einen homogenen Erzählszusammenhang in Szene, der befördert durch den großen Publikumserfolg der Serie den impliziten Anspruch erhebt, der zentrale Ankerpunkt der Katastrophenerinnerung zu werden. Mithilfe des serienbegleitenden Podcasts, vor allem aber auch aufgrund des Nachspanns der letzten Folge, der durch eine Gegenüberstellung von Porträts der ›realen‹ Personen und ihrer filmischen Doubles die historische Wahrheit des Erzählten beglaubigen soll, artikuliert die Serie einen Wahrheitsanspruch, der extradiegetisch zu allen anderen Erzählungen über ›Tschernobyl‹ in Konkurrenz tritt. Die zentrale Deutungslinie der Serie, die die Reaktorhavarie als historisches Systemversagen und Anfang vom Ende der Sowjetunion ausweist, hatte dann auch derart großes Provokationspotential, dass sich das imperialistische Russland zu einer Gegenerzählung gezwungen sah, die ein Jahr später unter dem englischen Titel *Chernobyl – Abyss* (Regie: Danila Kozlovsky) in die Kinos und dann auch auf die Streamingplattform Netflix kam.⁹³

Über die dargestellte geschichtspolitische Positionierung hinaus besteht das signifikante Moment von *Chernobyl* darin, wie die Serie in ihren dramaturgischen Strategien der Evidentmachung der unsichtbaren Strahlengefahr weit über eine konventionelle Szenographie der Katastrophe hinausgeht. Natürlich operiert sie auf der Ebene des visuell Ersichtlichen mit den erwartbaren Bildern und Requisiten der atomaren Kontamination. Neben dem brennenden Reaktor und dem Chaos im Kontrollraum selbst finden sich unzählige Einstellungen der radioaktiven Wolke, der Schutzmaßnahmen und der verwaisten Stadt Prypjat. Interessant ist aber, wie die Serie es darauf aufbauend schafft, die Unsichtbarkeit der radioaktiven Strahlung in einen Eindruck bedrohlicher Exponiertheit zu übersetzen, der das Publikum mit einschließt. Voraussetzung dafür ist eine sich sukzessive auflösende Wissensdifferenz zwischen Figuren und Zuschauer:innen. Einerseits ist extradiegetisch die Strahlengefahr bekannt, andererseits kann auf diese Gefährlichkeit – dies gilt natürlich ebenso für die Figuren der diegetischen Welt – erst über die eingetretenen Effekte der Kontamination rückgeschlossen werden. Evident wird sie über das gespenstische Knattern der Geigerzähler, über die Kadaver verendeter Tiere und an den Körpern derjenigen, die mit ihr in Kontakt kommen: wenn ein Verantwortlicher, der gerade noch behauptet hat, es könne gar nicht zu einer Kernschmelze gekommen sein, sich quer über den Tisch erbricht; wenn die Haut der Feuerwehrleute und Kraftwerksmitarbeiter:innen Blasen wirft und schließlich die Muskeln von den Knochen zu schmelzen scheinen, wenn die

93 Dieser russische Film personalisiert die Ereignisse konsequent, indem er einen Feuerwehrmann als heldenhaften Retter in den Mittelpunkt stellt, der sein Leben riskiert, um noch Schlimmeres zu verhindern.

toten Körper als Sondermüll entsorgt werden müssen. Diese beobachtbaren Symptome der sogenannten Strahlenkrankheit sind nur die äußerste Stufe eines Zersetzungsprozesses, der mit dem Angriff auf den Körper zugleich auch die Selbstverständlichkeit des basalen Weltverhältnisses in Frage stellt. Wie Hartmut Rosa in einer Adaption der Ausführungen von Ulrich Beck weiterführt, ist das

Ungeheuer der radioaktiven Strahlung [...] das vielleicht unverfügbarste Gegenüber, vor dem Menschen stehen können. Denn radioaktive Strahlung untergräbt [...] unsere Selbstwirksamkeit insofern radikaler als jede andere uns bekannte Bedrohung, weil sie sich mit unseren Sinnen nicht einmal erfassen lässt: Sie ist monströs, weil sie unhörbar, unsichtbar, unriechbar, untastbar ist.⁹⁴

In der Konsequenz führt die Reaktorhavarie, so Ulrich Beck, zu einer Welt »hinter der Welt, die uns unvorstellbar bedroht«⁹⁵ und von der eine immense Entmündigung ausgeht, weil neben den harmlosen Augenschein die Latenz eines Wissens darum tritt, dass alles anders ist als es scheint. In der Folge dieser Krise der Epistemologie der Gefahr kommt es zu einer tiefen Erschütterung des Grundvertrauens in die Welt und in die Sinne, die diese erfassen. Die fundamentale Entsicherung der Umwelt, den die Serie *Chernobyl* inszeniert, fungiert so als Bildspender für die mediale Herausbildung jener »pretrauma imaginaries«,⁹⁶ in denen sich die affektiven Dissonanzen eines Inder-Welt-Seins unter den disruptiven Bedingungen der Gegenwart medial niederschlagen. Über die Rekonstruktion der Ereigniskette der Reaktorkatastrophe vom April 1986 hinaus geht es in der Serie in einem weiteren Sinne ebenfalls um eine »Chronik der Zukunft«, die als Ahnung eines unausweichlichen Schwindens der Überlebensbedingungen ihren Schatten auf die Gegenwart wirft. Bezeichnend ist, dass die Einsicht, dass der Mensch unumkehrbar aus einer als geordnet imaginierten Natur herausgefallen ist, nicht diskursiv verarbeitet, sondern popkulturell inszeniert und im Modus von Angstlust ästhetisch genossen wird. Von daher ist es wohl kein Zufall, dass die Zahl jener *dark tourists*, die ihre Anwesenheit am *ground zero* des technologischen Kontrollverlusts in Form von Selfies in den Bilderwirbel der sozialen Medien einspeisen,⁹⁷ nach der Ausstrahlung der HBO-Serie sprunghaft angestiegen ist.

94 Hartmut Rosa: *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 2018, S. 130.

95 Beck: *Der anthropologische Schock* (Anm. 13), S. 11.

96 E. Ann Kaplan: *Climate Trauma. Foreseeing the Future in Dystopian Film and Fiction*, New Brunswick 2016, S. 1.

97 Vgl. hierzu Srećko Horvat: *After the Apocalypse*, Cambridge 2021; vgl. auch den literarischen Reisebericht von Christian Kracht/Eckhart Nickel: »Der Name des Sterns ist Wermut. Eine Demutsreise in sieben Siegeln mit der Eisenbahn nach Tschernobyl«, in: *Der Freund* 5 (2005), S. 34-42. Ein entsprechendes Porträt von Kracht vor dem Sarkophag samt (nicht funktionierendem) Geigerzähler findet sich auf dessen Facebook-Seite. Die ironische Bildbeschreibung lautet: »In Youth is Pleasure, Part 10: Christian Kracht, Reactor 4, Chernobyl, Pripyat, Ukraine, Summer 2005, non-functional ionizing radiation counter« (Christian Kracht, *Facebook*, 17.05.2017, <https://www.facebook.com/mr.christiankracht/photos/in-youth-is-pleasure-part-10-christian-kracht-reactor-4-chernobyl-pripyat-ukrain/1015515527155>

V. Schluss: ›Tschernobyl‹ als Sinnbild radikaler Unverfügbarkeit

Der Umstand, dass Prypjat dergestalt vor der russischen Invasion in die Ukraine im Februar 2022 zum Instagram-Hotspot eines Extremtourismus in die Zukunft geworden war, verweist darauf, dass sich unter der disruptiven Kondition der Gegenwart die Zeitordnungen des Vergangenen und des Zukünftigen zunehmend medial verflüssigen. Die Sperrzone von Tschernobyl wirkt in den Bilderensembles der sozialen Medien auf den ersten Blick wie ein verlassener Freizeitpark, an dessen Verlassenheit in der fotografischen Dokumentation des eigenen Besuchs mit einem Gefühl des Erhabenen angeschlossen werden kann. Zugleich aber – und dies ist das implizite Thema auch schon bei Platzgumer – erscheint die kontaminierte Zone als ein Ort der Unheimlichkeit, in dem ein Wissen um eine katastrophische Zukunft unausgesprochen insistiert und sich zugleich einer reflexiven Auseinandersetzung entzieht. In dieser verunsichernden Blindheit sieht etwa Eva Horn das wesentliche Charakteristikum einer von beschleunigter Klimaerwärmung, forciertem Massenaussterben und dem diesen Effekten zugrunde liegenden ›Tipping Point‹ geprägten Zeit:

Sich im Anthropozän zu verorten heißt [...], gleichsam ›blind‹ in eine immer schneller eintreffende, immer weniger antizipierbare Zukunft hineinzustürzen. Wir sind – so das Epochenbewusstsein der Gegenwart – inmitten eines Tipping Point, eines Moments, an dem eine lange Latenzzeit in eine rasante Katastrophenezeit umschlägt.⁹⁸

Nimmt man diese Diagnose als Hintergrund, dann dokumentiert sich in den Momentaufnahmen touristischer Prypjat-Besichtigungen unterhalb der eitel-souveränen Oberfläche des *ruin porn* die aporetische Beobachterposition eines Überlebenden, der dem Ende der Menschheit beigewohnt hat und nun auf die entleerte Welt blickt. Diese Endzeitfaszination ist freilich, darauf hat Eva Horn hingewiesen,⁹⁹ tief im Bildgedächtnis der Moderne verankert. Eine Variante dieser prekären Zeugenschaft, die selbst wiederum Bezüge der christlichen Endzeiterzählung aufnimmt und säkular wendet, stammt von John Martin. Sein Bild, das den sichtlich erschütterten Betrachter einer »Geografie des Todes« unter dunklem Himmel zeigt, trägt den Titel *The Last Man*. Es entstand im Jahr 1849 und markiert den Startpunkt einer modernen Desasterimagination, die unter den Vorzeichen der Romantik zum dunklen Doppel von Geschichtsdenken und Fortschrittshoffnung wurde. Vor dem Hintergrund der Gewaltgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts und angesichts des drastischen Wandels der Umweltbedingungen in Zeiten der globalen Erwärmung, in der zunehmend nicht

6758/?paipv=0&eav=AfZ2pdGCdtnKWG6lwwXKoiN97T2bQ8akhgsEbQrah4MQ7IHR352CFIb7jXSyuTHX8l4&_rd=, aufgerufen am 24.01.2024).

98 Eva Horn: »Tipping Points: Das Anthropozän und Corona«, in: Frank Adloff u. a. (Hg.): *Imaginationen von Nachhaltigkeit. Katastrophe, Krise, Normalisierung*, Frankfurt a. M. 2020, S. 123–150, hier S. 138.

99 Vgl. Horn: *Zukunft als Katastrophe* (Anm. 85), S. 45–50.

allein die Sterblichkeit des Menschen, sondern auch die der »vorausgesetzte[n] und vergessene[n] Natur in ihrer Gesamtheit« ins Bewusstsein treten,¹⁰⁰ sehen die hier diskutierten Zeitdiagnosen die Denkfigur des letzten Menschen als kommenden Endpunkt einer disruptiven Gegenwart und Zukunft. Die Schwelle zu dieser nachgeschichtlichen Epoche¹⁰¹ markiert dabei die Sperrzone von Tschernobyl, wo sich nicht nur in der Wahrnehmung des Kulturtheoretikers Srećko Horvat die zentralen Disruptionen der Zukunft als Gefahr wie in einem eschatologischen Brennglas zu überlagern scheinen:

An dem Ort, der immer noch radioaktiv verseucht ist, gab es in den letzten Jahren katastrophale Waldbrände, verursacht durch die Klimakrise. 2022 diente ausgerechnet die Sperrzone als Einfallstor für die Invasion der russischen Streitkräfte. Und plötzlich haben Sie hier alles auf einmal – Atomkraft, Klima und Krieg.¹⁰²

Horvats Semantisierung von ›Tschernobyl‹ als Kulminationsort der multiplen Denormalisierungskonstellationen der Gegenwart verweist einmal mehr auf die Relationalität von Disruptionen, deren potentielle Disruptivität nur dort zum Tragen kommt, wo sie von Beobachter:innen resonanzstark zugeschrieben und über entsprechende mediale Anschlusskommunikationen diskursiv etabliert wird. Disruptionen fungieren damit gerade aufgrund ihrer konstitutiven Unverfügbarkeit als Ankerpunkte gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen, mittels derer sich Gesellschaften über den Weg des wertenden Abgleichs von Vergangenheit und erwartbarer Zukunft über ihre Gegenwart zeitdiagnostisch klar zu werden versuchen. Die Konstruktion von ›Tschernobyl‹ ist somit einem fortwährenden Prozess semantischer Anreicherungen unterworfen und aktualisiert sich im Zuge gesellschaftlicher Veränderungsdynamiken, die immer auch kulturelle Transformationen nach sich ziehen, kontextspezifisch. Das, was sich an und mit ›Tschernobyl‹ zeigen soll, ist somit das jeweils gegenwartsbedingte Ergebnis der Tätigkeit einer, wie es Žižek formuliert, retroaktiv-performativen Sinnzuschreibung, die die Vergangenheit so anordnet, dass sie als Vorgeschichte der Gegenwart gelesen werden kann: »the emergence of a radically New retroactively changes the past – not the actual past, of course (we are not in the realms of science fiction), but [...] the value of modal propositions about the past«.¹⁰³ Weil aber diskursiv durchaus umstritten sein kann, was wann und ob überhaupt für ›radically new‹ ge-

100 Leander Scholz: *Die Regierung der Natur. Ökologie und politische Ordnung*, Berlin 2022, S. 25.

101 Diese Behauptung einer Nachgeschichtlichkeit der Gegenwart findet sich prägnant formuliert beispielsweise auch bei Guillaume Paoli, wonach sich in der Gegenwart »nur noch chaotische, zusammenhanglose Episoden abzuspielen scheinen, über deren Sinn keine Einigkeit gewonnen wird. Geschichte war mal« (Guillaume Paoli: *Geist und Müll. Von Denkweisen in postnormalen Zeiten*, Berlin 2023, S. 64).

102 Srećko Horvat: »Die dystopische Zukunft ist bereits da« (Anm. 20).

103 Slavoj Žižek: *The Puppet and the Dwarf*, Cambridge, Mass. 2003, S. 160. Zum Konzept ›retroaktiver Performativität‹ vgl. auch Slavoj Žižek: *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel*, Wien/Berlin 1991, S. 29-49.

halten wird, war es keineswegs von vorneherein im Ereignis impliziert, dass die Reaktorhavarie von 1986 bei Autor:innen wie Kluge oder Garcés den Status eines Epochenzeichens erlangen würde, aus dem sich, zumindest bei Garcés, normative Forderungen an ein anderes In-der-Welt-sein ableiten konnten. Diese Deutungslinie passt unter invertierten Vorzeichen eines vitalistischen Materialismus, der angesichts seit den 1990er Jahren immer dominierenderen düsteren Zukunftsvorstellungen nach Alternativen »against catastrophe«¹⁰⁴ sucht. Demgegenüber war Ernst Jüngers ostentative Indifferenz angesichts der Nachrichten aus der Ukraine in einem Denk- und Deutungsrahmen situiert, der Zukunft zwar auch nicht mehr, wie noch das moderne Zukunftsdenken, als offenen Möglichkeitsraum vorstellen wollte, der aber gerade in der Anerkennung der reduzierten Handlungsmöglichkeiten im Zeitalter der (Atom-) Technik nur noch ein Aushalten auf »verlorenem Posten« als virile Distinktionsressource zu erkennen glaubte. Im einen wie im anderen Fall ist »Tschernobyl«, auch dort, wo seine disruptiven Effekte oder gar sein epochaler Charakter betont wird, das Ergebnis einer rückwirkenden geschichtlichen Einordnung,¹⁰⁵ die Plausibilität beanspruchen kann, weil das Ereignis nie ganz in den epistemisch-diskursiven Beobachtungsgefügen aufgeht. Gerade in dieser unmöglichen Möglichkeit einer finalen symbolischen Aneignung zeigt sich die Unverfügbarkeit des atomaren GAUs als Voraussetzung dafür, dass »Tschernobyl« eine fast schon generisch zu nennende Karriere als grelles Zeichen einer Epoche machen konnte, in der das Leben, so Ulrich Beck schon 1986 in seinem Buch über die potentiell destruktive Relationalität der modernen Risikogesellschaft, nur noch »unter dem Vorzeichen von Angst« erscheint.¹⁰⁶

104 Vgl. zu diesem Ansatz, der einen neuen Möglichkeitssinn gegen den Fatalismus einer Zukunft als Gefahr in Stellung bringt, die Projektwebsite von Orit Halpern u. a.: *Against Catastrophe*, <https://againstcatastrophe.net/about> (aufgerufen am 24.01.2024).

105 Žižeks Konzept der »Retroaktivität« steht in direkter Nachbarschaft zu Lacans psychoanalytischem Denken der »Nachträglichkeit«. Direkter auf die semantischen Operationen kultureller Konfigurationen bezogen ist Paul Ricœurs Denkfigur der »Rückwirkung«. Alle drei Konzepte betonen die zumindest partielle Kontinuität der Sinnzuschreibung auch in Momenten drastischer Brüche. Zur Figur der »Rückwirkung« vgl. Cornelius Castoriadis/Paul Ricœur: *Gespräch über die Geschichte und das gesellschaftliche Imaginäre*, Wien 2019.

106 Ulrich Beck: *Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M. 1986, S. 8. Der hier in Anschlag gebrachte Begriff der »Environmentalität« findet sich so noch nicht bei Beck, verdichtet aber die schon für sein Denken zunehmend zentrale Relevanz von Umweltbedingungen für gesellschaftliche Koexistenz. Zur Korrelation von Environment und Angst vgl. Erich Hoerl: »Ökologie der Angst«, in: Lars Koch (Hg.): *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2013, S. 104–115, insb. S. 108 f.

IV.

Naturepochen, Geschichtsepochen

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.

Die Entdeckung der Tiefenzeit und das Konzept der Epoche

PETER SCHNYDER

Wer heute von Epochen spricht, meint Perioden oder Zeiträume. Diese Bedeutung gewann das Wort allerdings erst im späten 18. Jahrhundert. Bis dahin meinte, wer von Epochen sprach, besondere Ereignisse, die als Ausgangspunkte für chronologische Ordnungssysteme dienten.¹ Das geht zum Beispiel aus Adelungs *Grammatisch-kritischem Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* hervor, in dem auch noch in den 1790er Jahren allein die ältere Bedeutung aufgeführt wurde, wonach »Epoche« in der Zeitrechnung für den »Anfang« stehe, »von welchem man die Jahre zählet«; so sei zum Beispiel »die Geburt Christi die Epoche der christlichen« und »die Flucht Mahomed« jene der »Mahomedanischen Jahrzahl«, und »[f]igürlich« könne »von einem jeden wichtigen Zeitpuncte« als von einer Epoche gesprochen werden.² In diesem Sinne wurde in den Kalendern bis ins frühe 19. Jahrhundert oft eingangs auf die Epochen verschiedener Zeitrechnungen verwiesen und vermerkt, welchem Jahr jener alternativen Chronologien das jeweilige Kalenderjahr entsprechen würde. So erfährt man etwa im *Göttinger Taschen Calendar für das Jahr 1794*, dass dieses »Jahr 1794 nach Christi Geburt« zugleich das Jahr »1209 der Türken« (also das Jahr 1209 nach der Hedschra),³ das Jahr »2547 nach Erbauung der Stadt Rom« und das Jahr »2570 der Olympiaden« sei; ebenso sei es das Jahr »277 nach Luthers Religionsverbesserung«, das Jahr »2 der Regierung Kaiser Franz II.«, das Jahr »34 der Regierung Königs Georg III. von Großbritannien« und – nicht zu vergessen – das Jahr »56 nach Einweihung der Universität Göttingen«.⁴ Wenig überraschend ist, dass im hannoversch-britischen Göttingen kein Bezug auf die 1792 eingeführte neue Zeitrechnung der französischen Republik genommen wird. Dafür wird aber, wie in sehr vielen zeitgenössischen Ka-

1 Vgl. für einen guten Überblick zur Begriffsgeschichte Justus Fetscher: »Zeitalter/Epoche«, in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2005, S. 774–810.

2 Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2., vermehrte Aufl., Bd. 1, Leipzig 1793, Sp. 1846.

3 Im Jahr 1794 lag die Hedschra (622 n. Chr.) nach christlicher Zeitrechnung erst 1172 Jahre zurück; 1209 ist die Jahresangabe nach dem muslimischen Kalender, der mit um einige Tage kürzeren Mondjahren rechnet.

4 *Göttinger Taschen Calendar für das Jahr 1794*, Seite A. In Kalendern, die sich an eine bestimmte Zielgruppe richteten, wurden teils auch nur Ereignisse genannt, die für deren Tätigkeit bedeutsam waren. So werden etwa im *Kalender für Aufseher, Katecheten und Lehrer der National-schulen im Königreich Böhmen, auf das Jahr 1795* im unpaginierten zweiten Abschnitt »Einige merkwürdige Schul- und Unterrichtsepochen« – wie der Beginn von Sokrates' Lehrtätigkeit vor »2200« Jahren, die Bildungsreform Karls des Großen vor »1008« Jahren oder die Gründung der »erste[n] klösterliche[n] Mädchenschule in Böhmen« vor »119« Jahren – genannt.

lendern, noch ein anderes epochemachendes Ereignis genannt: die »Erschaffung der Welt«, die vor »5743« Jahren stattgefunden habe.⁵ Im Kalender der Universitätsstadt, die sich der Aufklärung verpflichtet wusste, wurde diese Angabe immerhin ergänzt durch den Zusatz »Scaligers Meinung zufolge« – das heißt nach der Berechnung von Joseph Justus Scaliger (1540-1609) –, und sie wurde noch weiter relativiert durch die Nennung eines alternativen Schöpfungsdatums: »[N]ach dem Usserius« – gemeint ist James Ussher (1581-1656), dessen Chronologie besonders einflussreich war – sei die Welt schon vor »5798« Jahren geschaffen worden.⁶ Solche Ungereimtheiten fielen für die Leserschaft des *Göttinger Taschen Calenders* nicht weiter ins Gewicht, denn all die genannten Berechnungen blieben im Rahmen einer traditionellen christlichen Chronologie, wonach die – durch verschiedene epochemachende Ereignisse markierte – Geschichte der Welt ungefähr 4.000 Jahre vor Christus begonnen hatte und im ausgehenden 18. Jahrhundert knapp 6.000 Jahre umfasste.

Mit einer ganz anderen Perspektive wurden die Leserinnen und Leser allerdings konfrontiert, wenn sie den ersten Aufsatz in jenem Kalender lasen. Denn darin wandte sich dessen Autor – Georg Christoph Lichtenberg – der damals noch jungen Entdeckung zu, dass sich die Erde seit ihren Anfängen in mehreren »großen Revolutionen« grundlegend verändert haben musste.⁷ Dieser geologische »Gegenstand« schien ihm »von solcher Größe und Erhabenheit, daß auch die ungekünstelteste Erzählung davon jeden denkenden Menschen zu andächtigem Erstaunen hinzureißen fähig« sei.⁸ Und tatsächlich war dies im ausgehenden 18. Jahrhundert ein Thema, das im gebildeten Publikum intensiv diskutiert wurde. Denn mit der Entdeckung der geologischen Vergangenheit der Erde wurden Zeiträume erahnbar, die den bis dahin gültigen universalgeschichtlichen Rahmen von rund 6.000 Jahren entschieden sprengten. Wer sich mit den Pionieren der einschlägigen Forschung – das heißt mit Wissenschaftlern wie Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788) oder Horace Bénédict de Saussure (1740-1799) – auf die Abgründe der neu entdeckten Tiefenzeit⁹ einließ, konnte nicht mehr ernsthaft daran glauben, dass die Erde vor 5.743 oder 5.798 Jahren erschaffen worden war. Überhaupt mussten ihm die Epochen und Zeitrechnungen der menschlichen Geschichte angesichts der geologischen »profondeur du

5 *Göttinger Taschen Calender* (Anm. 4), Seite A.

6 Ebd. Usshers Datierung der Schöpfung auf das Jahr 4004 vor Christus wurde nicht zuletzt dadurch besonders bekannt, dass sie in der *King James Bible* in den Randglossen zum Buch *Genesis* übernommen wurde. Auch in Bossuets breit rezipierter Universalgeschichte von 1681 wird das Jahr 4004 vor Christus als Schöpfungsdatum genannt; vgl. Jacques Bénigne Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681, S. 7.

7 Georg Christoph Lichtenberg: »Einige Betrachtungen über die physischen Revolutionen auf unsrer Erde«, in: *Göttinger Taschen Calender* (Anm. 4), S. 79-112, hier S. 79.

8 Ebd., S. 79 f.

9 Eingeführt wurde der Begriff »deep time« für die Bezeichnung der geologischen Zeitabgründe von John McPhee: *Basin and Range*, New York 1981, S. 20 u. ö. Im Deutschen wurde er mit »Tiefenzeit« wiedergegeben; vgl. dazu insb. den Titel der dt. Übersetzung von Stephen J. Gould: *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*, übers. von Holger Fließbach, München 1990 (engl. 1987).

temps [Tiefe der Zeit]« (Buffon)¹⁰ als irrelevant und lächerlich erscheinen, denn was hier in den Blick kam, führte in Zeiten, die »weit über alle unsere historischen Epochen [époques historiques] hinaufsteigen«, wie Saussure 1779 festhielt.¹¹ Und man konnte sich, wie der Genfer Naturforscher bemerkte, nur wundern, dass die Menschen – diese »kleinen Wesen«, die auf der Oberfläche der Erde »herumkriechen« und einen so »kleinen Platz in Raum und Zeit einnehmen« – jemals »glauben konnten, sie seyen der einzige Zweck von der Schöpfung des Universum[s]!« Wie »klein und kindlich« erscheine doch »die menschliche Ruhmsucht«, für die im Laufe der Geschichte »Millionen von Kriegerhelden« ihr Leben haben lassen müssen.¹²

Der Blick in die geologische Tiefenzeit scheint mithin zu einer radikalen Relativierung aller »historischen Epochen« wie überhaupt zu einer Dezentrierung des Menschen als Gattungswesen geführt zu haben. Und tatsächlich wurde diese Dezentrierung zu einer prägenden Erfahrung der Moderne. Doch das Konzept der Epoche wurde dadurch keineswegs obsolet. Ganz im Gegenteil. Es gibt gute Gründe für die These, dass es durch die Entdeckung der Tiefenzeit sogar verstärkt und in zukunftsweisendem Sinne modifiziert wurde. Um dies zu plausibilisieren, ist zunächst in einem ersten Teil (I.) festzuhalten, dass jene Entdeckung keineswegs einfach als Resultat einer Abkehr von tradiertem Epochendenken zu verstehen ist. Vielmehr ergab sie sich nicht zuletzt aus einer Übertragung des in der christlichen Universalgeschichte entwickelten Epochenkonzepts auf die Natur. In dieser Übertragung kam es freilich zu semantischen Akzentverschiebungen, die dann in der Folge auch wieder auf das kulturgeschichtliche Epochenkonzept zurückwirkten. So ist gerade in der seit der späten Aufklärung verzeitlichten Naturgeschichte besonders deutlich zu verfolgen, wie die ältere Bedeutung, wonach »Epoche« allein den durch ein Ereignis markierten Anfangspunkt einer Zeitperiode bezeichnet, verblasst und der neueren Bedeutung weicht, wonach mit einer Epoche eben eine Periode oder ein Zeitraum gemeint ist.¹³ Mit dieser Verschiebung vom Zeitpunkt zum Zeitraum geht zudem eine andere zentrale Modifikation einher. Denn die entscheidenden Charakteristika einer Epoche werden nun nicht mehr von einem prägenden Initialereignis am Epochenanfang hergeleitet. Vielmehr ergeben sie sich in der Naturgeschichte vor allem aus den vorherrschenden Strukturen und andauernden Entwicklungsprozessen, die *während* einer bestimmten Zeitperiode dominieren. Und auch diese Modifikation zeitigte wichtige

10 Georges-Louis Leclerc de Buffon: *Les Époques de la nature* (1778), édition critique, hg. von Jacques Roger, Paris 1988, S. 16/25 (die zweite Seitenzahl verweist auf die in dieser Ausgabe mit angegebene Paginierung der Erstausgabe).

11 Horatius Benedictus von Saussure: *Reisen durch die Alpen*, aus dem Französischen übers. und mit Anmerkungen versehen von Jacob Samuel Wytttenbach, Teil 1, Leipzig 1781, S. 181. Vgl. für das Original Horace Bénédicte de Saussure: *Voyages dans les Alpes*, Bd. 1, Neuchâtel 1779, S. 217.

12 Saussure: *Reisen* (Anm. 11), S. XI f., resp. Saussure: *Voyages* (Anm. 11), S. VI f.

13 Damit sei nicht behauptet, dass diese Bedeutungsveränderung allein auf die Entwicklung im (proto-)geologischen Diskurs zurückzuführen sei. Sie ist dort aber besonders ausgeprägt und in prominenten, viel rezipierten Werken, wie Buffons *Époques de la nature* (1778), zu beobachten.

Effekte in der Rückübertragung auf die Kulturgeschichtsschreibung, genau wie – was in einem zweiten Teil (II.) behandelt werden soll – die in der Naturgeschichte geführte Diskussion darüber, wie die Übergänge zwischen verschiedenen Epochen zu denken sind. Sind diese Transitionen von katastrophischen geologischen »Revolutions«¹⁴ markiert oder sind sie das Resultat einer allmählichen Akkumulation von fortlaufenden Mikroveränderungen? Diese Alternative wurde im 19. Jahrhundert intensiv diskutiert, und auch sie hat weit über den engeren Bereich der Geologie hinaus vielfältige Spuren im allgemeinen Diskurs über Epochen und Epochengrenzen hinterlassen – bis weit in theoretische Debatten des 20. und 21. Jahrhunderts hinein.

I.

Ein erster wichtiger Schritt zur Entdeckung, dass die Erde eine Geschichte hat, betraf noch gar nicht direkt das Phänomen der Tiefenzeit. Entscheidend war zunächst die Beobachtung, dass sich die Erde seit ihrer Entstehung grundlegend verändert haben musste. Damit wurde die Natur von einer seienden zu einer werdenden, und die Herausforderung bestand darin, den diachronen, unumkehrbar auf die Zukunft hin ausgerichteten Veränderungsprozess der Erde seit deren Entstehung zu rekonstruieren und in Zeitabschnitte zu gliedern. Anders als oft suggeriert, bedeutete die Bibel für die Pioniere der einschlägigen Forschung dabei keineswegs ein Hindernis. Vielmehr stellte gerade sie ein konzeptuelles Muster für eine endliche, gerichtete und in verschiedene Abschnitte gegliederte Geschichte der Erde bereit.¹⁵ Auf dieses Muster bezogen sich denn auch Autoren wie Thomas Burnet, der mit seiner *Telluris Theoria Sacra* – die 1681/1689 zunächst auf Latein und 1684/1690 in leicht modifizierter Form auch auf Englisch erschien – einen frühen, besonders einflussreichen Versuch unternahm, die Erde als gewordene und werdende darzustellen.¹⁶ Er wollte in gut physikotheologischer Manier seine naturgeschichtlichen Erkenntnisse über die »General Changes« der Erdoberfläche mit der biblischen Tradition in Übereinstimmung bringen.¹⁷ Das hieß insbesondere, dass er sich für die Gliederung der Erdvergangenheit an jenen beiden Ereignissen orientierte, die auch in der frühneuzeitlichen Chronologie und der christlichen Universalgeschichte – besonders prominent bei Jacques Bénigne Bossuet – als entscheidende »Epochen« genannt werden: die Schöpfung und die Sint-

14 Vgl. zum Revolutionsbegriff in der Geologie der Zeit um 1800 Martin J. S. Rudwick: *Bursting the Limits of Time. The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*, Chicago/London 2005, S. 102, 200, 295–297 u. ö.

15 Vgl. zu diesem wichtigen Punkt Martin J. S. Rudwick: *Scenes from Deep Time. Early Pictorial Representations of the Prehistoric World*, Chicago/London 1995, S. 1–26.

16 Vgl. zur Bedeutung Burnets das pointierte Plädoyer von Gould: *Entdeckung* (Anm. 9), S. 39–92.

17 Von diesen »General Changes« ist im ausführlichen Titel die Rede: Thomas Burnet: *The Theory of the Earth: Containing an Account of the Original of the Earth and of all the General Changes which it hath already undergone, or is to undergo, till the Consummation of all Things*, Bd. 1, London 1684. Im lateinischen Titel heißt es »mutationes generales«.

flut.¹⁸ Denn, so Burnet, gerade bezogen auf die älteste und damit dunkelste Vergangenheit der Erde gebe es in der Bibel verschiedene aufschlussreiche »Punkte« im Sinne von Informationen: »Such points may be, *Our great Epocha* [gemeint ist der Zeitpunkt der Schöpfung] or the Age of the Earth, The Origination of mankind from one head [...], The destruction of the Old World by an universal Deluge [...].«¹⁹

Burnets Werk, das in seiner Zeit auch von jemandem wie Isaac Newton hoch gelobt wurde, wurde schon bald sein Mangel an empirischen Belegen vorgeworfen.²⁰ So meinte Buffon in den 1740er Jahren, die *Telluris Theoria* sei bloß »ein gut geschriebener Roman«. ²¹ Doch mit dem Versuch, eine in verschiedene Phasen gegliederte und auf die Zukunft hin ausgerichtete Geschichte der Erde zu rekonstruieren, hat Burnet einen wichtigen Schritt zur Verzeitlichung der Natur vollzogen. Noch blieb er zwar bei seiner Rekonstruktion im zeitlichen Rahmen der christlichen Universalgeschichte²² und machte allein deren zwei erste »Epochen« zu entscheidenden Ereignissen in seinem Narrativ, doch in seiner Engführung von Universalgeschichte und Naturgeschichte deutet sich bereits jene Anwendung historiographischer Begriffe und Methoden auf die Erforschung der Erdvergangenheit an, die dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts überaus bedeutsam werden sollte.²³

Mit zu den wichtigen Begriffen, die damals aus der Historiographie auf die Naturforschung übertragen wurden, gehört also auch derjenige der Epoche. Dieser wurde nun bald nicht mehr nur bezogen auf die beiden Ereignisse der Schöpfung und der Sintflut gebraucht. Vielmehr machte man sich daran, die Entwicklung der Erde – auch jenseits des biblischen Zeitrahmens und unabhängig von den universalgeschichtlichen Vorgaben – nach Perioden zu ordnen. Von herausragender Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Buffons *Époques de la Nature* (1778), worin die These vertreten wird, dass die Erde vor rund 75.000 Jahren²⁴ entstanden sei und dann meh-

18 Bossuet teilt die Universalgeschichte bis zu Karl dem Großen in zwölf »Epochen« ein; die ersten zwei sind: »I. EPOQUE. Adam, ou la Création [...] II. EPOQUE. Noé, ou le Deluge [sic]« (Bossuet: *Discours* [Anm. 6], S. 563).

19 Burnet: *Theory* (Anm. 17), S. 4. Wenn er schreibt: »*Our great Epocha* or the Age of the Earth«, ist das »or« nicht als Hinweis auf Synonymität zu verstehen. Gemeint ist, dass aus der Bibel der epochale Zeitpunkt der Schöpfung erschlossen werden kann, aus dem sich zugleich das Alter der Erde ergibt.

20 Vgl. zu Newtons Urteil Gould: *Entdeckung* (Anm. 9), S. 48, 62–65.

21 Georges-Louis Leclerc de Buffon: *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, Bd. 1, Paris 1749, S. 182: »[C]'est un roman bien écrit, & un livre qu'on peut lire pour s'amuser, mais qu'on ne doit pas consulter pour s'instruire.« (»Das ist ein gut geschriebener Roman und ein Buch, das man zur Unterhaltung lesen kann, das man aber nicht konsultieren sollte, um etwas zu lernen.« Übersetzungen hier und im Folgenden, sofern nicht anders angegeben, P. S.).

22 Vgl. z. B. Burnet: *Theory* (Anm. 17), S. 7: »'Tis now more than Five Thousand years since our World was made [...].«

23 Vgl. dazu Rudwick: *Bursting* (Anm. 14), S. 235–237 u. ö.

24 Er macht im Text deutlich, dass es sich dabei um eine sehr konservative Schätzung handelt. In seinen Manuskripten veranschlagte Buffon sehr viel längere Zeiträume von bis zu mehreren Millionen Jahren; vgl. dazu die Ausführungen von Jacques Roger in seiner Einleitung zu Buffon: *Époques* (Anm. 10), S. LXIV–LXVII.

rere »Epochen« durchlebt habe, bis endlich, in einer späten Phase, der Mensch erschienen und in der letzten Epoche zu einem Faktor in der Erdgeschichte geworden sei – womit Buffon sozusagen das Konzept des Anthropozäns, wie es seit der Jahrtausendwende in der Diskussion um die Periodisierung der jüngsten Erdgeschichte verhandelt wird, antizipierte.²⁵

Die »Epochen« Buffons haben kaum mehr etwas mit der biblischen Schöpfungsgeschichte zu tun – auch wenn sich der französische Naturforscher in einem längeren Kommentar zu zeigen bemüht, dass die ersten Sätze des Buches *Genesis* so gelesen werden können, dass sie mit seiner These kompatibel sind.²⁶ Von einem Schöpfungsakt ist bei ihm keine Rede, und die Sintflut war nach ihm bloß ein sehr spätes, lokales und weitgehend folgenloses Ereignis, eine von mehreren »vorübergehende[n] Ueberschwemmungen [...], welche den Erdboden nicht veränderten [inondations passagères, qui n'ont point changé la surface de la Terre]«. ²⁷ Seine Epochen sind mithin andere als diejenigen der Universalgeschichte. Und mehr noch: Buffon verändert in seiner Anwendung des historiographisch-chronologischen Epochenbegriffs auf die Naturgeschichte auch dessen Bedeutung, wie sich in den ersten Abschnitten der *Epochen der Natur* – so der Titel der deutschen Übersetzung von 1781 – gleichsam *in actu* verfolgen lässt: Er beginnt mit einem Satz, in dem in wünschenswerter Deutlichkeit die erwähnte Übertragung historiographischer Methoden auf die Naturgeschichte erwähnt und dabei insbesondere auch von der Gliederung der Erdvergangenheit in Epochen – hier noch im traditionellen Sinne verstanden – gesprochen wird:

Wie die bürgerliche Geschichte Wappen zu Rathe ziehet, Münzen untersucht, und alte Inschriften entziffert, um Epochen in den Revolutionen des Menschengeschlechts festzusetzen [déterminer les époques des révolutions humaines], und die Zeitpunkte moralischer Begebenheiten zu bestimmen: so muß die Naturgeschichte in den Archiven der Welt nachsuchen, alte Denkmäler aus den Eingeweiden der Erde hervorziehen, diese zerstreuten Trümmer sammeln [sic], und alle Spuren natürlicher Veränderungen vereinigt als Beweise gebrauchen, die den Forscher zur Bestimmung der verschiedenen Alter [âges] der Natur leiten können. Dies ist das einzige Mittel, um [...] einige Zahlsteine auf den ewigen Weg der Zeit zu legen.

25 Die Überschrift zur letzten Epoche lautet: »Septième et dernière époque. Lorsque la puissance de l'homme a secondé celle de la nature« (Buffon: *Époques* [Anm. 10], S. 205/225) resp. »Siebente und letzte Epoche. Da die Kraft des Menschen die Kraft der Natur unterstützte« (Georges-Louis Leclerc de Buffon: *Epochen der Natur*, übers. aus dem Französischen [von Johann Friedrich Hackmann], St. Petersburg 1781, Bd. 2, S. 135). Vgl. zur Anthropozändiskussion in kulturwissenschaftlicher Perspektive Tobias Menely/Jesse Oak Taylor: *Anthropocene Reading. Literary History in Geologic Times*, Philadelphia 2017. Auch dort wird auf Buffon verwiesen (S. 5).

26 Vgl. Buffon: *Époques* (Anm. 10), S. 18/29-24/39.

27 Buffon: *Epochen* (Anm. 25), Bd. 2, S. 77, resp. Buffon: *Époques* (Anm. 10), S. 184/204. Die Sintflut ist bei Buffon also nicht, wie z. B. Dünne glaubt, ein wichtiges »Ereignis«, das als »Paradigma« zur Erschließung früherer erdgeschichtlicher »Revolutionen und Katastrophen« dienen kann (Jörg Dünne: *Die katastrophische Feerie. Geschichte, Geologie und Spektakel in der modernen französischen Literatur*, Konstanz 2016, S. 33).

Die Vergangenheit ist wie die Entfernung; unser Gesicht ist zu kurz, und würde sich ganz in ihr verlieren, hätte[n] nicht Geschichte und Zeitrechnung an den dunkelsten Stellen Signale und Fackeln aufgestellt, die uns auf unserm Wege leuchten.²⁸

In dieser Eröffnungspassage verwendet Buffon den Begriff der Epoche also noch im herkömmlichen Sinne.²⁹ Eine Epoche ist für ihn – einer Analogie Bossuets folgend – ein Zeitpunkt, der in der temporalen Dimension die Orientierung in *der* Art erleichtert, wie es bestimmte Orte in der räumlichen Dimension tun.³⁰ Später gibt er in seiner Einleitung freilich einen ersten groben Überblick über die sechs Epochen – eigentlich sind es sieben³¹ –, die er in der Vergangenheit der Erde unterscheidet, aus dem hervorgeht, dass der Epochenbegriff hier nun anders gebraucht wird als in der herkömmlichen Chronologie; und das macht Buffon auch gleich explizit:

Dies ist also die Folge der Zeit [l'ordre des temps], die uns Thatssachen und Denkmäler anzeigen: dies sind die sechs Epochen [époques] in den ersten Zeitaltern [âges] der Natur; sechs Perioden der Dauer [espaces de durée], deren Gränzen freylich unbestimmt, aber deswegen nicht weniger wirklich sind. Diese Epochen [époques] sind zwar nicht, wie die in der bürgerlichen Geschichte, durch feste Punkte bestimmt, durch Jahrhunderte oder andere Theile der Zeit begränzt, die wir genau berechnen und abzumessen im Stande sind; indeß können wir sie doch mit einander vergleichen, die verhältnißmäßige Dauer einer jeden berechnen, und zu jedem dieser Zeiträume [périodes de durée] andere Denkmäler und andere Thatssachen ziehen [...].³²

28 Buffon: *Epochen* (Anm. 25), Bd. 1, S. 3 f., resp. Buffon: *Époques* (Anm. 10), S. 3/1 f.

29 Vgl. auch Buffon: *Epochen* (Anm. 25), Bd. 1, S. 5, resp. Buffon: *Époques* (Anm. 10), S. 4/3: »[U]mfassen wir sie [die Natur] nach ihrer ganzen Größe, so werden wir unwidersprechlich überzeugt, daß sie itzt ganz von dem verschieden ist, was sie im Anfange war und was sie in der Folge der Zeit geworden ist. / Diese verschiedenen Veränderungen der Natur nenne ich ihre Epochen [ce sont ces changemens divers que nous appelons ses époques].«

30 Bossuet bemerkte in seinem 1681 zum ersten Mal auf Französisch und 1748 auch auf Deutsch erschienenen *Discours sur l'Histoire universelle*: »[W]ie man auch bey der Erlernung der Erdbeschreibung seinem Gedächtnisse dadurch zu Hülfe kommt, daß man sich gewisse Hauptstädte merkt, um die man wiederum andere in ihrer gehörigen Entfernung von einander setzt; so muß man eben auch in der Ordnung der Jahrhunderte gewisse Zeiten haben, welche durch irgend eine große Begebenheit merkwürdig geworden sind, damit man alles Uebrige dahin beziehen kann. / Eine solche Zeit [im Sinne eines Zeitpunkts] nennet man eine *Epoche*; dieser Name wird aus einem griechischen Worte hergeleitet, welches *stillestehen* bedeutet, weil man sich dabey als an einem Ruheorte aufhält, um alles dasjenige, was vorher oder darnach geschehen ist, zu betrachten« (Jacob Benignus Bossuet: *Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt, bis auf Kaiser Carln den Großen*, übers. von Johann Andreas Cramer, Leipzig 1748, S. 5 f.; im Original Bossuet: *Discours* [Anm. 6], S. 5).

31 Er hatte zunächst sechs Epochen veranschlagt. Spät fügte er noch eine siebte an, ohne die Einleitung entsprechend anzupassen.

32 Buffon: *Epochen* (Anm. 25), Bd. 1, S. 45, resp. Buffon: *Époques* (Anm. 10), S. 18/28.

Dadurch ist nicht nur hervorgehoben, dass die Epochen der Natur, anders als diejenigen der »bürgerlichen Geschichte«, keine präzise zu bestimmenden Zeitpunkte seien.³³ Vielmehr wird auch – grundlegender – deutlich, dass hier mit dem Begriff »Epochen« nicht mehr die Schwellen zwischen Zeiträumen, sondern diese »Zeiträume« selbst, als »périodes de durée«, gemeint sind. Und diese »Perioden der Dauer« sind nicht mehr von punktuellen Ereignissen an ihrem jeweiligen Beginn geprägt, sondern von Strukturen, Prozessen und Tendenzen, die in ihnen vorherrschen. Damit zeichnet sich in Buffons naturgeschichtlichen Ausführungen eine Bedeutungsveränderung ab, die dann später auch für die Kulturgeschichtsschreibung relevant wurde. Und er ist nicht der einzige Naturforscher, bei dem sich in den späten 1770er Jahren diese Veränderung beobachten lässt. Zu nennen wäre zum Beispiel auch Saussure, der 1779 von den »grandes époques de la Nature« im Sinne von großen Zeiträumen spricht,³⁴ oder Nicolas Desmarest, der ebenfalls 1779 meint, »Epochen« seien geprägt durch das Vorherrschen »gewisser Umstände« (»certaines circonstances«) und »gewisser Zustände« (»certains états«).³⁵ In Buffons Werk aber, das in ganz Europa breit rezipiert wurde, lässt sich der semantische Wandel besonders gut belegen.

33 Diese Differenz wird z. B. auch gemacht in François Xavier Burtin: »Réponse à la question physique, proposée par la société de Teyler, sur les Révolutions générales, qu'a subies la surface de la terre, et sur l'ancienneté de notre globe«, in: *Verhandelngen, uitgegeeven door Teyler's tweede genootschap*, Achtste Stuk, Haarlem 1790, S. 216: »Demander combien doivent s'être écoulés de siècles, depuis les grandes révolutions du globe, c'est, exiger simplement, qu'on établisse, si le nombre de ces siècles est considérable ou non. Car il en est tout autrement de l'histoire de la terre, que de celle des nations. L'une n'est consacrée que par la main des hommes; aussi, mesquine et bornée comme eux, est-elle calculée minutieusement par dates: l'autre, écrite dans un langage majestueux, mais obscur pour notre faiblesse, se trouve gravée en caractères permanens dans le grand code de la nature, dont à peine nous avons pu déchiffrer quelques feuillets, qui nous apprennent cependant que cette histoire, dont l'origine va se perdre dans l'immensité du tems, n'admet ni date ni calcul rigoureux, mais des époques, et une progression sensible.« (»Zu fragen, wie viele Jahrhunderte seit den großen Revolutionen des Erdballs vergangen sein müssen, heißt einfach zu fordern, dass man feststellt, ob die Anzahl dieser Jahrhunderte beträchtlich sei oder nicht. Denn dies verhält sich im Falle der Erdgeschichte ganz anders als in der Geschichte der Nationen. Die eine wird nur durch die Hand der Menschen bestimmt; so wird sie, kleinlich und beschränkt wie diese selbst, exakt in Zahlen berechnet: die andere, in einer majestätischen Sprache abgefasst, aber dunkel für unseren schwachen Verstand, ist eingeschrieben in dauerhaften Zeichen in den großen Codex der Natur, von dem wir kaum ein paar Blätter entziffert haben, die uns jedoch lehren, dass diese Geschichte, deren Ursprung sich in der Unendlichkeit der Zeit verliert, weder Datum noch genaue Berechnung zulässt, wohl aber Epochen und einen spürbaren Fortschritt.«)

34 Saussure: *Voyages* (Anm. 11), S. VI: »[S]'il [der Naturforscher] compare leur [der Menschen] durée aux grandes époques de la Nature, combien ne s'étonnera-t-il pas, qu'occupant si peu de place & dans l'espace & dans le tems, ils aient pu croire qu'ils étoient l'unique but de la création de tout l'Univers [...].« Hier wird die kurze Dauer des Menschenlebens mit der ungeheuren Dauer der »großen Epochen [...] der Natur«, so der Wortlaut in der dt. Übersetzung von 1781, verglichen (Saussure: *Reisen* [Anm. 11], S. XI f.).

35 Desmarest bringt dabei die zeitlichen Epochen in eine so enge Verbindung mit den entsprechenden räumlichen Gesteinsformationen, dass auch die strukturellen Eigenschaften der Letzteren (in denen sich die strukturellen Eigenschaften der zugehörigen Perioden gleichsam spiegeln) als »époques« bezeichnet werden können; vgl. Nicolas Desmarest: »Extrait d'un Mé-

II.

Wenn bei Buffon die titelgebenden Epochen nicht mehr für einschneidende Initialereignisse aus der Vergangenheit, sondern für längere Perioden der Erdgeschichte stehen, stellt sich noch die Frage, wie er die Übergänge zwischen diesen Epochen im Sinne von Zeiträumen konzeptualisierte. In der Forschung wird zuweilen behauptet, diese Übergänge seien bei Buffon durch große Katastrophen markiert.³⁶ Doch die Besonderheit seiner Epochen besteht eben darin, dass es zwischen ihnen *keine* klaren Zäsuren (und das heißt auch: keine Epochen im alten Wortsinne) gibt. Zwar werden an verschiedenen Stellen furchtbare Szenen der Zerstörung aus der Erdvergangenheit heraufbeschworen, doch dabei handelt es sich nicht um punktuelle Katastrophen, sondern um länger andauernde Zustände und Prozesse. Denn, so Buffon, die entscheidenden Dinge geschehen in der Natur nicht plötzlich, sondern langsam und allmählich.³⁷

Diese Konzeption des Wandels wurde in der späten Aufklärung freilich längst nicht von allen Naturforschern geteilt. Zum einen blieben die Vorstellungen vergangener geologischer Umwälzungen oft direkt oder indirekt geprägt vom Paradigma der Sintflutkatastrophe – so zum Beispiel bei Jean-André de Luc³⁸ –, und zum andern legten die immer detaillierteren empirischen Befunde nahe, dass es in der Erdvergangen-

moire sur la détermination de quelques époques de la Nature par les produits des Volcans, & sur l'usage de ces époques dans l'étude des Volcans«, in: *Observations sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts* 13.1 (Jan. 1779), S. 115-126, hier S. 116 f., wo er von sich selbst in der dritten Person spricht: »Le résultat de cette discussion & de ce travail [der genauen Beschreibung der Vulkane], fut de lui faire démêler dans les éruptions des Volcans, dont les produits s'étoient présentés avec telle circonstance ou sous telle forme particulière, *des époques* & des âges, dont il fixa en même-tems l'ordre, la succession & les limites. Il entend donc par *époques* la réunion de certaines *circonstances* & de certains *états* où se trouvent les productions de la Nature, d'après lesquels on peut déterminer, non la date précise, mais l'ordre successif des évènements qui ont concouru à ces productions.« (»Das Ergebnis dieser Diskussion und dieser Arbeit [der genauen Beschreibung der Vulkane] war, dass er in den Vulkanausbrüchen, deren Produkte unter bestimmten Umständen oder in einer besonderen Form auftraten, *Epochen* und Zeitalter ausmachte, deren Ordnung, Reihenfolge und Grenzen er zugleich festlegte. Er versteht also unter *Epochen* das Zusammenfallen bestimmter *Umstände* und *Zustände*, in denen sich die Erzeugnisse der Natur befinden, nach denen man zwar nicht das genaue Datum, aber die Reihenfolge der Ereignisse bestimmen kann, die zu diesen Erzeugnissen beigetragen haben.«)

36 Kempe z.B. behauptet, für Buffon sei die Geschichte der Natur »divided into different epochs by disastrous events« (Michael Kempe: »Noah's Flood. The Genesis Story and Natural Disasters in Early Modern Times«, in: *Environment and History* 9.2 [2003], Special Issue: *Natural Disasters and their Perception*, hg. von dems./Christian Rohr, S. 151-172, hier S. 156).

37 Vgl. dazu u. a. die Ausführungen zur »langsame[n] Folge regelmäßiger und beständiger Bewegungen [succession lente de mouvemens réglés & constans]«, die entscheidend seien für »die großen Werke der Natur [les grands ouvrages de la Nature]« (Buffon: *Epochen* [Anm. 25], Bd. 1, S. 98, resp. Buffon: *Époques* [Anm. 10], S. 41/68).

38 Vgl. für eine Zusammenfassung seiner Theorie Jean-André de Luc: *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme, adressées à la Reine de la Grande Bretagne*, Bd. 5, Teil 2, Paris/La Haye 1779, S. 449-676.

heit zu radikalen Brüchen gekommen sein musste. Ganz entscheidend war in diesem Zusammenhang die Entdeckung, dass Tiere aussterben können; ein Phänomen, das in Buffons *Époques* noch keine Rolle spielt. Zwar ist dort ausführlicher davon die Rede, dass weit im Norden fossile Reste von »Elephanten« zu finden seien, doch Buffon erklärt dieses Faktum mit Verweis auf seine Abkühlungstheorie der Erde: Als es noch wärmer war, hätten die »Elephanten« – in der »fünften Epoche« – im Norden gelebt.³⁹ Später seien sie dann in die Gegenden gezogen, wo sie auch heute noch lebten. Er dachte nicht daran, dass seine nordischen »Elephanten« ausgestorben sein könnten. Erst mit dem Aufkommen der vergleichenden Anatomie, wie sie seit den 1790er Jahren vor allem von Georges Cuvier entwickelt wurde, erwies sich, dass die allermeisten Fossilien Reste ausgestorbener Tiere sind.⁴⁰ Und mehr noch: Da sich die je besonderen Fossilien je eigenen Erdschichten zuordnen ließen, konnten mit ihrer Hilfe die »*époques successives*« (Cuvier)⁴¹ in der Erdentstehung nun viel präziser bestimmt und mit konkreten Schichtformationen in Verbindung gebracht werden. Doch zugleich stellte sich die drängende Frage, was zwischen den verschiedenen Zeiträumen, die man in den geologischen Formationen räumlich vor sich hatte, geschehen war. Weshalb waren die Tiere, deren fossile Reste man in älteren Formationen fand, ausgestorben? Für Cuvier war klar, dass es an den Übergängen von einer Periode zur anderen zu riesigen Katastrophen gekommen sein musste, denen die jeweilige Flora und Fauna zum Opfer fiel, bevor eine neue Schöpfungsperiode, deren Spuren in einer nächsten Formation zu erkennen sind, begann. Gestützt sah Cuvier diese These auch durch den Umstand, dass sich auf der Erdoberfläche Spuren von gigantischen Umwälzungen finden, die seiner Meinung nach nicht mit bekannten geologi-

39 Die entsprechende Kapitelüberschrift lautet: »Fünfte Epoche. Da die Elephanten und andern südlichen Thiere die nördlichen Länder bewohnten.« (Buffon: *Époques* [Anm. 25], Bd. 2, S. 37)

40 Wichtig war auch der in Göttingen lehrende Blumenbach. Vgl. z. B. Johann Friedrich Blumenbach: *Beyträge zur Naturgeschichte*, Teil 1, Göttingen 1790, S. 6: »Fast jeder Pflasterstein in Göttingen zeugt davon, daß Gattungen – ja sogar ganze Geschlechter von Thieren untergegangen seyn müssen. Unser Kalkboden wimmelt gleichsam von den mannigfaltigsten Arten versteinter Seegeschöpfe, unter welchen meines wissens nur eine einzige Gattung ist, wozu wir noch gegenwärtig ein *wahres* ganz damit übereinkommendes Original kennen [...]«. Im ersten Kapitel dieser *Beyträge* – »Ueber die Veränderlichkeit in der Schöpfung« (S. 1-5) – werden pointiert die philosophisch-weltanschaulichen Konsequenzen des Gedankens des Aussterbens besprochen.

41 Georges Cuvier: *Recherches sur les ossemens fossiles de quadrupèdes, où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, Paris 1812, Bd. 1, S. 35: »[S]ans eux [les fossiles], l'on n'auroit peut-être jamais songé qu'il y ait eu dans la formation du globe des *époques successives*« (»Ohne sie [die Fossilien] hätte man vielleicht nie gedacht, dass es in der Entwicklung der Erde aufeinanderfolgende Epochen gab«). Bei Cuvier changiert der Epochenbegriff zwischen alter und neuer Bedeutung. Klar in der traditionellen Bedeutung gebraucht er ihn z. B., wo er die Arbeit seiner Vorgänger im 17. Jahrhundert kommentiert: »Pendant long-temps on n'admit que deux événemens, que deux époques de mutations sur le globe, la création et le déluge [...]«. (Ebd., S. 25; »Lange Zeit hat man nur zwei Ereignisse angenommen, zwei Epochen von Veränderungen auf der Erde: die Schöpfung und die Sintflut.«)

schen Phänomenen zu erklären waren: Es musste an den Übergängen von einer Schöpfungsperiode zur andern mithin zu »Revolutionen« und »Katastrophen«⁴² gekommen sein, die alle herkömmlichen Vorstellungen sprengten – weshalb sich Cuvier konsequenterweise auch davor hütete, diese katastrophalen Umwälzungen zu schildern; nur bezogen auf die letzte jener Revolutionen meinte er, sie könnte vielleicht mit den Schilderungen einer großen Flut in Verbindung gebracht werden, wie sie sich nicht nur in der biblischen Überlieferung finden.⁴³

Wie besonders klar an Cuvier zu zeigen ist, dominierte im frühen 19. Jahrhundert also die Vorstellung einer von mehreren Katastrophen geprägten Erdvergangenheit. Dabei wurden die Übergänge von einer geologischen Periode zur nächsten als klar markierte Brüche gedacht, und diese epochalen Zäsuren schienen auch überaus deutlich an den Grenzen der Schichtformationen erkennbar, die man im Zeichen einer neu entwickelten Stratigraphie – wie sie Buffon noch nicht gekannt hatte – in differenzierter Weise als gleichsam verräumlichte Erdgeschichteperioden zu lesen lernte. Dieses Paradigma der revolutionären Brüche im Narrativ der Erdgeschichte wurde dann ab den 1820er Jahren vor allem von Charles Lyell, der vielen als der bedeutendste Geologe des 19. Jahrhunderts gilt, infrage gestellt. Wie er in seinen später immer wieder aufgelegten *Principles of Geology* (1830-1833) ausführt, ist es nicht zulässig, davon auszugehen, dass »die Natur« – wie Cuvier formuliert hatte – seit der Urzeit »ihren Gang« verändert habe.⁴⁴ Vielmehr müssten und könnten alle Umwälzungen der Erdgeschichte mit geologischen Phänomenen erklärt werden, die auch noch in der Gegenwart zu beobachten seien. Entscheidend sei nur, dass genügend lange Zeiträume veranschlagt würden, während derer die entsprechenden Phänomene in der Vergangenheit gewirkt haben.

Der Prozess der Erdgeschichte ist nach Lyell also nicht von klar markierten Epochenumbrüchen unterbrochen, auf die jeweils längere Ruhephasen folgen. Vielmehr

42 Er verwendet »catastrophes« mehr oder weniger synonym mit »révolutions«. Im Titel der *Recherches* ist von Revolutionen die Rede, denen Faunen zum Opfer gefallen seien, in der Einleitung dann (auch) von Katastrophen: »Des êtres vivants sans nombre ont été les victimes de ces catastrophes« (ebd., S. II; »Unzählige Lebewesen sind diesen Katastrophen zum Opfer gefallen«). Vgl. zum Katastrophenbegriff im geologischen Diskurs auch Peter Schnyder: »Romantick Scene[s]«. Geologische Katastrophen bei Burnet, Buffon, Cuvier und Lyell«, in: Ole Bogner/Tim Hofmann/Damaris Leimgruber (Hg.): *Katastrophenwissen – Wissenskatastrophen. Zur Affektdynamik des Katastrophischen*, Paderborn 2024, S. 67-80.

43 Vgl. zu seinen Erörterungen zu verschiedenen Flutmythen Cuvier: *Recherches* (Anm. 41), S. 94-110.

44 Vgl. Charles Lyell: *Principles of Geology*, London 1830-1833, Bd. I, S. 72: »[M]any still continued to maintain, that »the thread of induction was broken« [...].« Das nicht nachgewiesene und unpräzise Zitat verweist auf Cuvier, von dem sich Lyell hier kritisch distanziert, ohne seinen Namen zu nennen. Cuvier: *Recherches* (Anm. 41), S. 17, hatte bemerkt, es müsse in der Vergangenheit zu einem grundlegenden Bruch in der Natur gekommen sein: »[L]e fil des opérations est rompu; la marche de la nature est changée; et aucun des agens qu'elle emploie aujourd'hui ne lui auroit suffi pour produire ses anciens ouvrages.« (»Der Faden der Vorgänge ist gerissen; der Gang der Natur ist verändert; und keines der Mittel, die sie heute verwendet, hätte ihr für die Produktion ihrer alten Werke genügt.«)

ist er von allmählichen strukturellen Veränderungen geprägt, die sich kontinuierlich vollziehen. Die Grenzen der Schichtformationen in geologischen Profilschnitten dürften demnach nicht als Zeichen für scharfe Zäsuren im Entwicklungsprozess gelesen werden. Noch glaubte Lyell zwar nicht an einen evolutionären Prozess im Bereich des Lebens – einen solchen erkannte er erst spät an, nach dem Erscheinen von Darwins *On the Origin of Species* (1859) –, doch das Aussterben von Arten war für ihn nicht auf globale Katastrophen zurückzuführen:

[W]e are apprehensive lest zoological periods in Geology, like artificial divisions in other branches of Natural History, should acquire too much importance, from being supposed to be founded on some great interruption in the regular series of events in the organic world, whereas, like the genera and orders in zoology and botany, we ought to regard them as invented for the convenience of systematic arrangement [...].⁴⁵

Das uniformitaristische Paradigma der Erdgeschichte setzte sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts weitgehend durch.⁴⁶ Unterdessen war die Geologie zu einer regelrechten »Modewissenschaft«⁴⁷ geworden, und in den unzähligen populär gehaltenen Darstellungen zur Erdgeschichte, die damals erschienen, wird immer wieder darauf verwiesen, dass dank Lyell der Cuvier'sche Kathrophismus überwunden worden sei. Nicht plötzliche Umwälzungen, die jede Vorstellung sprengten, sondern langgezogene, allmähliche Verschiebungen im Rahmen bekannter Phänomene seien entscheidend in der Entwicklungsgeschichte der Erde. Diese Absage an die Bedeutung von großen, revolutionären Einzelereignissen fand ein starkes Echo; nicht nur in der Evolutionstheorie von Darwin, der sagte, er fühle sich immer so, als kämen seine Bücher »halb aus Lyells Hirn [half out of Lyell's brain]«,⁴⁸ sondern auch in ganz anderen Bereichen als dem der Naturforschung. So lassen sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Beispiel vielfältige Spuren der Rezeption gradualistischen und uniformitaristischen Denkens in der Sprachgeschichte sowie in frühen Ansätzen zu einer

45 Lyell: *Principles* (Anm. 44), Bd. 3, S. 57.

46 Der Kathrophismus erlebte aber später durchaus wieder eine Renaissance, wie z. B. Gould: *Entdeckung* (Anm. 9), S. 258, betont: »Ich bestreite nicht, daß die *Principles of Geology* das wichtigste, einflußreichste und stilistisch blendendste Werk der Geologie im 19. Jahrhundert waren. Aber wenn wir uns fragen, in welcher Weise Lyells große Vision die moderne Geologie beeinflußt hat, müssen wir zugeben, daß die gegenwärtigen Anschauungen eine recht gleichmäßige Mischung aus Ansichten sind, die Lyell, und aus solchen, die die Anhänger der Kathrophentheorie vertreten haben.«

47 Als solche wurde sie schon in zeitgenössischen Publikationen apostrophiert; vgl. etwa o.A.: [Rez.] »Essay on the theory of the Earth. By Baron G. Cuvier, with geological illustrations by Professor Jameson. Fifth edition. Edinburgh, 1827«, in: *Blätter für literarische Unterhaltung*, 05.01.1828, S. 20: »Diese interessante Wissenschaft [die Geologie], die erst zu Ende des vorigen Jahrhunderts geschaffen wurde, ist jetzt eine Modewissenschaft [...].«

48 Charles Darwin: Brief an Leonard Horner vom 29. August 1844, in: *More Letters of Charles Darwin. A Record of his Work in a Series of hitherto Unpublished Letters*, hg. von Francis Darwin/A. C. Seward, London 1903, Bd. 2, S. 117.

Geschichte der ›longue durée‹ und zu einer Gesellschaftsgeschichte ausmachen.⁴⁹ Und es ist auch kein Zufall, dass Claude Lévi-Strauss explizit betont hat, wie stark sein strukturalistisches Denken in frühen Jahren, also zu Beginn des 20. Jahrhunderts, durch die Geologie geprägt worden sei.⁵⁰

Wenn Lyell die Vorstellung klar voneinander abgegrenzter Schöpfungsperioden nachhaltig infrage gestellt hat, heißt das freilich nicht, dass er die Gliederung der Erdgeschichte in Epochen abgelehnt hätte. Diese ist für ihn sogar ganz entscheidend, und er spricht in den *Principles* auf Schritt und Tritt von ›epochs‹. Nur macht er jene Gliederung eben – und damit nimmt er gewissermaßen das Epochenkonzept Buffons wieder auf – nicht an epochemachenden Revolutionen fest, sondern an dominanten Strukturen und Prozessen innerhalb verschiedener Epochen im Sinne von Zeitaltern. Das führt aber dazu, dass bei ihm, wie bei Cuvier – wenn auch aus ganz anderen Gründen –, keine Epochenübergänge dargestellt werden: Während sie bei Cuvier ausgespart blieben, weil er sie als nicht vorstellbar erachtete, entziehen sie sich bei Lyell der Darstellung, weil sie nicht in einem narrativen Großereignis fassbar, sondern immer schon im Gang sind. Erst wenn der allmähliche Strukturwandel genügend fortgeschritten ist, wird deutlich, dass von einer neuen Epoche gesprochen werden kann. Es können also ein früherer und ein späterer Zustand verglichen werden, wobei jeder dieser beiden Zustände als repräsentativ für eine bestimmte Epoche gelten kann. Doch die Epochengrenze selbst, die eben nur noch eine vage Übergangszone ist, ist nicht darstellbar.

Der Effekt dieser Undarstellbarkeit der Epochengrenze ist besonders gut erkennbar in den ersten Serien von Illustrationen zur Erdgeschichte, wie sie seit den 1850er Jahren entstanden.⁵¹ So zeigen etwa die großformatigen, vom Landschaftsmaler Josef Kuwaseg geschaffenen Bildtafeln in Franz Xaver Ungers *Die Urwelt in ihren verschiedenen Bildungsperioden* je repräsentative Szenen aus 14 (in der zweiten Auflage 16) verschiedenen Erdzeitaltern.⁵² Die Übergänge zwischen den verschiedenen »Bildungsperioden« aber werden nicht dargestellt. Ebenso ist es, bis auf einen Sonderfall, in der von Edouard Riou gestalteten Bilderreihe, die in Louis Figuiers *La Terre avant le Déluge*

49 Wenn z. B. Alexis de Tocqueville in seinem protostrukturalistischen Werk *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) dafür plädierte, die Französische Revolution nicht als radikalen Bruch zu sehen, so brachten dies schon die Zeitgenossen in einen direkten Zusammenhang mit den einschlägigen Entwicklungen in der Geologie; vgl. Edmond Scherer: *Études sur la littérature contemporaine*, Paris 1895, S. 226: »M. de Tocqueville a fait pour la Révolution française ce que la géologie moderne a fait pour les révolutions du globe, lorsqu'au lieu de les expliquer par de soudains cataclysmes elle a entrepris de les ramener à l'action incessante des causes que nous voyons tous les jours à l'œuvre.« (»Monsieur de Tocqueville hat bezüglich der Französischen Revolution getan, was die moderne Geologie bezüglich der Revolutionen der Erde getan hat, als sie diese, statt sie mit plötzlichen Naturkatastrophen zu erklären, auf das unablässige Wirken der Ursachen zurückgeführt hat, die wir täglich am Werk sehen.«)

50 Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Tristes tropiques* (1955), Paris 1984, S. 60 f.

51 Vgl. zu diesem damals ganz neuen Genre der Darstellung untergegangener Erdgeschichtsepochen Rudwick: *Scenes* (Anm. 15).

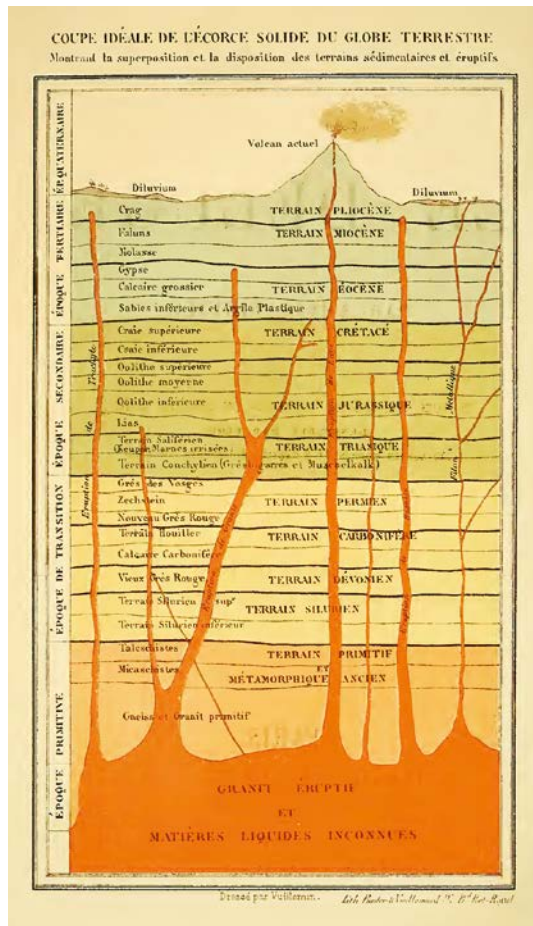
52 Franz Xaver Unger: *Die Urwelt in ihren verschiedenen Bildungsperioden* (1851), 2., vermehrte Aufl., Leipzig 1858.

(1863) und in Oscar Fraas' *Vor der Sündfluth!* (1866) erschien – zwei populären Werken, die mit ihren Titeln zwar auf die biblische Sintflut und damit auf ein katastrophisches Geschehen anspielen, in denen aber schnell klar gemacht wird, dass sich die entscheidenden Umwälzungen in der Erdgeschichte über lange Zeiträume hinweg vollzogen hätten.⁵³ Und dementsprechend werden in diesen wie auch in vielen anderen zeitgenössischen Darstellungen die geologischen Epochen im Wesentlichen nur deskriptiv in ihren Haupttendenzen erfasst und nicht narrativ über Großereignisse verbunden.

Wie gezeigt, ergibt sich das Phänomen, dass in den Erdgeschichtsdarstellungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine Epochenübergänge erzählt oder in Bildern festgehalten werden, folgerichtig aus den konzeptuellen Vorgaben des Lyell'schen Uniformitarismus. In der *Rezeption* aber konnte diese Form der Darstellung auch Effekte zeitigen, die den konzeptuellen Vorgaben keineswegs entsprachen. Denn gerade für ein breiteres Publikum präsentierte sich die Erdgeschichte so – nicht nur in Büchern, sondern auch in den damals überall entstehenden naturhistorischen Museen – als eine Serie von unverbundenen Szenen. Am Übergang von einer Szene zur nächsten dachten wohl die wenigsten den vorausgesetzten, unendlich langen Entwicklungsprozess mit. Vielmehr nahmen sie den Wechsel vom einen Epochenbild zum nächsten als Bruch wahr, und dieser Eindruck musste noch verstärkt werden durch die omnipräsenten geologischen Profilschnitte, in denen dem Publikum – wie zum Beispiel auf dem Frontispiz zu Figuiers erwähntem Werk – die Abfolge von Schichtformationen als quasi verräumlichten Epochen vor Augen geführt wurde (Abb. 1). Denn in diesen Profilen waren die Epochengrenzen, entgegen der übergreifenden Theorie, wiederum als klar gezogene Linien zwischen je zwei Formationen markiert. Und bedenkt man, wie einflussreich solche erdgeschichtlichen Graphiken für unsere kollektiven Vorstellungen von Epochenabfolgen – nicht nur in der Erdgeschichte – geworden sind, könnte man sagen, dass eben jene Geologie des 19. Jahrhunderts, die einen wesentlichen Beitrag zur Relativierung des Epochengrenzenkonzepts geleistet hat, zugleich auch die Vorstellung von klar markierten Demarkationslinien zwischen verschiedenen Epochen, nicht nur in der Erdgeschichte, befördert hat.

Diese Gegenläufigkeit von Relativierung und Affirmation lässt sich – um dies hier abschließend anzudeuten – im 20./21. Jahrhundert auch in theoretischen Versuchen zur Erfassung von Polychronie ausmachen, die sich direkt auf das geologische Schichten- und Epochenmodell berufen; so insbesondere in Reinhart Kosellecks Zeitschich-

53 In beiden Werken ist in doppeltem Sinne von der Sintflut die Rede. Zum einen, und das ist die viel wichtigere Bedeutung, steht Sintflut für die Grenze – oder besser: Grenzzone – zwischen der geologischen Jetztwelt und einer vormenschlichen, in verschiedene Epochen gegliederten ›antediluvianischen‹ Urwelt; zum andern ist damit tatsächlich noch die biblische Sintflut gemeint, die aber in beiden Werken nur als spätes lokales Ereignis ohne globale geologische Folgen erwähnt wird. Wohl nicht zuletzt als Konzession an ein breiteres Publikum, das immer noch gewohnt war, in biblischen Kategorien zu denken, wurde, eben im Sinne eines Sonderfalls, auch eine bildliche Darstellung der biblischen Sintflut in die Bilderserie aufgenommen.



Frontispiz zu Louis Figuier: *La Terre avant le Déluge*, Paris 1863. Am linken Rand sind die Epochen angegeben, denen die entsprechenden Schichten zuzuordnen sind.

tentheorie.⁵⁴ Wie Koselleck schreibt, habe man seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert gelernt, das räumliche Übereinander geologischer Schichten als zeitliches Nacheinander von unterschiedlich langen Epochen zu lesen.⁵⁵ Und diese Lektüre von Raum als Zeit ist für sein Konzept der »Zeitschichten« entscheidend, denn Letztere »verweisen, wie ihr geologisches Vorbild, auf mehrere Zeitebenen verschiedener Dauer«, und da

⁵⁴ Vgl. zum Folgenden auch meine detaillierteren Ausführungen in Peter Schnyder: »Zeitschichten«, in: Michael Gamper/Helmut Hühn/Stefan Richter (Hg.): *Formen der Zeit. Ein Wörterbuch der ästhetischen Eigenzeiten*, Würzburg 2020, S. 475-481.

⁵⁵ Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. M. 2000, S. 10f., 19.

sie – wie die Schichten in einem geologischen Profilschnitt – »gleichzeitig vorhanden« sind, werden sie für Koselleck auch zu einem anschaulichen Modell für die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«.⁵⁶ Doch der von ihm aufgerufene Vergleich wirft Fragen auf. Denn während geologische Profilschnitte ein durch klar gezogene Schichtgrenzen gegliedertes Nacheinander unterschiedlicher Epochen suggerieren, geht es Koselleck darum, zu zeigen, wie in ein und derselben Periode Dinge geschehen können, die das strenge chronologische Nacheinander und die Vorstellung von klaren Epochengrenzen gerade problematisieren. Insofern muss man sich fragen, ob hier der Bezug auf das geologische Schichtenmodell glücklich gewählt ist. Und die entsprechenden Zweifel werden nicht geringer, wenn man sieht, wie Koselleck sein Konzept im weiteren Verlauf seiner Darlegungen präzisiert. Denn es zeigt sich bald, dass Zeitschichten für ihn – anders als man nach den ersten Erläuterungen meinen würde – nicht Zeitabschnitte unterschiedlicher *Dauer*, sondern Schichten unterschiedlicher *Entwicklungsgeschwindigkeit* bedeuten. So unterscheidet er zunächst die Zeitschicht der Einzelereignisse, die einem schnellen Entwicklungsrhythmus unterliegt, von jener der Strukturen, die langsamer evoluierten. Und später differenziert er – das dreigliedrige Zeitmodell Fernand Braudels variierend⁵⁷ – nach drei Zeitschichten der Erfahrung: Am schnellsten ändert sich der Erfahrungsschatz eines Individuums, langsamer derjenige »zusammenlebende[r] Generationen, deren gegenseitige Rückmeldung kommunikativ jeweils nachvollziehbar bleibt«, und am langsamsten derjenige einer mehrere Jahrhunderte übergreifenden Kultur.⁵⁸ Damit ist man aber weit weg vom geologischen Schichten- und Epochenmodell.

⁵⁶ Ebd., S. 9.

⁵⁷ Vgl. die Unterscheidung von »longue durée«, »moyenne durée« und »événement« in Fernand Braudel: *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949. An diese Dreiteilung lehnt sich Koselleck explizit an und adaptiert sie für sein eigenes Projekt; vgl. Koselleck: *Zeitschichten* (Anm. 55), S. 12–14.

⁵⁸ Koselleck: *Zeitschichten* (Anm. 55), S. 24; vgl. ebd., S. 20–26. Scheint die prinzipielle Dreigliedrigkeit von Kosellecks Zeitschichtentheorie so weit klar, überrascht es, dass er dann im Zusammenhang mit einem konkreten Beispiel unversehens von »zahlreiche[n] Schichten geschichtlicher Erfahrung« spricht (ebd., S. 211), womit dort gemeint ist, dass sich Erfahrungen aus zahlreichen historischen Epochen akkumulieren können. Damit scheinen mit den »Schichten« doch wieder vergangene Epochen und nicht die drei Schichten unterschiedlicher Entwicklungsgeschwindigkeit gemeint zu sein. Das wird aber nicht weiter elaboriert, sondern auch nach diesem Beispiel ist zusammenfassend von »unser[em] Modell dreier Zeitschichten« die Rede (ebd., S. 221). Vgl. zu diesem Modell auch ebd., S. 217–219.

Über die Unverfügbarkeit der Geschichte: Transzendenzbezüge historischer und sozialer Zeit in Diskursen über das Anthropozän

LORENZ TREIN¹

I.

Die in der Einleitung dieses Bandes aufgeworfene Frage des Zusammenhangs von chronologischer Zeit und der Vorherrschaft bestimmter kultureller, politischer, ökonomischer, gesellschaftlicher oder religiöser Erfahrungen, deren Zusammenspiel das Verständnis einer Epoche prägt, lässt sich auch anhand von Diskursen über das Anthropozän verfolgen, das als umstrittenes geologisches Konzept und kulturelle Gegenwartsdiagnose in vielfacher Hinsicht zum Indikator und Faktor eines neuen Geschichts- und Epochenbewusstseins geworden ist. Der Einfluss der Menschheit auf die Erde, so die Annahme, ist auf eine Art und Weise dominant geworden, dass die planetarischen Bedingungen menschlicher Existenz bedroht sind. Was die Chronologie der Weltgeschichte betrifft, werden als Anfänge des Anthropozäns das Zeitalter der industriellen Revolution oder der 31. Oktober 1952 diskutiert, der Tag, an dem eine Wasserstoffbombe im Südpazifik durch die USA zur Explosion gebracht wurde, in deren Folge weltweit Plutonium-239-Isotope niedergegangen sind.² Gleichzeitig steht ›das Anthropozän‹ für einen Grenzbegriff des Historischen, an welchem sich, der älteren Frage des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichtsphilosophie nicht unähnlich, das Problem der Übersetzbarkeit von Zeiten der Erdgeschichte in solche der Weltgeschichte entzündet hat. Was den geologischen Fachdiskurs betrifft, scheint ›das Anthropozän‹ einem Präsentismus zum Opfer gefallen, wenn im Zuge der stratigraphischen Ablehnung des Begriffs als Epoche der Erdgeschichte im Frühjahr 2024 argumentiert wird, 1952 sei aus Sicht geologischer Zeit keine »Vergangenheit«. Fraglich sei, »ob etwas, das erst sieben Jahrzehnte zurückliegt, schon Gegenstand der Geologie sein kann«.³ Ungeachtet der Frage, ob das Konzept der geologischen Tiefenzeit (unwillentlich?) eine Entpolitisierung des Anthropozäns als Gegenwartsdiagnose bedingte, wird die Genealogie des Begriffs fortan auch von seinem (geologischen) Ende

1 Rupert und Doris Huber zum 28.05.2024. Henning Trüper und Gwendolin Engels danke ich für die Durchsicht des Textes und für hilfreiche Rückfragen, Anmerkungen und Kommentare.

2 Vgl. Boris Hermann: »Der Schatz im Crawford-See. Viele Geologen sind überzeugt: Wir leben im Anthropozän, das zeige allein schon ein See in Kanada. Unsinn, sagt eine Kommission, und lehnt das ›Zeitalter des Menschen‹ ab. Über große Erdperioden und kleine menschliche Abgründe«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 20./21.07.2024, S. 3. Dort auch zur stratigraphischen Zählung von Epochen der Erdgeschichte.

3 Ebd.

her zu schreiben sein, wobei noch keineswegs absehbar ist, wie sich die Ablehnung des Begriffs auf die breitere Debatte auswirken wird. Über das Anthropozän wird längst nicht mehr innerhalb der Grenzen der Geologie diskutiert. Auch dessen geistes- und kulturwissenschaftliche Reflexion hängt mit Unterscheidungen des Historischen zusammen, die auf Irritationen und Paradoxien im Gebrauch des Epochen- und Geschichtsbegriffs schließen lassen. Das Anthropozän könne als existentielle Herausforderung für die Menschheit nur über die Einsicht erfasst werden, dass es sich der Kulturtechnik der Epochenbildung entzieht; als herkömmliche Epoche müsse vom »Kapitalozän oder Technozän« die Rede sein.⁴ Dass »das Anthropozän« und »die Geschichte« in einem Spannungsverhältnis stehen, habe angesichts einer ungewissen Zukunft mit der Suche nach Antworten für als drängend empfundene Probleme der Gegenwart zu tun. »Nur die Anerkennung der Außergewöhnlichkeit der nachgewiesenen menscheninduzierten Veränderung führe zu proaktiven Handlungen und einem echten Zukunftsentwurf für einen weiterhin bewohnbaren Planeten.«⁵ Dass die Fraglichkeit von Geschichte mit der Erwartung einer besseren Zukunft verknüpft wird, kann auch als Einwand gegen den Begriff erscheinen. Wenn das Anthropozän »als moralisch-politisches Problem«, als in weltgeschichtliche Epochen gekleidete »Frage nach Schuld und Verantwortung«⁶ aufgefasst wird, dann würde »das Ausmaß der Notlage« verkannt, »mit der die Menschen heute konfrontiert sind.«⁷

Die umstrittene Frage der epochalen Geschichtsbezüge des Anthropozäns ist unlösbar mit Relationierungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als geschichtlichen Zeiten verknüpft, die dazu einladen, historischer Sinnbildung um den Begriff auch dort nachzugehen, wo Kategorien des Historischen programmatisch hinterfragt werden. Diese Ambivalenz und Mehrdeutigkeit des Zeitempfindens korreliert mit einer Unsicherheit in der Verfügbarkeit von Geschichte als Bezugsgröße der Erfahrung, des Erkennens, der Gestaltung und Machbarkeit von Gegenwart und Zukunft. »Das Anthropozän« macht Grenzen im Empfinden und in der Wahrnehmung von Zeit und Geschichte sichtbar, die, so die These meiner Überlegungen, als Transzendenzbezüge⁸ beschrieben werden können. Wenn im Kontext der Debatte über den Erdüberlastungstag konstatiert wird, dass der Planet Erde »länger existieren [wird] als die Menschen, die von und auf ihm leben«,⁹ dann findet sich das Zeitgefühl auf et-

4 Ariane Tanner: »Anthropozän«, in: *Docupedia-Zeitgeschichte: Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung*, 03.05.2022, https://docupedia.de/zg/Tanner_anthropozan_vi_de_2022 (aufgerufen am 22.07.2024). Tanner referiert dazu einen Aufsatz von Zoltán Boldizsár Simon: »Why the Anthropocene has no history: Facing the unprecedented«, in: *The Anthropocene Review* 4 (2017), S. 239-245.

5 Tanner: »Anthropozän« (Anm. 4), hier nochmals zu Simon.

6 Dipesh Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, übers. von Christine Pries, Berlin 2022 (engl. 2021), S. 269.

7 Ebd., S. 264.

8 Dazu jetzt auch Lorenz Trein/Christoph Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion: Ein Beitrag zur Säkularisierungsdebatte*, Tübingen 2024.

9 Michael Baechmüller: »Erdüberlastungstag. Fünf Monate Raubbau«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 01.08.2024, S. 4.

was verwiesen, das über das Hier und Heute hinausweist. Da diese Feststellung Forderungen nach Schutz von Ressourcen und Ökosystemen und nachhaltigen Wirtschafts- und Lebensweisen auch untergraben kann,¹⁰ scheinen hier weniger partikulare Interessen, sondern menschliches Handlungsvermögen als solches, seine Grenzen und Möglichkeiten zur Diskussion zu stehen, und damit menschliche Geschichte als ganze, die im Vergleich mit den Zeiten von Natur und Geologie kurz erscheint. Die als Generationengerechtigkeit¹¹ umschriebene Sorge um die Lebenswelten zukünftiger Generationen lässt den offenen Erwartungshorizont einer zu gestaltenden Zukunft nicht weniger unverfügbar erscheinen. Dass ein ›Weiter wie bisher‹ zunehmend begründungspflichtig geworden ist, verschiebt auch die Gegenwartsbezüge dessen, was Zukunft bedeutet.

Dass das Empfinden von Zeit und Geschichte durch etwas geprägt ist, das die Gegenwart bestimmt und sich ihr dennoch zu entziehen scheint, wird im Folgenden anhand zweier Punkte etwas genauer herausgearbeitet. Zum einen anhand einer Paradoxie des Epochenbewusstseins im Kontext der Rede vom Anthropozän in den Geistes- und Kulturwissenschaften: Diese Rede postuliert eine Zeit unvergleichbarer, neuer Erfahrungen, zeichnet aber auch ein mehrdeutiges Bild davon, wie das Epochenbewusstsein als Form des Nachdenkens über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und Geschichte als ganze Gestalt angenommen und sich verändert hat. Zum anderen anhand von Unterscheidungen älterer und jüngerer Generationen, wie sie zeitsoziologische Studien zum gesellschaftlichen Erfahrungswandel am Beispiel von Protestbewegungen zum Klimaschutz nahelegen: Dass generationelle Zeiten jüngerer und älterer Generationen unterschieden werden, führt zu einer Verdoppelung gesellschaftlicher Zeithorizonte und zur Frage ihrer Relationierung, die als politische, moralische und normative Herausforderung beobachtet wird. Die Aushandlung dieser Frage schließt den Verdacht ein, ›das Anthropozän‹ sei bereits eine moralische Leerformel (oder Epoche?) für eine diffuse Vielzahl gesellschaftlicher Orientierungserwartungen geworden, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind.

II.

Als Wissen und Praxis scheint Geschichte den Bereich des Menschlichen und der Kultur in vielfacher Weise zu überschreiten. Aber bedeutet das schon eine neue Zeit? Und welche Geschichte ist dabei gemeint? Ob es um die Rolle nichtmenschlichen Lebens für eine zukünftige Politik und Ethik geht, die für eine Dezentrierung dessen empfänglich sein könnten, was die menschliche Geschichte genannt wird, oder um

¹⁰ Angesichts der langen Dauer der Geschichte des Sonnensystems könne es, so ein erwartbarer Einwand, auch keinen Unterschied machen, diese anders als bislang zu gestalten.

¹¹ Vgl. Aladin El-Mafaalani/Baro Vincent Ra Gabbert: »Die vergessene Minderheit. Dass die deutsche Gesellschaft überaltert, schafft massive finanzielle und strukturelle Probleme. Und es untergräbt die Demokratie. Brauchen Junge bald einen speziellen Schutz?«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 01.08.2024, S. 9.

die kategoriale Loslösung des Planeten vom Globus der Globalisierung¹² – in den Diskussionen um das Anthropozän, das entgegen vieler Erwartungen nun doch nicht formalisierte neue Zeitalter der Erdgeschichte,¹³ ist immer wieder die Rede davon, ›Geschichte‹ könne nicht mehr in Begriffen eines modernen »Zeitregimes«¹⁴ erfasst werden. Diese Diskussionen sind eng mit der Frage »des Ausmaßes des menschlichen Einwirkens auf den Planeten« verknüpft.¹⁵ So hat Dipesh Chakrabarty in Anlehnung an Reinhart Koselleck nach emotionalen Bezügen der »Erfahrung« und »Erwartung« als historischen Grundbegriffen dieses Zeitregimes gefragt,¹⁶ um die Herausforderung zu betonen, geologische Zeit in der kulturellen Zeit wahrzunehmen.¹⁷ »In die Entstehung historischer Zeit geht ›hoffnungsträchtige oder angstvolle, die vorsorgende oder planende Gespanntheit in die Zukunft‹ ein. Darin besteht auch die ›Weltgeschichtlichkeit‹ des Klimawandels: Er bietet dem Spiel verschiedener menschlicher Emotionen eine Bühne, darunter auch Hoffnung und Verzweiflung.«¹⁸ Die geologische Zeit weise sich dagegen gänzlich anders aus: »Wir verfügen«, so Chakrabarty, »über keine merklichen Emotionen in Bezug auf die Große Sauerstoffkatastrophe vor 2,5 Milliarden Jahren – obwohl menschliches Leben ohne sie undenkbar wäre [...]«.¹⁹

Inwiefern Veränderungen der klimatischen Bedingungen menschlichen Lebens in Begriffen menschlicher Zeitwahrnehmung erfasst werden können, betrifft aus religionswissenschaftlicher Sicht die grundlegendere Frage nach dem Verständnis der beiden Kategorien Immanenz und Transzendenz. Laut einer verbreiteten Erzählung über das im 18. Jahrhundert entstandene moderne Zeitregime, welchem in Debatten über das Anthropozän mit der Frage einer ›Renaturalisierung‹ der Zeit- und Geschichtsreflexion begegnet wird,²⁰ hatte sich Geschichte als modernes Konzept der Erwartung und Erfahrung von »außergeschichtliche[n] Instanz[en]« in dem Maße gelöst, wie die Zukunft als ein Erfahrungshorizont antizipiert wurde, deren Erwartung aus vorheri-

12 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6).

13 Vgl. Hermann: »Der Schatz im Crawford-See« (Anm. 2); Raymond Zhong: »Geologists Make it Official: We're Not in an ›Anthropocene‹ Epoch. The field's governing body ratified a vote by scientists on the contentious issue, ending a long effort to update the timeline of Earth's history«, in: *The New York Times*, 20.03.2024, <https://www.nytimes.com/2024/03/20/climate/anthropocene-vote-upheld.html> (aufgerufen am 22.07.2024); Christoph von Eichhorn: »Leben wir im Anthropozän? Bereits zum zweiten Mal haben Forscher den Vorschlag abgelehnt, ein neues ›Erdzeitalter des Menschen‹ auszurufen. Forscher warnen vor einem verheerenden Signal«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 21.03.2024, S. 12.

14 Aleida Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.

15 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 265. Chakrabarty sieht eine solche Einführung im Sinne einer Begrenzung auf »Die Zeit der Weltgeschichte« jedoch kritisch (vgl. ebd., S. 279–281, insb. S. 264).

16 Ebd., S. 281.

17 Vgl. ebd., S. 264.

18 Ebd., S. 281.

19 Ebd.

20 Mit Blick auf Koselleck vgl. Helge Jordheim: »Natural Histories for the Anthropocene: Koselleck's Theories and the Possibility of a History of Lifetimes«, in: *History and Theory* 61 (2022), S. 391–425. Zu Chakrabarty vgl. ebd., S. 393 f.

gen Erfahrungen nicht mehr ableitbar schien und fortan der Gestaltung durch den Menschen unterliege, so dass Geschichte überhaupt erst »verfügbar« wurde.²¹ »Um Geschichte überhaupt zu erfahren oder zu erkennen, bedurfte es nicht mehr des Rekurses auf Gott oder auf die Natur.«²² Diese Immanenz der Geschichte – ihre »Verfügbarkeit« als Handlungsraum des Menschen²³ – schließt in dieser Erzählung aber keineswegs aus, dass das, was die kulturelle Zeitwahrnehmung übersteigt und im Zeitempfinden nur als bedingt wahrnehmbar gilt – die Sorge um das »historische« Verkennen der geologischen Zeit in der Wahrnehmung des Klimawandels wäre ein Beispiel hierfür –, in der Geschichte einen Platz hat und umgekehrt. Was der Geschichte »gegenüber transzendent«,²⁴ dem Menschen entzogen und unverfügbar erscheint, ist dem Zeit- und Geschichtsempfinden insofern eigentümlich, als dieses »über eine zusammenlebende Generation«, in kleinerem Zeitmaßstab »Individuen«, »hinausweis[t]«. ²⁵ Hierfür stehen, so die Überlegung bei Koselleck, der »wiederkehrende Kreislauf« von »Zeugung, Geburt und Tod«, »intergenerationelle Konflikte«, »Verhaltensweisen« und »Weltentwürfe«, »religiöse und metaphysische Wahrheiten« oder »wissenschaftliche Einstellungen«, ²⁶ die Grenzen im Empfinden von Zeit und Geschichte bemerkbar machen oder explizit reflektieren.

Dass das Empfinden von Zeit und Geschichte von etwas berührt wird und auf etwas bezogen ist, was das Hier und Heute überschreitet, zeigt sich in Diskursen über das Anthropozän z. B. an der Frage, »[w]arum der Kampf gegen den Klimawandel zu scheitern droht«. ²⁷ Dazu hat Silke Gülker eine interessante Beobachtung formuliert: »In Debatten zur Klimakrise zeigen sich diverse Konstruktionen: von der Idee absoluter Unverfügbarkeit, die alles Geschehen als Ergebnis des Wollens einer transzendenten Kraft annimmt, bis hin zur Idee absoluter Verfügbarkeit, die die Krise durch Climate Engineering zu lösen sucht.« ²⁸ »Unverfügbarkeit« meint hier nicht einfach

21 Reinhart Koselleck: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte«, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 260-277, hier S. 265.

22 Ebd.

23 Vgl. ebd.

24 Reinhart Koselleck: »Zeitschichten«, in: ders.: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2013, S. 19-26, hier S. 25.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 So der Untertitel der Studie von Jens Beckert: *Verkaufte Zukunft*, Berlin 2024.

28 Silke Gülker: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft? Überlegungen am Beispiel der Proteste für Klimaschutz«, in: Hubert Knoblauch (Hg.): *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim 2020, S. 189-207, hier S. 203. Ein Beispiel für eine Zwischenstufe ist die wissenschaftliche Verfügbarmachung des Klimas: Extremwetterphänomene sind nicht einfach Ausdruck »guten« oder »schlechten Wetters«, die nicht in die Jahreszeiten passen, sondern können als durch menschengemachten Klimawandel bedingt verstanden werden. Die Annahme absoluter Unverfügbarkeit findet sich z. B. in Leugnungen des Klimawandels und dient dabei als Rechtfertigung für ein »Weiter wie bisher«. Psychopolitisch aufschlussreich dazu die Überlegungen von Cara New Daggett: *Petromaskulinität: Fossile Energieträger und autoritäres Begehren*, übers. von David Frühauf, Berlin ²2024 (engl. 2018).

›Transzendenz‹.²⁹ Gülker zufolge geht es nicht um eine phänomenologische oder theologische Bestimmung dessen, was hinter dieser Grenze liegt, sondern um die Frage, wie Akteure die Grenze zwischen dem bestimmen und verschieben, was als verfügbar bzw. unverfügbar gilt. Heinz Dieter Kittsteiner hat argumentiert, dass Unverfügbarkeit in das moderne Zeitregime von Beginn an eingebaut ist, also kein Widerspruch darin besteht, dass Geschichte menschengemacht und unverfügbar ist. Erst beide Momente zusammengenommen scheinen Geschichte als solche zu qualifizieren und zur Frage nach dem Verhältnis von immanenter und transzendenter Unverfügbarkeit zu führen.³⁰ Hinzu kommt ein weiterer Punkt: Wenn Geschichte als Wissen und Praxis Transzendenzbezüge aufweist, muss Transzendenz keineswegs mit Religion gleichgesetzt sein,³¹ im Sinne von metaphysischer Transzendenz.³² Im modernen Zeitregime sind solche Bezüge auch, aber nicht zwingend, als religiöse Bezüge beobachtbar, werden aus Sicht institutionalisierter Religionen und aus Sicht anderer mit Religion befasster Beobachter thematisiert.³³ Gleichzeitig kann eine theologische Semantik von Transzendenz immer auch als Bezugspunkt von Begriffsbestimmungen anderer, nicht weniger ›säkularer‹ Beobachter gelesen werden. Als »Letztbegründung [...], auf die hin erst das Fragment, das jedes menschliche Leben nun mal bleibt, Sinn macht«: »In diesem eschatologischen Sinn wird Religion nicht nur von Theologen, sondern auch von Soziologen gerne in Anspruch genommen (›Kontingenzbewältigung‹)«. ³⁴ Koselleck spricht in seiner Historik davon, dass Veränderungsrhythmen von Handlungsmustern und Weltbildern dem Zeit- und Geschichtsempfinden »gegenüber transzendent« erscheinen, weil diese »jeweilige Generationen übergreifen«. ³⁵ »Alle Erfahrungseinheiten«, so die These, »enthalten ein solches Minimum an Transzendenz-

29 Silke Gülker: *Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellenforschung in Deutschland und in den USA*, Baden-Baden 2019.

30 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, hg. und mit einer Einleitung von Jannis Wagner, Hamburg 2021, S. 12: »Die Geschichte im Zeitalter des Kapitalismus war nie unter Kontrolle des Menschen, darum ist ein *Verlust* nicht zu beklagen. [...] In Frage steht, was aus dieser nicht-kontrollierbaren Geschichte werden kann«, und Kittsteiner möchte »einstimmen in eine Denkhaltung, mit diesem Prozess zu leben, sich an die Beleidigung des *homo faber* zu gewöhnen, dass er seines eigenen historischen Werdens nicht Herr ist. [...] Die Versuche, die Geschichte unter Kontrolle zu bringen, waren immer noch schlimmer als der unkontrollierbare Prozess selbst.«

31 Vgl. Gülker: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 201.

32 Vgl. Trein/Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion* (Anm. 8). Eine andere Frage ist, ob Transzendenz und Religion begrifflich unterschieden werden müssen, da Transzendenz auch in anderen kulturellen Bereichen als Religion eine Rolle spielt. Dazu z. B. Volkhard Krech: »Religion als Kommunikation«, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin 2012, S. 49–63.

33 Diese Unterscheidung habe ich an anderer Stelle entfaltet; vgl. Lorenz Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion*, Tübingen 2023.

34 Christoph Auffarth: »Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007), S. 5–27, hier S. 10.

35 Koselleck: »Zeitschichten« (Anm. 24), S. 25 f. Inwiefern Unverfügbarkeit quer zur Unterscheidung ›religiös – säkular‹ liegt, müsste eingehender diskutiert werden. Vgl. Trein/Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion* (Anm. 8).

bedürfnis: Ohne dieses gäbe es keine Letzterklärung – wie vorläufig letztere auch immer ausfallen mag.³⁶ Als Erfahrungs- und Handlungsraum scheint Geschichte auch hier *irgendeinen* Sinn ergeben zu müssen,³⁷ auch weil Geschichte ›letzlich‹ auf etwas bezogen bleibt, das in der Gegenwart angezeigt ist, aber über diese hinausweist und nicht unmittelbar zugänglich erscheint.

In Diskursen über das Anthropozän gilt ›Geschichte‹ in vielerlei Hinsicht als unverfügbar: als menschlicher Handlungsraum, den es in Anbetracht der Tiefe geologischer Zeiträume neu zu ermessen gilt; als modernes Zeitregime der Geschichtsreflexion, dem Unterscheidungen wie Immanenz und Transzendenz oder Natur und Geschichte problematisch geworden sind; hinsichtlich der Frage, wie Außenseiten dessen, was als menschliche Geschichte gilt, zu bestimmen sind; sowie als Bezugsproblem generationeller Erfahrungshorizonte und Zukunftserwartungen. Die Aushandlung solcher Grenzen von ›Geschichte‹ als Frage ihrer Verfügbar- bzw. Unverfügbarkeit möchte ich im Folgenden in zweierlei Hinsicht etwas näher beleuchten. Der erste Punkt betrifft das Verhältnis der beiden Kategorien Transzendenz und Immanenz. Als Bewusstsein einer Epoche steht ›das Anthropozän‹ für ganz neue Erfahrungen: In dieser These klingt ein genealogisches Narrativ an, das eine Loslösung des ›Epochenbewusstseins‹ (Karl Jaspers) von einem religiösen Transzendenzbezug signalisiert. ›Das Anthropozän‹ lässt sich hier auf Unbestimmtheiten eines genealogischen Begriffs der Säkularisierung und eine Unterscheidung ein, über die zwei Arten des Zeit- und Geschichtsempfindens auf mehrdeutige Art und Weise einander zugeordnet werden: eine auf (religiöse) Transzendenz bezogene und eine modern-geschichtliche. Mein zweiter Punkt gilt dem Verhältnis deskriptiver und normativer Bezüge ›des Anthropozäns‹, an dem sich die Frage einer zukünftigen ›Geschichte‹ herauskristallisiert. Wenn ›das Anthropozän‹ für sich allein genommen nicht beantworten kann, welche (politischen und ethischen) Schlüsse aus dem Ausmaß des Einwirkens der Menschen auf den Planeten zu ziehen sind,³⁸ dann ist zu erklären, wie der Begriff zu einem kulturellen und geschichtlichen Orientierungsvektor geworden ist, der die Grenzen der geologischen Fachdiskussion hinter sich lässt und in zunehmendem Maße auch in Diskussionen über Religion eine Rolle spielt.

Damit kommen zwei Gegenstände in den Blick: zum einen begriffliche Reflexionen über Geschichte, Transzendenz und Religion, in deren Kontext sich die Rede vom

36 Koselleck: »Zeitschichten« (Anm. 24), S. 26.

37 Vgl. ebd. Koselleck spricht von ›Geschichte‹ im modernen Zeitregime auch als »transzendentaler Kategorie« (Koselleck: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte« [Anm. 21], S. 265). Das kann auch erkenntnistheoretisch gemeint sein; vgl. Gülker: *Transzendenz in der Wissenschaft* (Anm. 29), S. 36. Bei Koselleck ist das auch als Unterscheidung von Geschichte als Gegenstand und Begriff aufschlussreich. Da beides unter dasselbe Wort fällt, signalisiert der Kollektivsingular Geschichte vor allem eines: Kontingenz und Unbestimmtheit. Beides wird auch religionsbezogen verhandelt. Vgl. dazu ebenfalls Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33).

38 So Maria Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene«, in: Celia Deane-Drummond/Sigurd Bergmann/Markus Vogt (Hg.): *Religion in the Anthropocene*, Eugene 2017, S. 121-137.

Anthropozän entfaltet, zum anderen Handlungsvorstellungen, wie auf die mit dem Begriff vorgenommene Epochendiagnose zu reagieren sei. Da »jede Konstruktion von (Un-)Verfügbarkeit in unmittelbarem Zusammenhang mit Vorstellungen von (gutem) Handeln und damit mit Fragen von Moral und Ethik [steht]«,³⁹ wird auch zu fragen sein, inwiefern solche Vorstellungen Aufschluss über das Zeit- und Geschichtsempfinden »unserer« Gegenwart geben. Dass »Geschichte« als unverfügbar gilt, wird in Diskursen über das Anthropozän auch als Sorge um die Lebenswelt zukünftiger Generationen umschrieben. »Fortschrittsverzicht« ist diesbezüglich ein treffendes Stichwort der jüngeren Zeitsoziologie.⁴⁰ Damit ist ein »Zeitverhältnis« gemeint, »das von der modernen Leitorientierung auf die Zukunft auf eine Sinnorientierung umstellt, in der es um die Verlängerung der Gegenwart geht«, im Sinne einer »Gewährleistung von Zukunft«.⁴¹ Hier ist eine Grenzverschiebung adressiert, die auf die Gegenwart im Sinne einer raumzeitlichen Grenze abzielt, so dass die als unverfügbar erscheinende Zukunft eher auf die »kleine« oder »mittlere« und nicht so sehr auf die »große Transzendenz« bezogen ist.⁴² Letztere wird, wie bereits angeklungen, mit eschatologischen Fragen eines »letzten Sinns« in Verbindung gebracht. Dieser kann sich auf Fragen von Tod und Sterblichkeit beziehen⁴³ oder, wie im nächsten Abschnitt argumentiert werden soll, auf die genealogische Herleitung »der Geschichte« als solcher, die in Diskursen über das Anthropozän auch in der Frage des Epochenbewusstseins aufscheint. Erstere lassen sich, wie im übernächsten Abschnitt argumentiert werden soll, mit individuellen und generationellen Erfahrungshorizonten und Zukunftserwartungen in Verbindung bringen, wie sie in der zeitsoziologischen Untersuchung des Wandels von Zukunftsbezügen der Gegenwart thematisiert werden.

III.

Vom »Anthropozän« ist heute in verschiedenen Kontexten die Rede,⁴⁴ wobei es häufig um das menschliche Einwirken »auf biologische, geologische und klimatische Prozesse« und die Frage geht, ob dessen Ausmaß »eine eigene geochronologische Epoche«

39 Gülder: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 203.

40 Philipp Staab: *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*, Berlin 2022, S. 75.

41 Ebd., S. 76 f.; aufschlussreich auch S. 84 f.

42 Gülder: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 202 f.; die Unterscheidung von kleiner, mittlerer und großer Transzendenz bei Gülder erfolgt in Anlehnung an Alfred Schütz und Thomas Luckmann.

43 Vgl. ebd., S. 203. Darauf passt die These von Roy Scranton: »Learning how to Die in the Anthropocene«, in: *The New York Times*, 10.11.2013, <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2013/11/10/learning-how-to-die-in-the-anthropocene/> (aufgerufen am 22.07.2024). Chakrabarty verweist ganz am Ende seines Buches auf Scranton.

44 Eine Art Querschnitt nicht nur aus Sicht der Geistes- und Kulturwissenschaften bietet Nathanaël Wallenhorst/Christoph Wulf (Hg.): *Handbook of the Anthropocene: Humans between Heritage and Future*, Cham 2023.

nahelegt.⁴⁵ In den für stratigraphische Fragen zuständigen Wissenschaften ist der Begriff schon früh als ein politisch beobachtbarer thematisiert worden: »Das Anthropozän könnte als Ermutigung zur Verlangsamung der Kohlenstoffemissionen und des Verlusts der biologischen Vielfalt genutzt werden [...]; [...] als Beweis in der Gesetzgebung zu Naturschutzmaßnahmen; oder bei der Bewertung von Ansprüchen auf Entschädigung bei Umweltschäden.«⁴⁶ Die Bedeutung des Begriffs entfaltet sich als Teil der öffentlichen Kultur und umfasst gegenläufige Bewertungen, die in Vorstellungen eines ›guten‹ und ›schlechten Anthropozäns‹ gipfeln.⁴⁷ Hier ist die Herausforderung der Bewältigung des ökologischen Wandels durch ›grüne‹ Technologien gemeint, dort Kultur-, Moderne-, Fortschritts- und Technikkritik im weitesten Sinn. Während ›das Anthropozän‹ manchen als »das Leitkonzept für das 21. Jahrhundert« gilt, auch als zukunftsgerichtetes Handlungskonzept,⁴⁸ sind andere eher skeptisch, ob mit dem Begriff die Kluft zwischen Wissen und Handeln erfasst werden kann, vor welche sich Gesellschaften heute gestellt sehen.⁴⁹

Während aus theologischer Sicht nach »Kompetenzen der Religionen zur Förderung einer Ethik für das Anthropozän« gefragt wird,⁵⁰ werden Transzendenzbezüge von Geschichte im Folgenden zunächst am Beispiel der Rede vom Epochenbewusstsein herausgearbeitet. Diese Rede erweist sich insofern als bedeutungskonstitutiv, als sie in Unbestimmtheiten führt, die aus einem kulturdiagnostischen Säkularisierungsbegriff herrühren, der sich um einen genealogischen Zusammenhang von Transzendenz, Geschichte, Christentum und Moderne dreht. ›Das Epochenbewusstsein‹ steht für eine moderne und ›denaturalisierte‹, aber auch durch das Christentum geprägte Geschichtskonzeption. Es ist einerseits von theologischen Annahmen einer transzenten Geschichtskonzeption geprägt, andererseits als der Zeit immanentes Verständnis von Geschichte gegen diesen Transzendenzbezug gerichtet. Diese Paradoxie⁵¹ legt nahe, dass Transzendenz und Immanenz als zugleich getrennte und ineinander verschränkte Sinndeutungsbereiche des Historischen beobachtet werden. Was den bereits angeführten Verdacht betrifft, ›das Anthropozän‹ bringe das moderne Zeit-

45 Beckert: *Verkaufte Zukunft* (Anm. 27), S. 42, Anm. 38. Beckert sieht den Begriff kritisch.

46 Jan Zalasiewicz u. a.: »The New World of the Anthropocene«, in: *Environmental Science & Technology* 44 (2010), S. 2228–2231, hier S. 2231. Alle Übersetzungen hier und im Folgenden, sofern nicht anders angegeben, L. T.

47 Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene« (Anm. 38).

48 Vgl. Wallenhorst/Wulf: »Anthropocene, the Concept of the 21st Century – A General Introduction«, in: dies. (Hg.): *Handbook of the Anthropocene* (Anm. 44), S. vii–xxiii, hier speziell den Abschnitt »The Anthropocene: A Critical but Potentially Constructive Challenge to Shape the World«, S. xviii–xx.

49 So Beckert: *Verkaufte Zukunft* (Anm. 27), S. 42, Anm. 38.

50 Vgl. etwa Markus Vogt: »Human Ecology as a Key Discipline of Environmental Ethics in the Anthropocene«, in: Celia Deane-Drummond/Sigurd Bergmann/Markus Vogt (Hg.): *Religion in the Anthropocene*, Eugene 2017, S. 235–252, hier S. 249.

51 Weiterführend dazu Lorenz Trein: »Die unmögliche Möglichkeit der Geschichte eines Begriffs: Beobachtungen der Säkularisierung und der sprachliche Wandel der religiösen Semantik«, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 13/14 (2024/25), S. 58–67, <https://doi.org/10.13151/fib.2025.01.06>.

regime,⁵² das gemeinhin mit einem säkularisierten Begriff von Geschichte in Verbindung gebracht wird, an eine Grenze, wäre es aber vorschnell, einer ›postsäkularen‹ Wiederkehr »außergeschichtlicher Instanzen« des Erfahrens und Erkennens von »Geschichte« (Koselleck) das Wort zu reden, weil die Frage der Transzendenzbezüge ›moderner Geschichte‹ nach wie vor offen ist, seien diese nun religiöser oder religionsbezogener Natur. Mit dem ›Postsäkularen‹ ist bekanntlich auch ein Diskurs gemeint, der genealogischen Fragen zum Verhältnis von Religion und säkularer Moderne neue Aufmerksamkeit beschert, wie sie aktuell z. B. in der postkolonialen Auseinandersetzung mit dem Säkularismus als politischer Doktrin und dem Säkularen als lebensweltlicher Realität diskutiert werden. Hier werden säkulare Ansprüche auf Religion vor dem Hintergrund der Erfindung moderner Religionsbegriffe oder der Normierungen von Religion im Kontext von Inanspruchnahmen des Rechts auf Religionsfreiheit als Ausdruck eines ›theologischen‹ Interesses hinterfragt, so dass ›das Säkulare‹ als illegitim erscheint.⁵³

Als Modernekritik wurde die Frage nach den Grenzen säkularer Ansprüche auf Religion unlängst auch auf ›das Anthropozän‹ als Beschreibung einer Epoche bezogen, in der säkulares, d. h. wissenschaftliches und geschichtliches Wissen auch eine Gefahr für die Menschheit darstellen könne. So heißt es bei Talal Asad:

Our present – called by some Anthropocene rather than modernity – has seen our secular knowledge and our way of life generate unprecedented threats to all of global life: The Ending of Time, originally the privilege of divinity, now reveals itself as a possible human fiat – hence, as theology in an ironic mode. The violence of industrialization and environmental exploitation over recent centuries has initiated global climate change and the collapse of the ecosystem and has accompanied astonishing advances in science and technology that, among other things, have made the violence of nuclear weapons real. In these connected developments, the systematic application of secular reason has opened up the prospect of ending all life on our planet.⁵⁴

Mit dieser Kritik des Säkularen geht die Frage nach Bedingungen und Möglichkeiten einer religiösen Existenz im Zeitalter der Moderne einher. Wenngleich Religion ein Zeitempfinden eigener Art hervorgebracht habe, erscheine eine solche Existenz angesichts der Vorherrschaft säkularer Erklärungsmächte (wie Wissenschaft und Geschichte) heute nahezu fraglich:

52 Vgl. auch Zoltán Boldizsár Simon: *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century*, London 2019.

53 Vgl. z. B. Talal Asad: »Säkularisierung«, in: Ferdinand Kreff/Eva-Maria Knoll/Andre Gingrich (Hg.): *Lexikon der Globalisierung*, Bielefeld 2011, S. 344–347, insb. S. 345.

54 Talal Asad: *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York 2018, S. 148 f.

The secular, it seems to me, now comes to be seen not simply as a way of living in the world, not simply as a set of sensibilities appropriate to it, but as the doctrine that belief in the existence of any world other than this one is a dangerous delusion, that the essential character of this ›real world‹ is legitimately described only by ›rational thought‹ – by natural science (what really exists) and by human history (what really happened). [...] In different ways, time is also of course at the center of religious tradition, not only because of the obvious fact that religious beliefs undergo change, but more importantly because a religious life requires time to learn and authorities in the past who can be evoked to justify how and why a particular form of life is worth living. [...] But following a religious tradition (by which I mean not only Islam, but also Christianity, Buddhism, Judaism, Taoism, and so forth) is made almost impossible in the accelerating temporalities of the modern nation-state, economy, and society, which are together central to our global capitalist civilization and the crises it has brought.⁵⁵

Während Asad die lebensweltliche Realität »des Säkularen« in einen scharfen Gegensatz zu Religion bringt, was zur Frage einer theologischen Lesbarkeit seiner Thesen führt,⁵⁶ ist die Rede vom Epochenbewusstsein weit weniger explizit, was den Zusammenhang von Transzendenz, Religion und Geschichte betrifft. Eva Horn und Hannes Bergthaller etwa erwähnen einen entsprechenden Zusammenhang gar nicht, wenn sie in ihrem Buch *Anthropozän zur Einführung* davon sprechen, dass es Aufgabe der »Geisteswissenschaften« sei, »an der Formulierung eines Epochenbewusstseins« zu arbeiten: »einer Gemeinsamkeit im Angesicht einer Fülle differenzierter Lebensformen, Interessenkonflikte und unvereinbarer Lebenswelten«.⁵⁷

Mit dem Begriff des Epochenbewusstseins knüpfen Horn und Bergthaller an Karl Jaspers an: »Damit ist das Bewusstsein gemeint, ›in einem Augenblick der Weltwende zu stehen, die nicht an einer der partikularen geschichtlichen Epochen der vergangenen Jahrtausende gemessen werden kann.«⁵⁸ An Horns und Bergthallers Ausführungen interessieren hier weniger die inhaltlichen Füllungen des Begriffs, sondern dass in ihnen ein Punkt außen vor bleibt, der bei Dipesh Chakrabarty, über den die beiden auf Jaspers Bezug nehmen, eigens hervorgehoben ist. Er betrifft ein historisches Narrativ, in das der Begriff eingelassen ist und das die Moderne als Epoche auch mit Blick auf das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz umschreibt.

Chakrabarty hebt in Bezug auf Jaspers zunächst hervor, dass der »Gedanke eines ›epochalen Bewusstseins‹ [...] auf eine bestimmte (im Wesentlichen deutsche) Tradition« verweise, »in einem Moment globaler Krisenhaftigkeit oder Not die gesamte

55 Talal Asad: »Autobiographical Reflections on Anthropology and Religion«, in: *Religion and Society: Advances in Research* 11 (2020), S. 1-7, hier S. 6.

56 Michael Neulinger weist auf eine gewisse Nähe zu den Positionen der »radikalen Orthodoxie« um John Milbank hin: *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit*, Paderborn 2018, S. 171-173.

57 Eva Horn/Hannes Bergthaller: *Anthropozän zur Einführung*, Hamburg 32022, S. 24.

58 Ebd., S. 13; Karl Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit*, Berlin 1955, S. 21.

Menschheit zum Gegenstand der Philosophiegeschichte zu machen»⁵⁹ und »einer Art von Denken eine Heimstatt zu bieten [...], das der Politik oder dem politischen Denken *voraus-liegt*«. ⁶⁰ Vor diesem Hintergrund interessiert sich Chakrabarty im Besonderen für etwaige Bezüge des Begriffs zu einer zukünftigen Ethik, der Frage, »wie wir uns gegenüber einer Welt verhalten, die sich augenscheinlich gerade in einer globalen – und inzwischen planetarischen – Krise befindet«. In diesem Sinne bilde das epochale Bewusstsein »die Grundlage unseres Handlungshorizonts«. ⁶¹

Hinsichtlich des historischen Narrativs klingt bei Chakrabarty und Jaspers an, dass »epochales Bewusstsein« als geschichtlicher Reflexions- und Handlungsbegriff sowohl in einem Verhältnis der Kontinuität als auch Diskontinuität zu einem »transzendente[n]« Geschichtsverständnis steht, ⁶² wie es laut Chakrabarty in »Christentum, Judentum und Islam« zu finden sei. ⁶³ Die genauere Beschaffenheit dieses Verhältnisses bleibt aber mehrdeutig. Einerseits entsteht das Epochenbewusstsein aus der Religion, andererseits richtet es sich gegen diese. Dabei ist offen, ob das Epochenbewusstsein ein theologisches Zeit- und Geschichtsverständnis ablöst oder selbst eine religiöse Form annimmt. Zu dieser Mehrdeutigkeit und Unbestimmtheit haben Christiane Frey, Uwe Hebekus und David Martyn eine interessante These formuliert, die Daniel Weidners Überlegungen zur *Rhetorik der Säkularisierung* nahekommt:

Sieht man etwa im modernen Fortschrittsglauben eine säkularisierte Heilserwartung, die aus einer jüdisch-christlichen Geschichtsauffassung auf die Humangeschichte übertragen wird (Karl Löwith), so bleibt in der Schwebe, ob der Fortschrittsglaube als moderne Religion, als funktionsgleicher Religionsersatz oder als etwas der Religion substantiell Fremdes angesehen werden soll. ⁶⁴

»Zeitkritik«, so Jaspers zu Beginn seines Abschnitts über »Die Entstehung des epochalen Bewußtseins«, »wurzelt in dem christlichen Gedanken der nach einem Heilsplan geordneten Gesamtgeschichte. Dieser Gedanke ist nicht mehr der unsere, aber unser Zeitverstehen ist aus ihm oder gegen ihn entstanden.« ⁶⁵ Während »[d]ie Welt in ihrer Immanenz« durch die Brille einer heilsgeschichtlichen Vergangenheit »(Adams Sündenfall, mosaische Offenbarung und Erwählung des jüdischen Volkes, Prophetie)« und Zukunft (»Weltende«) betrachtet »geschichtslos« erscheinen musste, führt, so die Überlegung weiter, »erst« eine »*Verwandlung* dieser transzendenten Konzeption in ein *Sehen der Welt als immanenter Bewegung* unter Erhaltung des Bewußtseins der Einmaligkeit des Geschichtsganzen« zu einem historischen »Bewußtsein [...], das nun die

59 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 331.

60 Ebd., S. 331f.

61 Ebd., S. 333.

62 Ebd., S. 332; Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit* (Anm. 58), S. 7.

63 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 332.

64 Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.): *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin 2020, S. 24; vgl. Daniel Weidner: *Rhetorik der Säkularisierung. Über eine Denkfigur der Moderne*, Frankfurt a. M. 2024.

65 Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit* (Anm. 58), S. 7.

eigene Zeit im Unterschied von anderen« Zeiten begreift.⁶⁶ Im Zuge dieser Verwandlung, die in der Neuzeit von globalen Expansionsprozessen begleitet worden war, schien »[d]er Weg, der früher zu Weltende und Gericht führte, [...] jetzt auf die Vollendung der menschlichen Zivilisation zu gehen«.⁶⁷ Damit war nicht nur ein Verständnis von, sondern auch ein Verhältnis zur Geschichte gemeint. Geschichte meint hier sowohl ein Bewusstsein epochaler Differenz als auch die Annahme einer Veränderung hin zu einer anderen Zeit, ein Verhältnis zu Geschichte in der Zeit, welches, so Jaspers, »in ihr stehend von dem Pathos beseelt blieb, daß durch sie, ob unmerklich oder durch bewußte Tat, etwas entschieden wird«.⁶⁸ »Das Bewußtsein der Epoche als Entscheidung« sei durch das Christentum »aufs höchste gesteigert« worden.⁶⁹ Hier wäre die Frage interessant, ob die Rede von Geschichte als Entscheidung vor dem Hintergrund zeitgenössischer theologischer Überlegungen zur Eschatologie z. B. bei Rudolf Bultmann gelesen werden kann, der in seinem Jesus-Buch von 1926 für eine existenziale Aneignung der Botschaft vom Reich Gottes plädiert hatte.

Dass Immanenz und Transzendenz im Konzept des Epochenbewusstseins einerseits verschränkt, andererseits getrennt erscheinen, wird auch ersichtlich, wenn die entsprechenden Passagen bei Jaspers und Chakrabarty Seite an Seite gelesen werden. »Seit dem 16. Jahrhundert riß die Kette nicht mehr«, so Jaspers, »in der durch die Folge der Generationen ein Glied dem anderen das Bewußtsein der Zeit weitergab. Dies begann mit der bewußten Säkularisierung menschlichen Daseins.«⁷⁰ Mit zunehmender Verbreitung des Fortschrittsbewusstseins sei auch »die Kulturkritik« entstanden, »welche [...] den Fortschrittsglauben begleitet.«⁷¹ Bei Chakrabarty ist die Formulierung etwas anders akzentuiert. »Während es schon vorher [...] ›transzendente‹ [...] Geschichtskonzeptionen gegeben hatte, die ›in der Folge der Generationen‹ weitergegeben wurden, ›riß‹ diese kontinuierliche Kette, wie Jaspers behauptete, im 16. Jahrhundert ›mit der bewußten Säkularisierung menschlichen Daseins‹.«⁷² Unbe-

66 Ebd., S. 8.

67 Ebd. Vgl. auch Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 332.

68 Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit* (Anm. 58), S. 8.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Ebd., S. 9.

72 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 332. Die Frage der Übersetzung ins Englische offenbart hier Mehrdeutigkeiten einer ohnehin schon vagen Formulierung. Chakrabarty zitiert aus einer Übersetzung von Eden und Cedar Paul (1933, bei Henry Holt in New York). In einer im selben Jahr von denselben Übersetzern bei Routledge in London erschienenen Version (Karl Jaspers: *Man in the Modern Age*) lautet die entsprechende Stelle (S. 5 f.): »In the sixteenth century was severed the continuity of the chain thanks to which, as generation followed generation, link after link passed on the consciousness of the epoch from one generation to another. The severance began with the deliberate secularisation of human life.« In einer Neuauflage (Karl Jaspers: *Man in the Modern Age*, Abingdon, Oxon 2010, frühere Auflage 1951, S. 13) lautet die Stelle: »From the sixteenth century onwards, there was no break in the continuity of the chain thanks to which, as generation followed generation, link after link passed on the consciousness of the epoch from one generation to another. This continuity began with the deliberate secularisation of human life.«

stimmt bleibt auch hier, ob das Epochenbewusstsein für ein Zeit- und Geschichtsverständnis steht, das genealogisch auf eine transzendent-theologische Konzeption von Geschichte zurückverwiesen bleibt, oder für ein in der Immanenz begründetes Empfinden von Zeit und Geschichte, in dem historische Ereignisse immer schon als in Bezug zu anderen historischen Zeiten vermittelt und damit als historisch kontingent erscheinen.⁷³ Methodisch stellt sich daher die Aufgabe, das Entweder-oder-Denken eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs zu hinterfragen und wechselseitige Durchdringungen von Geschichte und Eschatologie als Kennzeichen des modernen Zeit- und Geschichtsempfindens einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

IV.

Vermutlich ist es kein Zufall, dass Karl Löwith in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Natur und Geschichte »das Pathos eines ›epochalen Bewußtseins‹⁷⁴ als Ausdruck der »Frage nach dem Sinn oder Wozu der Weltgeschichte«⁷⁵ in distanzierende Anführungszeichen gesetzt hat.⁷⁶ Auch Löwith galt diese Frage als eine »schon [...] geschichtlich« und »christlich bedingte«, die »seit der Ablösung der älteren Geschichtstheologien durch die neueren Geschichtsphilosophien [...] im planenden Willen des Geschichte schaffenden Menschen verweltlicht« worden sei.⁷⁷ Die Zuordnung von Heilsgeschichte und Weltgeschehen, von Transzendenz und Immanenz, bleibt, wie bei Jaspers und Chakrabarty, auch bei Löwith ambivalent. Seine inzwischen auch in der postkolonialen Debatte über den Säkularismus und das Säkulare rezipierten Thesen eines genealogischen Zusammenhangs von Geschichte und Eschatologie wurden interessanterweise auch aus theologischer Sicht hinterfragt.⁷⁸ Dabei ging es um den Vorwurf, die Annahme, das Reich Gottes könne nicht in weltgeschichtliche Begriffe übersetzt werden, sei einem innertheologischen und antihistoristischen Diskurs entnommen. Das führte zur Frage, ob Löwith Eschatologie und Geschichte schärfer unterschieden habe, als es einer theologischen Argumentation lieb sein konnte. Gleichzeitig sahen theologische Beobachter in Löwiths Unterscheidung einen

73 In der Verwendung eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs bleibt oftmals ausgeblendet, dass ein säkulares Zeit- und Geschichtsempfinden, welches sich als von einer transzendenten Geschichtskonzeption losgelöst beschreibt, aus Sicht religiöser Beobachter vielfach aufgegriffen und thematisiert worden ist. Vgl. dazu Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33), Kap. 3: »Säkulare Zeit«, S. 61-85.

74 Karl Löwith: »Natur und Geschichte« (1950), in: ders.: *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Stichweh, Bd. 2: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Berlin 2022 (1983), S. 280-295, hier S. 286.

75 Ebd., S. 285.

76 Dass Löwith das Buch von Jaspers bekannt war, legen eine Reihe von Beobachtungen nahe in Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 2007 (1986), S. 72.

77 Löwith: »Natur und Geschichte« (Anm. 74), S. 285.

78 Vgl. dazu ausführlicher Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33).

Anknüpfungspunkt für die Frage, wie das Verhältnis von Christentum und Moderne zu bestimmen sei. Genealogien der Säkularisierung weisen eine eigene Geschichte theologischer Lesbarkeiten auf, die für die jüngeren Adaptionen dieses Diskurses über Säkularisierung durch die postkoloniale Kritik am Säkularismus erst ansatzweise erkundet sind.

Die bei Löwith wohl auch mit Bezug auf Jaspers angesprochene Sinnfrage der Geschichte macht ein Spannungsverhältnis zu anderen Beobachtungen der »Welt« sichtbar, wie einem vorausgehenden Abschnitt in seinem Aufsatz *Natur und Geschichte* zu entnehmen ist. Da Löwiths Hinterfragung der »Denaturierung des menschlichen Lebens zu einer geschichtlichen Existenz«⁷⁹ unlängst auf den Diskurs über das Anthropozän⁸⁰ und die Frage des Epochenwandels bezogen wurde, sei die entsprechende Passage hier etwas ausführlicher zitiert:

Wenn die Welt als Natur, als *physis* und *kosmos*, wirklich jemals in der Geschichte der Welt aufgehen könnte, dann wäre in der Tat die uns heute so exklusiv bewegende Frage nach dem Sinn der Geschichte identisch mit der Frage nach dem Sinn der Welt. Wer spürt aber nicht, daß dem so nicht sein kann? Der Begriff einer Weltgeschichte ist eigentlich ein Mißbegriff. Denn weltumspannend oder universal ist die Weltgeschichte doch nur in einem sehr beschränkten Sinne. Und zwar nicht nur deshalb, weil die uns bekannte Weltgeschichte von ein paar tausend Jahren räumlich und zeitlich ein Verschwindendes im Ganzen der Geschichte der Erde und des Universums ist, sondern vor allem deshalb, weil wir nur mit Bezug auf diese unsere verschwindende Weltgeschichte die Frage nach dem Sinn überhaupt sinnvoll stellen können. Wir fragen ja nicht nach dem Sinn des Himmels und der Sterne, der Erde, des Meeres und der Berge, auch nicht nach dem Sinn der Pflanzen und Tiere. Unsere Frage scheint auf uns selbst, auf die Geschichte als unsere beschränkt. Aber, könnte man fragen, warum fragen wir nicht nach dem Sinn alles dessen, was nicht durch uns, was auch ohne uns, von Natur aus, ist was es ist, und geschieht wie es geschieht? Warum bedeutet uns das natürliche Licht der Sterne so viel weniger – fast nichts – als ein künstliches Verkehrslicht? Offenbar deshalb, weil der Sinn eines Verkehrslichts sein Zweck ist, wogegen das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne zweckfrei ist.⁸¹

79 Löwith: »Natur und Geschichte« (Anm. 74), S. 288.

80 Vgl. Zachary Riebeling: »Trauma Delegitimized: Karl Löwith and the Cosmic View of History«, in: *History & Theory* 60 (2021), S. 23-49, insb. S. 25; zum Anthropozän ebd., S. 45-47, insb. S. 45. Dort auch Unterscheidungen zum Naturbegriff bei Löwith unter Rückgriff auf Überlegungen von Henning Trüper, der den Naturbegriff bei Löwith mit Blick auf die Frage einer Verweigerung der Reflexion von Technologie jedoch eher kritisch sieht, vgl. Henning Trüper: »Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History«, in: *History & Theory* 53 (2014), S. 45-68.

81 Löwith: »Natur und Geschichte« (Anm. 74), S. 285.

In der Sekundärliteratur wurde oftmals hervorgehoben, dass sich Löwiths Kritik der Frage nach dem Sinn der Geschichte hinsichtlich politischer Konsequenzen dem prominent von Jürgen Habermas vorgetragenen Vorwurf eines »Rückzugs vom historischen Bewußtsein« ausgesetzt sah.⁸² Dem hat Zachary Riebeling unlängst die Frage entgegengestellt, inwiefern Löwith das Problem »eines nichteschatologischen Zusammenkens des Geschichtsverständnisses mit der natürlichen Welt aufgeworfen hat«.⁸³ Das scheint die These von einer Denaturierung der geschichtlichen Existenz des Menschen umzukehren und die Anschlussfrage aufzuwerfen, inwiefern diese aus umwelthistorischer Sicht umzuschreiben ist.⁸⁴

Transzendenzbezüge von »Geschichte« lassen sich nun aber keineswegs nur anhand von begrifflichen Konstruktionen der Geschichte als ganzer beobachten, wie sie in der Frage der Herkunft des modernen Zeitregimes anklingen. Geschichte erscheint auch in der Sorge um die Lebenswelt zukünftiger Generationen unverfügbar. Das bereits kurz erwähnte zeitsoziologische Stichwort vom »Fortschrittsverzicht« knüpft an die in der Genealogie des Epochenbewusstseins aufscheinende Frage nach den Grenzen des modernen Zeitregimes an, gibt dieser Frage jedoch eine eigene Wendung, an der eine Politisierung von Geschichts- und Naturverhältnissen ersichtlich wird, die auch gut auf Riebelings Vorschlag einer Relektüre der politischen Implikationen von Löwiths Kritik historischer Sinnstrukturen passt. Diese Politisierung, in der sich ein Wandel des Zukunftsbezugs dessen abzeichnet, was als Gegenwart empfunden wird, hängt aktuell stark mit ökologischen Fragen zusammen.⁸⁵ Philipp Staab nennt z.B. Strategien »zur Erhöhung der Resilienz sozioökologischer Systeme«, die das Ziel haben, »anthropogene Umweltfolgen bewältigbar zu machen«.⁸⁶ Wenngleich der von Staab umrissene Wandel des Zeit- und Geschichtsempfindens etwas schematisch erscheint – »War für das moderne Zeitverhältnis die Umstellung von Ewigkeit auf Zukunft kennzeichnend, so ist es für die adaptive Gesellschaft jene von der Zukunft auf die Gegenwart«⁸⁷ –, identifizieren seine Beobachtungen ganz deutlich einen Zusammen-

82 Riebeling: »Trauma Delegitimized« (Anm. 80), S. 25.

83 Ebd., S. 46.

84 Als Einstieg dazu Melanie Arndt: »Umweltgeschichte«, in: *Docupedia-Zeitgeschichte: Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung*, 10.11.2015, https://docupedia.de/zg/Arndt_umweltgeschichte_v3_de_2015 (aufgerufen am 22.07.2024).

85 Staab: *Anpassung* (Anm. 40), S. 78 f., wo empirische Beobachtungen angeführt werden: »Dabei hat entlang der Ökologiefrage im Vergleich zur noch allzu pragmatischen und auf das Private zurückgezogenen Jugend der frühen nuller Jahre ein Wandel stattgefunden: Für die Jugendlichen von heute ist die Gesellschaft wieder ein Ort, der kollektiver Geltung bedarf. Ähnlich wie 1981 [Bezug genommen wird auf die Shell-Jugendstudie aus dem Jahr 1982, vgl. ebd., S. 75] wird das politische Handeln nicht von Fortschrittsutopien geleitet. Die Jugendlichen akzeptieren vielmehr reale Dystopien, so dass die Zukunftsfähigkeit der Gegenwart ins Zentrum rückt«.

86 Ebd., S. 84.

87 Ebd., S. 81. Betont wird auch, dass Fortschrittskritik an sich kein neues Phänomen ist; vgl. ebd., S. 79. In der historischen Umschreibung des an Bedeutung verlierenden modernen Zeitregimes bezieht sich Staab auf den von Koselleck und C. Meier verfassten Artikel »Fortschritt« in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*: »Die Veränderung der Gesellschaft zum Besse-

hang einer auf Mensch-Natur-Verhältnisse bezogenen Kritik an modernem Fortschrittsdenken mit der Frage, ob die Zukunft als Erwartungsraum heutiger und kommender Generationen überhaupt eine Zukunft hat.⁸⁸

Um die Argumentation wieder etwas weiter zu öffnen, sei an dieser Stelle ein Hinweis Staabs auf intergenerationelle Konflikte aufgegriffen, an denen sich gut beobachten lässt, dass »eine aktuelle Erfahrung immer zugleich auf etwas verweist, das in dieser Erfahrung zwar angezeigt, aber nicht gegenwärtig ist«. ⁸⁹ Klimaschutzprotest, so eine weitere These bei Staab, zeigt eine »Verbindung von Naturzeit und Gesellschaftszeit« auf, wenn aus »biologische[m] Alter in der Imagination der Bewegung [Fridays for Future] besondere Sprecherinnen-Rechte in Bezug auf die Zukunft [ge]rechtfertigt« werden, »der die Demonstrierenden ausgesetzt sein werden, während die Älteren sie ja schlicht nicht mehr erleben« würden.⁹⁰ Gleichzeitig werde »die [...] von der Krise der planetaren Ökosysteme geprägte Naturzeit zum Problem für die persönliche Gesellschaftszeit der Protestierenden. Die Natur«, so Staab, »kommt, den Beschreibungen der Bewegung zufolge, aus dem Tritt, was nicht nur eine Semantik des Fortschritts verbietet, welche die Natur als stabiles Äußeres unterstellte, sondern auch ganz persönliche Selbsterhaltungsfragen politisiert: Dass die Zukunft den Jüngeren gehört, gilt nicht mehr selbstverständlich, wenn das Ganze auf dem Spiel steht.«⁹¹ Ähnliche Zeitdeutungskonflikte lassen sich auch auf der Ebene der Rechtsprechung beobachten: Während der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte im April 2024 einer Klage der KlimaSeniorinnen Schweiz stattgab, dass Staaten gegen Menschenrechte verstoßen, wenn sie dem Klimaschutz nicht angemessen Rechnung tragen, wurde die einer Gruppe von Jugendlichen zurückgewiesen, die gleich rund 30 Staaten, darunter Deutschland, verklagt hatten.⁹² Ob der Schutz der älteren Generation auf Kosten der jüngeren erfolgt, wurde angesichts von Lockdownmaßnahmen auch während der Coronapandemie diskutiert.

ren beschwörend, wurde Fortschritt ab dem 18. Jahrhundert zu einem »quasi religiösen Hoffnungsbegriff.« (Ebd., S. 73) Zu diskutieren wäre, ob der bei Staab beschriebene Wandel eine Verschiebung im modernen Zeitregime meint oder dieses grundsätzlich infrage stellt.

88 Vgl. ebd., S. 127 f.: »Die von Soziologien der Moderne beobachteten Generationeneliten konstituierten sich durch einschneidende [...] Erfahrungen wie Kriege oder Wirtschaftskrisen, die im Anschluss ihr Gesellschaftsbild prägten. An deren Stelle tritt bei den Schülerprotesten dagegen offenkundig die Antizipation von Problemen der Selbsterhaltung. Die ›Kinder der Apokalypse‹ zeichnen die Zukunft als Dystopie und gewinnen aus der existentiellen Bedrohung ihre Mobilisierungskraft. Ideologiekritische Stimmen, die das Primat der Selbstentfaltung bis in die Gegenwart verlängern wollen, erkennen richtig: Für die Klimabewegung stellt sich weniger die Frage nach dem *Wie* als vielmehr jene nach dem *Ob* der Zukunft.«

89 Gülker: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 201.

90 Staab: *Anpassung* (Anm. 40), S. 127.

91 Ebd.

92 Das geschah unter Verweis auf die supranationale Struktur des Gerichtshofs, die Jugendlichen müssten zuerst nationale Gerichte anrufen.

Ein »Generationenzusammenhang«, so das Ergebnis bei Staab, wird trotz einer als Zukunft fragwürdig erscheinenden Gegenwart »erwartungsbasiert gestiftet«.⁹³ Dabei spielen »Imperative der gesellschaftlichen Selbsterhaltung« eine Rolle, z. B. in Form einer »Lebensweise«, die »eine[r] Rückbesinnung auf die Endlichkeit natürlicher Ressourcen« entspricht.⁹⁴ Unterscheidungen älterer und jüngerer Generationen, so ließe der Gedanke sich fortführen, finden sich aber auf beiden Seiten und sind für das Zeit- und Geschichtsempfinden älterer und jüngerer Generationen konstitutiv. Das führt zur Frage der Relationierung generationeller Zukünfte und Vergangenheiten, die z. B. als ethische oder politische Herausforderung beobachtet wird. Dass die Seiten solcher Unterscheidungen, also was ältere und jüngere Generationen jeweils als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beobachten, gesamtgesellschaftlich betrachtet keineswegs deckungsgleich erscheinen, führt zur Frage zurück, wie zu erklären ist, dass scheinbar geteilte deskriptive Aussagen über das Ausmaß des Einwirkens der Menschheit auf den Planeten zu verschiedenen Antworten darauf führen, wie und mit welchen Maßnahmen diesem Einwirken zu begegnen sei.⁹⁵ Der Begriff des Anthropozäns bietet Maria Antonaccio zufolge für sich allein genommen keine Antwort auf die Frage, welche normativen und moralischen Schlüsse aus der Frage dieses Einwirkens zu ziehen sind.⁹⁶ Das führt sie zu der These, dass sich hinter den »Debatten um ein sogenanntes schlechtes und gutes Anthropozän die quasitheologische Frage nach den Quellen der Normativität verbirgt, an welchen sich der Mensch in der Welt orientiert«.⁹⁷ Das scheint der eingangs erwähnten These von Dipesh Chakrabarty zu entsprechen, das Anthropozän sei unlösbar mit Debatten über Moral, Schuld und Verantwortung verknüpft.

Beide ziehen jedoch unterschiedliche Schlussfolgerungen. Chakrabarty beschreibt das Anthropozän als Ausdruck einer folgenreichen »Umwandlung der erdhistorischen Zeit in welthistorische Zeit«. Diese Umwandlung habe einen »Preis«, da sie dazu tendiere, »den erdhistorischen Prozessen nicht Rechnung [zu] tragen, die den Maßstab unseres menschlichen Zeitgefühls als solches übertreffen«.⁹⁸ Das führe zur Aufgabe, »das Anthropozän« hinsichtlich der Orientierungsarbeit einer philosophischen Anthropologie jenseits der »moralische[n] Sogwirkung der Weltgeschichte« zu erfassen.⁹⁹ Antonaccio scheint an einer Unterscheidung festzuhalten, die Bestandteil genau dieser Sogwirkung ist, insofern dieser »Geschichte« damit eine Sonderstellung eingeräumt wird. Obgleich der Begriff des Anthropozäns auch dafür kritisiert werde, die Annahme einer vom Menschen »unabhängig« gedachten »Natur« hinfällig zu machen, welche der Menschheit (von einem als »transzendent« bezeichneten »Außen«

93 Staab: *Anpassung* (Anm. 40), S. 128.

94 Ebd., S. 129.

95 Vgl. Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene« (Anm. 38).

96 Vgl. ebd., S. 122 f.

97 Ebd., S. 123 f.

98 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 264.

99 Ebd., S. 283.

her) Grenzen setzt,¹⁰⁰ bleibe eine solche Unterscheidung »innerhalb der sozionatürlichen Realitäten des Anthropozäns«¹⁰¹ unerlässlich für die anstehende Aufgabe der Neubestimmung »menschlichen Handlungsvermögens«.¹⁰² Was Antonaccio und Chakrabarty teilen, ist die paradox anmutende Beobachtung, Geschichte als ganze (gegenüber der Natur oder der geologischen Zeit) und als Bereich menschlichen Handlungsvermögens unterscheiden zu müssen, um ›Geschichte im Anthropozän‹ (z. B. hinsichtlich gesellschaftlicher oder philosophisch-anthropologischer Orientierungsfragen) als solche problematisieren zu können.

V.

Transzendenz, so die Ausgangsüberlegung dieses Aufsatzes, hat mit der Empfindung zu tun, dass Zeit und Geschichte auf etwas verweisen, das in der Gegenwart angezeigt, in dieser aber nicht unmittelbar erfahrbar und verfügbar ist. Wenn in Diskursen über das Anthropozän ein Epochenwandel aufgerufen ist, steht ein Begriff von Geschichte zur Disposition, der Transzendenzbezüge einerseits ausschließt (Geschichte ist immer schon immanent vermittelt), solche Bezüge andererseits aber immer auch mit verhandelt und neu bestimmt, indem Geschichte zu ›Natur‹, ›Gott‹, ›Eschatologie‹ und ›geologischer Zeit‹ in Beziehung gesetzt wird, um Grenzen ihrer Verfügbarkeit und Machbarkeit zu thematisieren. Dass Geschichte dergestalt, in der Einheit der Differenz ihrer Unterscheidungen, über sich hinausweist, zeigen exemplarisch auch Fragen der Generationengerechtigkeit und Zeitdeutungskonflikte zwischen älteren und jüngeren Generationen sowie Unterscheidungen solcher Generationen. Dass Geschichte in vielerlei Gestalt unverfügbar erscheint, verkompliziert auch die Annahme der säkularen Beschaffenheit des modernen Zeit- und Geschichtsempfindens. Dass die Erfahrung, das Gestalten und die Reflexion von Geschichte im modernen Zeitregime nicht auf einen »Rekurs auf Gott oder auf die Natur« angewiesen sind, scheint gerade nicht zu bedeuten, dass Transzendenz als Bezugsgröße der Relationierung historischer Zeiten einfach aussortiert wird, wie es ein Säkularisierungsnarrativ nahelegt, durch das Immanenz und Transzendenz in einen scharfen Gegensatz gebracht werden. Was für den Säkularisierungsdiskurs an anderer Stelle aufgezeigt wurde,¹⁰³ lässt sich auch anhand der hier nur angedeuteten Genealogie des Konzepts vom Epochenbewusstsein nachverfolgen. Die theologische Lesbarkeit der Unterscheidung von Geschichte und Eschatologie erweist sich für eine Moderne- und Geschichtskritik auch dort als anschlussfähig, wo ein religiöser Diskurs irrelevant erscheint oder diesem mit Indifferenz begegnet wird, was zur Frage führt, wie wechselseitige Durchdringungen ›säkularer‹ und religiöser Beobachtungen zu erklären sind. Hinzu kommt ein weiterer Punkt:

100 Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene« (Anm. 38), S. 132.

101 Ebd.

102 Ebd., S. 136.

103 Vgl. Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33).

Die Immanenz der Geschichte scheint ohne eine Unterscheidung von immanenter und transzendenter Unverfügbarkeit nur schwer plausibilisierbar zu sein. Unverfügbarkeit kann, muss aber keineswegs religiös (im Sinne institutionalisierter religiöser Kommunikation) codiert sein, wie sie in theologischen Beiträgen zur Debatte um das Anthropozän Ausdruck findet. Wenn Säkularisierungsprozesse und Transzendenzbezüge des Zeit- und Geschichtsempfindens also nicht zwingend in einem Spannungsverhältnis stehen,¹⁰⁴ stellt sich die Aufgabe, das Verhältnis von Religion und Geschichte einer Neubetrachtung zu unterziehen.

104 So noch bei Thomas Luckmann: »Säkularisierung – ein moderner Mythos«, in: ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980, S. 161-172.

Personenregister

- Adelung, Johann Christoph 263
 Al Isphani, Abu Bakr Mohammad Ibn Abi Sulaiman Davud 154
 Alexijewitsch, Swetlana 187, 229, 233-238, 240 f., 247 f.
 Anders, Günther 22-24, 248, 249
 Andreas, Willy 99
 Anrich, Ernst 98
 Antonaccio, Maria 285, 296 f.
 von Aquin, Thomas 131
 Arendt, Hannah 200
 Arrhenius, Svante 208
 Asad, Talal 288 f.
 Augustinus 13-15, 23, 130
- Bachtin, Michail 151 f.
 Baker, Houston A. 118, 182
 Barnes, Albert C. 176, 182
 Baron, Hans 115
 Battenberg, Ludwig (Pseudonym Kurt Eckehard) 98
 Beck, Ulrich 229, 234, 238, 252, 255
 Belting, Hans 158
 Benjamin, Walter 8, 20, 238
 Berghaller, Hannes 289
 Betts, Paul 107
 Blanqui, Auguste 20
 Blitstein, Pablo 88
 Bloch, Ernst 34, 37
 Blumenberg, Hans 9, 11-13, 19, 33-36, 41 f., 44 f., 94, 125, 228 f., 249
 Boas, Franz 180
 Boltanski, Luc 49
 Boni, Albert und Charles 166
 Bossuet, Jacques Bénigne 264, 266, 267, 269
 Boucheron, Patrick 88
 Braginski, Iosif 146 f., 148
 Braithwaite, William Stanley 164
 Braudel, Fernand 259, 278
 Broun, Richard 61
 Bruno, Giordano 42
 Bultmann, Rudolf 291
 Burckhardt, Jacob 115, 124, 127, 142, 156, 162, 167-169, 171, 173, 181
 Burke, Peter 88, 168
 Burnet, Thomas 266 f.
- Cardano, Gerolamo 117, 123-128, 131 f., 134 f., 137 f.
 Carlyle, Thomas 14, 78
 Carter, Howard 176
 Cassirer, Ernst 115
 Chagani Schirwani 142, 158
 Chakrabarty, Dipesh 22, 87, 95, 260, 282, 286, 289-292, 296 f.
 Chykulay, Boris 244, 246
 Cicero 14
 Conrad, Sebastian 88, 140, 148
 Conze, Eckart 107
 Crutzen, Paul J. 259
 Cullen, Countee 171
 Cusanus, Nikolaus 42
 Cuvier, Georges 272-275
- Dante Alighieri 147, 149, 157
 Darwin, Charles 219, 274
 Davis, Kathleen 19-21
 Derrida, Jacques 233
 Desmarest, Nicolas 270
 Dickens, Charles 62
 Diehl, Charles 139
 Douglas, Aaron 171, 178, 179
 Droysen, Johann Gustav 13 f., 95
 Du Bois, W. E. B. 164, 166, 168, 171 f.
 Dungpo, Su 144
- Edwards, Brent Hayes 166 f., 172
 Elias, Norbert 94
 Engels, Friedrich 191 f.
 Eppelsheimer, Hanns W. 115
 Erhard, Ludwig 202
- Fauset, Arthur Huff 174
 Fauset, Jessie 165
 Figuiers, Louis 275 f.
 Firdausi 150 f., 153
 Flasch, Kurt 87
 Foote, Eunice Newton 208
 Ford, Henry 200
 Foucault, Michel 41, 122, 190, 233
 Fraas, Oscar 276
 Frey, Christiane 290
 Fukushima, Kunihiro 211
 Fukuyama, Francis 104

- Garcés, Marina 187, 229, 233 f., 240-242, 247 f., 255
 Gates, Henry Louis 175
 Giandschawi 158
 Gilroy, Paul 178
 Goethe, Johann Wolfgang 10-12, 34, 62
 Goody, Jack 87, 161 f.
 Gottl-Ottlilienfeld, Friedrich von 200
 Grafton, Anthony 124
 Gramsci, Antonio 200
 Granville, Edward 139
 Gruzinski, Serge 88
 Gülker, Silke 283 f., 286
 Gumbrecht, Hans Ulrich 13, 23, 52, 103, 239
 Gurgani, Fakhruddin As'ad 151, 153
- Habermas, Jürgen 238, 294
 Haraway, Donna 259
 Hartog, François 23, 52, 87, 103
 Hazm, Ibu 154
 Hebekus, Uwe 290
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 33, 36 f., 45, 81, 245
 Hegel, Karl 30, 36-38, 41
 Heidegger, Martin 236
 Heine, Heinrich 10
 Herbert, Ulrich 32, 107
 Herder, Johann Gottfried 36, 174
 Hesiod 16
 Hillary, William 56 f., 59-63
 Hobbes, Thomas 15
 Hobsbawm, Eric 32, 105 f.
 Hoffmann, Stefan-Ludwig 45
 Höhler, Sabine 260
 Homer 153
 Horn, Eva 253, 289
 Hu, Shi 65, 85, 88
 Hua, Guofeng 83
 Hughes, Langston 163, 178
 Huizinga, Johan 115
 Husserl, Edmund 7
- Italos, Johannes 142
- Jaraus, Konrad 32, 107
 Jaspers, Karl 229, 285, 289-293
 Jauß, Hans Robert 34
 Jenco, Leigh 88
 Johnson, Charles S. 163, 166
 Johnson, Fenton 164
- Johnson, James Weldon 171
 Julien, Isaac 182
 Jung, Edgar J. 98
 Jünger, Ernst 227-229, 255
- Kablitz, Andreas 125, 127
 Kant, Immanuel 15, 35, 42, 45, 48, 194, 196
 Kasparow, Garri 210
 Kaufmann, Franz-Xaver 128
 Kershaw, Ian 32, 106
 Keynes, John Maynard 190
 Kittsteiner, Heinz Dieter 10, 35, 120, 284
 Kluge, Alexander 187, 229, 233 f., 238-240, 247 f., 255
 Koebner, Richard 30-32, 36-38, 40, 95, 102 f.
 Kondakov, Nikodim 158
 Konrad, Nikolai 144-147, 157, 161, 166
 Koselleck, Arno 37
 Koselleck, Reinhart 10, 13 f., 23 f., 30, 34-38, 40, 44, 45, 52, 62, 103, 118, 185, 190, 194, 232, 261, 276-278, 282-284, 285, 288, 294
 Kristeller, Paul Oskar 115
 Kuhn, Thomas 8
 Kurzweil, Ray 186, 215-217, 220, 224
 Kuwasseg, Josef 275
- Lacan, Jacques 236, 255
 Ladner, Gerhard B. 115
 Lampert von Hersfeld 30, 38-41
 Lange, Friedrich Albert 96
 Leclerc de Buffon, Georges-Louis 264, 267
 Lenin, Vladimir I. 190
 Lévi-Strauss, Claude 275
 Liang, Qichao 74, 78, 81 f.
 Lichtenberg, Georg Christoph 264
 Lipset, Seymour Martin 202
 Locke, Alain Leroy 117, 161, 163-169, 171-177, 178, 179-182
 Lord Smail, Daniel 259
 Lovelock, James 185 f., 217-220, 224
 Löwith, Karl 18, 103, 290, 292-294
 Luc, Jean-André de 271
 Ludwig XVI. 12
 Luhmann, Niklas 9, 219
 Lukács, Georg 152
 Luther, Martin 122, 131, 263
 Lutz, Burkart 199
 Luxemburg, Rosa 190
 Lyell, Charles 273-276

- Maier, Charles S. 106
 Maissen, Thomas 65, 70, 71, 140 f., 148, 162
 Malthus, Thomas Robert 196
 Mannheim, Karl 16, 116, 199
 Mao, Zedong 31, 69-71, 82-85
 Margulis, Lynn 218
 Marr, Juri 158
 Marr, Niko 146, 150, 158
 Martyn, David 290
 Marx, Karl 192, 197
 Mason, Jr., Theodore O. 166, 167
 Mazower, Mark 32
 McPhee, John 259, 264
 Menzel, Ulrich 100
 Mez, Adam 139, 141
 Michelet, Jules 115, 124, 142, 162
 Mindadze, Alexander 249
 Minsky, Marvin 211, 224
 Mo, Yan 69
 Montaigne, Michel de 115 f., 147
 Mowat, Farley 59
 Mose Choneli 150
 Musäus, Simon 132-134
- Napoleon I. Bonaparte 60
 Nawā'i, Mir 'Ali Schir 147
 Nezami von Gandscha 142, 151, 153, 158
 Nietzsche, Friedrich 7, 96 f.
 Nipperdey, Thomas 109
 Nutsubidse, Schalwa 117, 141-143, 146 f., 149, 155, 158
- Ockham, Wilhelm von 131
 Opitz, Martin 38 f.
 Ovid 16
- Panofsky, Erwin 115, 139 f., 142, 148
 Pater, Walter 162 f., 173
 Pesch, Tilman 96
 Petrizi, Ioane 142
 Peukert, Detlev 109
 Pico, Giovanni 127
 Pirennes, Henri 30
 Platzgumer, Hans 230, 242, 244, 246 f., 253
 Polanyi, Karl 199
 Psellos, Michael 142
 Pseudo-Dionysius Areopagita 141 f.
 Putin, Wladimir 110
- Ranke, Leopold von 13 f., 34, 129
- Reiss, Winold 170, 171
 Riebeling, Zachary 294
 Riegl, Alois 116
 Riou, Edouard 275
 Rodgers, Joseph 53-55
 Rothfels, Hans 105
 Rudaki 150
 Rustaweli, Schota 141 f., 143, 146, 149, 151-158
- Santner, Eric 22
 Sarasin, Philipp 107
 Saussure, Horace Bénédict de 264 f., 270
 Sautoy, Marcus du 224 f.
 Scaliger, Joseph Justus 264
 Schawteli, Ionae 149
 Schirmunski, Michael 143, 146 f.
 Scholz, Olaf 100
 Schumpeter, Joseph A. 190, 200, 202
 Sedol, Lee 209 f., 212 f.
 Simmel, Georg 101, 180
 Simon, Zoltán B. 24, 65, 67
 Skinner, Quentin 190, 197
 Smith, Adam 50 f., 198
 Sombart, Werner 101
 Spengler, Oswald 97 f.
 Spies, Johann 135
 Staab, Philipp 294-296
 Stendhal (= Marie-Henri Beyle) 115
 Stewart, Jeffrey 163, 171, 176, 177, 178
 Stiegler, Bernard 65-67
 Stollberg-Rilinger, Barbara 120
- Tobin, Daniel 71, 84, 85
 Toomer, Jean 171
 Toulmin, Stephen 116
 Toynbee, Arnold J. 88, 161 f.
 Troeltsch, Ernst 101 f.
 Tschachruchadse 149
 Tschalkin, Konstantin 158
 Tschaloian, Wasgen 143 f., 147, 158
 Turner, William 58
 Tyndall, John 208
- Unger, Franz Xaver 275
 Ussher, James 264
- Vietor, Johannes 227
 Vinen, Richard 32, 107
 Virilio, Paul 103, 232, 234 f., 240

Warburg, Aby 116f.
Weber, Max 110, 201
Weidner, Daniel 290
Wildt, Michael 107
Wilhelm I. 49
Williams, Bernard 55
Wilson, Woodrow 201
Wittgenstein, Ludwig 50
Woolley, Lisa 117, 161f.

Xi, Jinping 31, 68-71, 76, 83-85
Xiu, Ouyang 144
Yeats, William Butler 163

Yu, Han 144f.
Yuan, Shikai 75, 79-81

Žižek, Slavoj 232, 233, 236, 245, 254
Zonguan, Liu 144

Sachregister

- abolitionistische Bewegung 50, 61
- Abstraktion 211, 217, 225
- Adaption 140, 233, 252, 261, 293
- Ägypten 164, 176-178
- Algorithmus 186, 210, 213 f., 221
- AlphaGo 209, 212 f., 218, 223 f.
- AlphaZero 209, 213, 216
- Aneignung, Wiederaneignung 18, 89, 140, 167, 173-175, 179-182
- Annolied 30, 38-41
- Anthologie 163, 166-168, 171 f., 174-176, 178 f.
- Anthropologie, negative 116, 121-125, 130 f., 135, 138
- Anthropozän 22, 24, 109, 185, 203, 206 f., 217 f., 220, 239 f., 253, 259-262, 268, 279-283, 285-289, 293, 296-298
- Antike 7, 16, 21, 37, 60, 103, 142, 145 f., 148-150, 156 f., 168, 174, 176
 - Schwarze Antike 177
- Antiquarismus 21, 23
- artes* 122, 125, 128, 135, 137
- Ästhetik, Ästhetisierung 10, 34, 42, 59, 122
- Autonomie 145, 181, 194 f., 204

- Begriffsgeschichte 7, 36
- Beschleunigung 21, 101, 201, 202 f.
- Bruch, Disruption, Ruptur 7, 20, 29 f., 46 f., 67, 70, 72, 78, 81, 83, 89, 111, 121, 142, 145, 175, 187, 197, 217, 227, 229-233, 235 f., 238, 241 f., 243, 244 f., 249, 254, 255, 261, 272-274, 275, 276
 - Brucherfahrung 65, 69, 71, 90
 - Disruptivität, disruptiv 217, 230, 233-238, 240, 244-246, 248, 252-255
 - humanitärer Bruch 49, 51-54, 57-59, 62 f.
 - Strukturbruch 100, 102
- China 8, 31, 65, 67-75, 77, 79-86, 90, 140, 144-146, 152, 157
- Chronologie 20 f., 24, 44, 52, 87 f., 249, 263 f., 266, 269, 279
- Covid-19 29, 67, 110

- Deep Blue 210, 213
- deep history* 259
- Deep Learning 186, 211, 223, 225

- Dezentrierung 88, 265, 281
- Dichtung 139, 146 f., 150, 152-154, 222
- Diskursivierung 230, 233
- Dokument, das Dokumentarische 70, 192, 253
- Dominanz 10, 16-18, 44, 47, 70, 97, 150, 155, 157, 165, 218
- Dynastie, dynastisch 31, 43, 66, 69, 71-74, 78 f., 81-83, 139, 144

- Ende 8 f., 17, 19, 21, 25, 31, 61, 65-74, 76, 78-87, 89, 97, 104-111, 122, 136, 145, 151, 156, 186 f., 189 f., 195, 199, 202, 204-206, 240, 251, 253, 261, 274, 279
 - Ende der Geschichte 104, 106
 - Ende der Moderne 96, 105, 108, 189, 204, 240
- Entwicklung 10, 17 f., 23, 25, 45, 55, 81 f., 89, 101, 106 f., 117, 119-121, 125, 129, 135, 138, 142-146, 148 f., 157 f., 168-170, 185, 189 f., 195, 196, 200-203, 214, 215-218, 220, 224 f., 229, 240 f., 265, 267, 272, 275
- Epoche 7-12, 14-17, 19-22, 24 f. 29 f., 33-35, 37, 41-45, 55, 58 f., 62 f., 69 f., 87 f., 93 f., 96-98, 105 f., 109-111, 119-121, 126, 135, 138, 145, 172, 185-187, 189-191, 193-195, 198 f., 202, 204, 206-210, 215-217- 233, 235, 240, 242, 255, 159-261, 263, 265, 267-269, 272, 275, 279-281, 285 f., 288 f., 291
 - Epochale, das 8, 12, 34-36, 55, 65 f., 68-71, 78, 82 f., 87, 89 f.
 - Epochenbewusstsein 19, 29, 63, 229, 253, 279, 281, 285-287, 289-292, 294, 297
 - Epochenbildung 9, 14 f., 17, 19, 31, 43, 45, 51-53, 63, 67, 70, 87, 161, 165 f., 235, 261, 280
 - Epochenbruch, Epochenumbbruch 11, 15, 34, 49, 59, 189, 191 f., 197-199, 203, 219 f., 273
 - Epochengrenze 261, 266, 275 f., 278
 - Epochenmodell 220, 276, 278
 - Epochenwandel 10, 20, 29, 68, 87, 90, 115, 186, 191-194, 197, 204, 293, 297
 - Epochenwende 10 f., 25, 29 f., 65, 68, 83, 87, 90

Erdgeschichte, Erdzeitalter 185, 203, 217,
 220, 259-261, 268, 270, 271, 273-276, 279,
 282
 Erdgas, Erdöl 110, 186, 199, 201, 203 f., 240
 Ereignis 34, 37, 65-67, 76, 78, 81, 87, 144,
 146, 152, 157, 187, 190, 192, 197, 199, 209,
 217, 219, 229 f., 232-235, 237, 247, 249, 251,
 255, 261, 263-268, 270, 271 f., 276, 292
 Erfahrung, Erfahrungsraum 11 f., 15 f., 23,
 34 f., 67, 70 f., 75, 83, 86 f., 89 f., 94, 96,
 103, 105-107, 178, 189, 191 f., 194-196, 199 f.,
 229, 232, 235, 237, 239 f., 265, 278-283, 285,
 295, 297
 Erwartung, Erwartungshorizont 23, 31, 45,
 67, 70, 111, 182, 194-196, 198, 207, 224 f.,
 227, 232, 280-282
 Erster Weltkrieg 97, 101 f., 105 f., 165, 190,
 191, 199 f., 228
 Eschatologie, Heilsgeschichte 41, 262, 279,
 291 f., 297
 Ethik 50, 110, 154-156, 170, 281, 286 f., 290
 Europa 7, 31 f., 57, 61, 97, 100, 106-111, 116,
 129, 144 f., 156, 168 f., 190, 192, 199 f., 234,
 270
 Eurozentrismus 141
 Evidenz 16, 33, 41 f., 86, 191, 193, 235, 242
 Evolution 81, 190, 215, 218-220, 224
 – Koevolution 216, 218
 Feudalismus 142, 145
 Formalisierung 120, 138
 Fotografie 176, 244, 246
 Freiheit 72, 145, 194-196, 198, 200, 204
 Frühe Neuzeit 19, 116, 119-121, 123, 129, 131,
 135, 138, 189, 195
 funktionale Differenzierung 190, 195
 Gaia 218
 Gattung 38, 152, 154, 235, 272
 Gegenwart 10 f., 19, 23-25, 49, 51 f., 57, 65, 70,
 72, 81-83, 86, 95 f., 102-105, 107, 109, 115 f.,
 126, 164, 186, 189, 194, 198 f., 206-208,
 218-221, 228, 231, 234, 239-241, 247, 248,
 252-254, 262, 273, 280 f., 285 f., 294, 295,
 296 f.
 – Gegenwartsdiagnose 279
 Gemeinwesen 37
 Generation 16, 99, 106, 163, 167, 169, 171-173,
 222, 239, 278, 281, 283 f., 291, 294-297
 – zukünftige Generationen 281, 286, 294

Geologie 259, 266, 274-276, 279-281
 Georgien 117, 142 f., 149-151, 153-159
 Geschichte, 7, 9 f., 13 f., 16-18, 20, 22 f., 25,
 29, 31, 33-36, 43, 46, 55, 57-59, 61, 66,
 70-72, 82, 84 f., 87-89, 94-96, 98, 101-108,
 111, 117, 126, 129, 138-141, 145, 149, 151-154,
 156 f., 159, 168, 170, 185, 193 f., 205, 207,
 220, 236, 238, 240 f., 254, 260-262,
 264-270, 271, 275, 280-289, 291-294,
 296-298
 – Geschichtsbegriff 19, 262, 280
 Geschichtsphilosophie 8, 64, 279, 292
 – Geschichtsphilosophie, marxistische
 143, 145, 147 f.
 Geschichtsschreibung, Historiographie,
 Geschichtswissenschaft 7, 10, 14, 17, 20,
 24, 29, 31 f., 43 f., 52, 63, 65, 67, 69, 72, 74,
 81 f., 84, 94 f., 98, 102-105, 108, 111, 142, 153,
 159, 189, 205, 219, 225, 261, 267
 global, das Globale 19, 66-68, 77, 84, 86-89,
 101, 109-111, 140, 148, 157, 162, 190, 193, 201,
 205 f., 234, 241, 249, 253, 274, 276, 288-291
 – Globalgeschichte 193
 Heroisierung 250
 Herrschaft 16, 19 f., 30 f., 43-45, 64, 68, 72,
 94, 200
 Historismus 21 f., 101
History-in-common 71, 89, 140 f., 157
 Humanismus 145, 148, 167 f., 173, 178
 Humanitarismus 30, 50-52, 63
 Illustration, Graphik 74, 167, 275 f.
 Imaginäres 230 f., 246-248
 Information 183, 186, 192, 210, 214-218, 221,
 224, 267
 Institution 33, 37, 41, 46, 120, 170, 193, 206,
 232, 239
 Irrealisierung 245
 Jahrhundertwende 99, 101, 175
 Kaiserreich 74, 81, 150
 Kapitalismus 101, 110, 145, 148, 190, 196, 199,
 201-203, 206, 284
 Karikatur 31, 71-82, 85 f.
 Katastrophe, Desaster 9, 53, 78, 97, 104, 228,
 231, 234, 236, 238, 240, 241, 244, 246, 251,
 268, 271-274
 Kaukasus 142 f., 147, 150, 156, 158

Klimawandel 109, 185, 192, 203, 206, 240 f.,
 250, 282 f.
 Kohärenz 9, 189, 193, 215, 227, 237
 Kohle, Kohleextraktion 186, 197, 201, 204
 Kölner Aufstand 30, 37 f., 41
 Kolonialismus 164, 180
 Komet 227
 Konkretion 35 f.
 Kreativität 162, 224 f.
 Krise 31, 62, 77, 98, 104-106, 151, 186, 205,
 234, 252, 283, 290, 295
 Kritik 19 f., 22, 34, 42, 45, 48, 62, 95 f., 104,
 125, 141, 147, 164 f., 193, 240, 261, 288,
 293-295
 Kulturkritik 246, 291
 Kunst, digitale 221
 Künstliche Intelligenz 185, 209-214, 216 f.,
 222-224

 Latenz 33-35, 218, 230, 241, 249, 252
 Lebenskunst 122, 128, 132
 Legitimierung, Legitimität 9, 13, 20, 42, 44 f.,
 125
 Leiden, Mitleid(en) 14, 22, 30, 49-52
 Liberalismus 197
longue durée 259, 275, 278

 Macht 13, 18 f., 30, 37, 41, 71, 89, 102-104, 135,
 168, 199, 250, 260
 Melancholie 133 f., 246
 Mensch 10, 14 f., 50, 75 f., 78, 83, 103, 109,
 117, 121, 123-125, 127-130, 133-138, 142,
 145, 153, 165, 167-170, 172 f., 185, 192,
 195 f., 207, 211, 216 f., 222 f., 228, 230,
 235-238, 240-247, 252, 254, 260 f., 264 f.,
 268, 270, 279, 280, 282, 283, 284, 285,
 292, 294-296
 Metaphorologie 35
 Mikrogeschichte 23
 Mittelalter 7, 19, 37, 116-119, 122 f., 129 f., 138,
 144 f., 155, 157, 162, 168 f., 259
 – östliches Mittelalter 144
 Modell, Modellhaftigkeit 21, 24, 45, 51, 67 f.,
 72, 81, 84, 122, 140, 142, 145, 147 f., 159, 186 f.,
 201, 206, 213, 215 f., 218, 224, 260, 261, 278
 Moderne, Modernisierung 8, 10, 19-22, 25,
 29, 31 f., 34 f., 45, 55, 63, 86, 96, 104-111,
 115-118, 128 f., 138, 156 f., 162, 172, 181, 185 f.,
 189 f., 192-195, 197-208, 234, 239 f., 253, 265,
 287-289, 293, 295

Moral, Moralität, Moraltheorie, Moral-
 geschichte 15, 48, 50-52, 54 f., 59 f., 62, 125,
 286, 296
 Muster, Mustererkennung 11, 16-18, 20, 29,
 45, 47, 50, 52, 55, 59, 62, 71, 109, 210-213,
 215, 220, 222-224, 266

 Narrativ 74, 89 f., 140, 165, 177, 235 f., 248,
 250, 267, 273, 285, 289 f.
 Naturforschung, Naturgeschichte 135,
 265-268, 274
 Netz, neuronales 186, 210-212, 221-224
 Neuzeit 7, 9, 13, 19, 41, 45, 119, 121 f., 124-127,
 131, 145, 155, 157, 189, 247, 259, 291
 New Negro 117, 163, 165-167, 171 f., 175, 176,
 181
 Norm, Normativität 9, 48, 190, 296
 Novozän 185 f., 209, 217-219

 Objektivität 13
 Offenbarungsreligion 120, 135
 Opazität 217, 237
 Oral History 237
 Ordnung 7 f., 14, 16, 20, 40, 44, 63, 66, 74,
 78, 97 f., 111, 128 f., 132, 135, 138, 151, 195,
 199 f., 229-231, 235, 269, 271
 Osten 82, 142, 144-148, 150, 153, 156-158, 234

 Panafrikanismus 178
 Paradigma, Paradigmenwechsel 8, 15, 30, 52,
 58, 62, 109, 186, 216, 234, 248, 268, 271,
 273 f.
 Pathos 49, 51, 102, 291 f.
 Periodisierung 7, 9 f., 16 f., 19 f., 23 f., 29, 55,
 59, 94, 106, 131, 140, 205, 268
 Persien 139, 147, 159
 Personalisierung 30, 59
 Plural, Pluralisierung 115, 117 f., 120
 Politik 9, 13, 18 f., 73, 94, 108-111, 156, 202,
 250, 281, 290
 Populärkultur 248
 Porträt 167, 171, 221-223, 242, 247, 251, 252
 Posthistoire 24, 29
 Pränanz 33
 Präsentismus 23, 52, 207, 279
 Prozess, prozessuales Geschichtsverständnis
 9, 40, 50, 60, 76, 78, 81, 90, 121, 128 f., 140,
 154, 156 f., 166, 185, 187, 202, 207, 210,
 214-218, 220 f., 225, 240, 254, 270 f.,
 273-275, 284, 286, 296

Quelle 30, 34, 36-38, 61, 74, 89, 129, 191, 296

Radioaktivität 203, 234

Region, regional 88 f., 122, 126, 140, 143, 145, 157 f., 161, 190, 201, 206, 238, 246

Relation, relational 9, 50, 227, 232

Religion (Islam, (Ost-)Christentum) 31, 145, 154, 284 f., 287-290, 298

Renaissance 17, 42, 85, 88, 113, 115-120, 125, 131, 139-148, 155-158, 161-165, 167-169, 171-176, 180-182, 260, 274

- Harlem Renaissance 117, 161-166, 171 f., 174, 175, 177, 181 f.
- Renaissance, chinesische 65, 85, 174
- Renaissance, östliche 117, 139, 141-144, 146-149
- Weltrenaissance 117, 143, 145, 147

Republikanismus 186, 196-198, 205 f.

Resilienz 134 f., 230, 242, 294

Ressourcenextraktion, Extraktion 8, 194, 197

Revolution 8, 19, 30 f., 36, 41, 68, 72, 77, 79, 82, 98, 106, 155 f., 189, 191, 198, 200, 204 f., 207, 240, 261, 264, 266, 268, 270, 273, 275, 279

- Französische Revolution 94, 102

Rezeption 42, 52, 142 f., 274, 276

Rhetorik 13, 21, 33, 41, 60, 70, 72, 81, 86, 149, 167 f. 170 f., 290

Roman 35, 69, 174, 230, 242, 243, 244, 246 f., 267

Römisches Reich 18

Rückkopplung 220

Säkularisierung, das Säkuläre, Säkularismus 129, 162, 285, 287-293

Sattelzeit 10, 103, 120 f., 131

Scholastik 121, 128, 131

Schöpfung, Schöpfungsgeschichte 17, 264, 265-268, 272

Schwelle 19, 22 f., 117, 119, 121, 124-127, 131, 155, 247, 254, 270

Seenotrettung 45-48, 54, 57-61, 63

Selbstsorge 117, 121 f., 124, 128, 130-133, 137 f.

Selbstverständnis 22, 58, 122, 186, 191 f., 194 f., 197 f., 204-208

Serie 60, 73, 80, 157, 210, 248-252, 274-276

Sicherheit, Unsicherheit 47, 77, 107, 116, 119, 121-124, 126, 128-130, 132-136, 138, 218, 237, 280

Singularität, Einzigartigkeit, Besonderheit 89, 161 f., 174, 186, 191, 217 f., 220, 233, 239, 271

Sklaverei, Versklavung 19, 50 f., 61, 117, 165, 175, 178

Souverän, Souveränität 8, 15 f., 30 f., 49, 51 f., 55, 60 f., 63, 86, 229

Sozialismus 86, 199 f.

Stabilisierung 225

Stadtgeschichte 36, 39, 41

Stil, Epochenstil 10, 81, 153, 222 f.

Struktur 12, 16, 19 f., 32, 55, 66, 74, 80, 90, 111, 167, 211, 215, 219, 221 f., 232, 265, 270, 275, 278, 295

Subjekt, Subjektivierung, Subjektivität, Subjektwerdung 12 f., 15, 22, 42, 50, 54 f., 60, 122, 124 f., 170 f., 173, 185, 236, 242

Symbol 33, 40

Synchronisierung 50 f.

Synthesisierung 210

System 18, 21, 25, 47, 51, 74, 84, 86, 187, 215, 218, 220, 222, 230, 232, 250, 294

Technik 19, 21, 74, 76, 97, 126, 216, 228, 236, 248, 255, 261

Teleologie 8, 58, 138

Temporalität 17, 21, 51, 63, 94, 101, 103, 232

Theologie 18, 99, 131 f., 137, 142, 153

Tiefenzeit, geologische Tiefenzeit, *deep time* 239, 259 f., 263-266, 279

tipping point 253, 260

translatio imperii 30, 41

Transzendenz 261 f., 282, 284-287, 289, 291 f., 297

Tschernobyl 187, 227-230, 232-243, 245, 247 f., 251, 253-255

Tugend, Tugendethik 14, 55, 59 f., 62 f., 155

turning point 260

Übergang 7, 34, 39 f., 67, 76-78, 155, 197 f., 214-216, 222, 266, 271-273, 275 f.

Übersetzbarkeit 261, 279

- Übertragbarkeit, Übertragung 87, 117, 140 f., 169, 231, 265, 268

Umbruch 12, 78, 86, 97, 99, 100, 170, 189-191, 194 f., 201, 204, 206, 225

Unfall 229-232, 234 f., 245, 248 f.

Universalgeschichte 264, 265-268

Universität 102, 124, 141, 170, 221, 263

Urszene 15, 33, 37

- Verfügbarkeit, Unverfügbarkeit 128, 187, 193, 196, 201, 228, 233, 247, 253-255, 261, 279 f., 283-286, 297 f.
- Vergleich, Vergleichbarkeit 41 f., 59, 88 f., 144, 146 f., 152, 155, 166, 174, 177, 225, 233, 278, 281, 294
- Verschörung 31, 60, 62 f.
- Vigilanz, Vigilanzregime 133-135
- Vorhersagen 31, 66
- Weltenwende 97, 99
- Weltgeschichte 11, 39, 81, 88, 90, 103, 157, 205, 261, 279, 282, 292 f., 296
- Wiederholbarkeit 233
- Wiederkehr 17, 67, 71, 100, 104, 106, 111, 165, 227, 238, 288
- Willkür 12
- Wirtschaftswunder 202
- Zäsur 7 f., 9, 11, 17, 29, 31, 41, 44, 93, 100, 103, 105, 107 f., 153, 155, 219 f., 223-225, 233, 234, 235, 273 f.,
– Epochenzäsur 8, 19, 25, 52, 57, 63, 219
- Zeit 9-22, 24 f., 30 f., 33, 35, 37, 41, 43-45, 49, 51, 56, 58-66, 71, 73, 76, 81 f., 87, 89, 94, 98, 101 f., 104, 107 f., 116 f., 121 f., 124, 126-128, 131, 133, 136, 144 f., 150, 155 f., 163-165, 166, 167, 169 f., 175 f., 185, 191, 192 f., 203, 207, 211 f., 215 f., 219, 221, 224, 228, 235 f., 238, 239, 240 f., 246, 253, 259-261, 265, 267-269, 270, 272, 277, 279-283, 287, 291 f., 296 f.
– Zeit, physikalische 14
– Verzeitlichung 64, 94, 103, 267
- Zeitalter, neues 31, 67-69, 71, 76 f., 79, 83, 85 f., 110, 217, 224, 235, 260, 282
- Zeitenwende, Zeitwende 12, 25, 31 f., 83, 87, 93, 95-111, 116, 119, 121 f., 125, 130, 136
- Zeitmodell 220, 278
- Zeitschichten 44, 261, 277 f.
- Zentralasien 142, 145-147, 149 f., 154, 157 f.
- Zeugenschaft, Zeitzeugen 34, 50, 66, 74, 80, 253
- Zukunft 18, 25, 65 f., 68, 70, 78, 81, 83, 85, 86, 95 f., 100, 102-104, 106, 111, 165, 172, 185, 187, 196, 206, 219, 231 f., 234, 235-242, 247-249, 252-255, 260, 266 f., 280-282, 286, 290, 294-296
– Zukunft, geschlossene 185
– Zukunft, offene 18, 185, 187, 194
- zyklisch 17, 31, 43, 71 f., 74, 81, 83 f., 86, 90, 103, 185, 227