

Die Vergangenheit und die Verfahren ihrer Aneignung:

Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichte im Vergleich –
mit einem Ausblick auf das Transformationskonzept.

Die (Konzeption der) Renaissance als Paradigma

Andreas Kablitz

Man wird zu den markanten Merkmalen der akademischen Beschäftigung mit der Geschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewiss ein verstärktes Nachdenken über die Bedingungen unseres Zugangs zur Vergangenheit zählen können. Es haben sich im Rahmen dieser Überlegungen verschiedene Begriffe herauskristallisiert, die jeweils bestimmte Formen eines solchen Zugangs namhaft machen. Ihre systematische Zuordnung zueinander scheint allerdings noch in vieler Hinsicht auszustehen. Nicht zuletzt deshalb möchte ich zunächst zwei der prominentesten Begriffe, mit denen sich solche Formen der Aneignung von Vergangenheit verbinden, “Rezeption” und “Erinnerung”, zum Ausgangspunkt nehmen, um anhand der zwischen ihnen zu bemerkenden Differenzen (aber ebenso anhand einiger fundamentaler Gemeinsamkeiten) eine Reihe von grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses zwischen der Geschichte selbst – d. h. der Vergangenheit als solcher – und den Modalitäten ihrer Rekonstruktion – in einer jeweiligen Gegenwart – aufzuwerfen.¹

¹ In einem Exkurs am Ende dieses Artikels werde ich auch das im Berliner Sonderforschungsbereich *Transformationen der Antike* entwickelte Konzept der Transformation als Kategorie historischer Rekonstruktionen diskutieren. Es versteht sich als ein integratives Modell, unter dessen Dach sich seinem Anspruch nach verschiedene andere Ansätze versammeln lassen; cf. Johannes Helmrath, “‘Transformations of Antiquity’. A Berlin Concept”, *Aegyptiaca* 4 (2019): 139–51, <https://doi.org/10.11588/aegyp.2019.4.66098>. In seinem Fall scheinen sich mir vielleicht nicht zuletzt aus diesem Grund einige methodologische Probleme zu stellen, die weniger die spezifische Qualität des Zugangs zur Vergangenheit betreffen, sondern allgemein erkenntnistheoretischer Natur sind. Darum seien die sich in diesem Zusammenhang stellenden Fragen erst am Ende der im folgenden entwickelten Überlegungen aufgeworfen. Zu Unterschieden zwischen Nachleben, Rezeption und Gedächtnisgeschichte cf. Florian Ebeling, “Hans Georg Gadamer’s ‘history of effect’

Es soll in einem zweiten Schritt sodann die Aktualität des Interesses für die Formen der Aneignung von Vergangenheit und ihre Vorordnung vor die Ordnungen dieser Vergangenheit selbst auf einige Prämissen des modernen Konzepts der Geschichte zurückgeführt werden, um in einem dritten und letzten Schritt zu versuchen, die zuvor gewonnenen Einsichten für einen konkreten historischen Fall fruchtbar zu machen. Mein Anliegen ist die Revision eines etablierten Epochenbegriffs, nämlich desjenigen der Renaissance. Mit diesem letzten Teil kehre ich zugleich zum Anfang des Artikels zurück; denn dabei wird auch die Frage nach der Tauglichkeit der Konzepte von Erinnerung und Rezeption für die Charakteristik jener kulturellen Bewegung, die wir seit inzwischen bald 200 Jahren als “Renaissance” zu bezeichnen pflegen, zur Debatte stehen.

1. Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichte

Als einen ersten Unterschied zwischen den Begriffen “Rezeption” und “Erinnerung” – um mit ihnen zu beginnen – wird man benennen können, dass sie sich – vom Wortsinn her betrachtet – auf einen jeweils verschiedenen Objektbereich beziehen. Kann man von einer Rezeption vor allem im Hinblick auf eine Aneignung von Objekten sprechen, die je schon auf Kommunikationsprozesse angelegt sind – die mithin wesentlich medialer Natur sind, so scheint sich mir die Erinnerung stattdessen vorzüglich auf Objekte der Vergangenheit zu beziehen, für die dies nicht gilt. Zur Erinnerung ist insoweit anzumerken, dass sie in besonderem Maße der Ereignisgeschichte zugeordnet ist. Um Jan Assmann zu zitieren, der, nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Maurice Halbwachs Begriff eines “kollektiven Gedächtnisses”, wesentlich das Konzept einer Erinnerungsgeschichte entwickelt hat,² ist ihr von Haus aus ein Vergangenheitsbezug zu eigen. Mit dem von uns geltend gemachten Unterschied zwischen Rezeption und Erinnerung hängt diese zeitliche Dimension unmittelbar zusammen. Bei Objekten, die auf Kommunikation angelegt sind, ist aufgrund der materiellen Träger, die für einen solchen Kommunikationsvorgang unverzichtbar sind,

and its application to the pre-Egyptological concept of ancient Egypt“ in: *Aegyptiaca* 4 (2019): 55-73, <https://doi.org/10.11588/aegyp.2019.4.66093>.

² Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 1992), 31.

unweigerlich eine andere Form der Präsenz gegeben als bei Ereignissen der Vergangenheit, wodurch sich die Unterschiede im Alter für diese medialen Objekte ein Stück weit nivellieren.

Ist die Erinnerung, anders als eine Rezeption, nicht, jedenfalls nicht notwendigerweise, auf ein kommunikatives Objekt gerichtet, dann bedeutet dies allerdings keineswegs, dass sie ihr Objekt nicht ihrerseits zum Gegenstand einer Kommunikation machen kann. Es gilt wohl vor allem für eine kollektive Erinnerung, dass Kommunikation das unabdingbare *Medium* dieser Erinnerung darstellt. Lediglich unter besonderen Bedingungen kann sie sich ja in diesem Fall auf geteilte Wahrnehmungen stützen. Erinnerung ist insoweit auf Kommunikation angewiesen, nur ist ihr Objekt nicht seinerseits medialer Natur. Es gehört zu den Prozessen – wiederum vorzugsweise kollektiver Erinnerungen – ebenso, dass sie sich durch Kommunikation ihre Selbstbegründung, wo nicht -rechtfertigung, besorgen. Für die meisten Fälle gilt wohl, dass dies durch eine Zuschreibung symbolischer Bedeutung erfolgt. Es empfiehlt sich mit Blick auf eine solche Semantisierung deshalb, zwischen der symbolischen Bedeutung des erinnerten Phänomens und seiner historischen Bedeutung zu unterscheiden. Leichter wird diese Unterscheidung wohl anhand eines Beispiels zu erläutern sein. Deshalb sei ein, wie mir scheint, prägnantes Exempel aus der jüngeren deutschen Geschichte dafür angeführt.

Ein prominenter Fall kollektiver Erinnerung der späten sog. Bonner Republik ist die Rede des damaligen Bundespräsidenten zum 8. Mai 1985. Richard von Weizsäcker sprach bei der Gedenkstunde im Plenarsaal des Deutschen Bundestages anlässlich des 40. Jahrestages der Kapitulation. Als eine Kernaussage dieser Rede kann gelten, dass das Kriegsende 1945 eine Befreiung bedeutete:

Der Blick ging zurück in einen dunklen Abgrund der Vergangenheit und nach vorn in eine ungewisse dunkle Zukunft. Und dennoch wurde von Tag zu Tag klarer, was es heute für uns alle gemeinsam zu sagen gilt: Der 8. Mai war ein Tag der Befreiung. Er hat uns alle befreit von dem menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft.³

³ https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html.

Nicht zuletzt sind diese Sätze getragen von dem offenkundigen und nur zu berechtigten Bemühen, auch der Katastrophe des 8. Mai 1945 einen Sinn abzugewinnen – einen Sinn zudem, der bis in die Gegenwart hineinreicht. Für die damaligen Adressaten war die von Weizsäcker vorgeschlagene Deutung eine zweifellos keineswegs von allen geteilte und insoweit auch mutige, im übrigen höchst plausible Interpretation des erinnerten historischen Geschehens. Allerdings war dafür ein Preis zu entrichten, und zwar die geographische Beschränkung ihrer Geltung. Nur in, sagen wir beispielshalber, Aachen, Stuttgart, Hannover oder München konnte man zweifellos von einer Befreiung sprechen. Ganz anders stellt sich das hingegen in Breslau, Königsberg oder Dresden dar; dort also, wo die Beendigung des nationalsozialistischen Gewaltregimes mit der Errichtung einer anderen autoritären, wo nicht totalitären Form der Herrschaft einherging, galt dies hingegen in sehr viel geringerem Maß. In diesen Teilen des damaligen Deutschlands weicht die symbolische Bedeutung, deren Formulierung Richard von Weizsäcker in seiner Erinnerungsrede anstrebte, deshalb erkennbar von der historischen Bedeutung des darin erinnerten Geschehens ab.

Während Erinnerung, so hatten wir festgestellt, auf einen Vergangenheitsbezug angelegt ist, gilt dies für den Begriff der Rezeption nicht. Denn etwas zu rezipieren, bedeutet zunächst nichts anderes, als “sich etwas anzueignen”. Der Begriff benennt insoweit eine spezifische Leistung innerhalb eines kommunikativen Prozesses. Wenn er Differenzen zwischen unterschiedlichen Formen von Kommunikation bezeichnet, dann etwa im Hinblick auf die Komplexität des zu rezipierenden Gegenstands. Man wird kaum von der Rezeption einer Gebrauchsanweisung sprechen wollen, wohl aber von derjenigen eines Buches. Rezeption erfordert also zum einen Aufwand; und dieser Umstand scheint zum anderen auch schon eine Erklärung mit sich zu führen, warum sich ein solcher Aufwand lohnt: Rezeption setzt eine Unterstellung von Belang voraus, sie impliziert Bedeutsamkeit.

Eine Bestätigung für diese Komponente der Rezeption findet sich darin, dass Rezeptionsprozesse in aller Regel als ein kollektives Geschehen stattfinden. Der Belang des Objekts der Rezeption kommt also gerade darin zum Ausdruck, dass er eine allgemeine, jedenfalls kollektive und nicht nur individuelle Praxis der Aneignung benennt. Von seiner eigenen Goethe-Rezeption zu sprechen, soll

wohl vorkommen, aber ist in der Maniertheit dieser Ausdrucksweise auch schon sprechend.

Das Moment der Bedeutsamkeit eines Objektes der Rezeption scheint schließlich auch in den Wirkungen, die man üblicherweise mit einer Rezeption in Verbindung bringt, zum Tragen zu kommen. Rezeptionen beschränken sich kaum auf bloße Kenntnisnahme. Sie verändern in aller Regel Einstellungen, Wissensbestände oder auch das Handeln infolge der Aneignung des rezipierten Objektes.

Gerade an dieser Stelle scheinen mir übrigens weitere gewichtige Unterschiede zwischen Rezeption und Erinnerung zum Vorschein zu kommen. Erinnerung kann individueller genauso gut wie kollektiver Natur sein. Und auch sie kann sich auf Bedeutsames beziehen, aber sie kann ebenso Bedeutsamkeit allererst erzeugen. Die Rolle der – berühmten – Madeleine in Marcel Prousts Romanzyklus *À la recherche du temps perdu* – wie im Übrigen die *mémoire involontaire* wohl schlechthin – liefert plastisches Anschauungsmaterial dafür. Und schließlich kann Erinnerung ein einmaliger, weithin folgenloser Akt bleiben oder ebenfalls Verhaltensänderungen bewirken – so zum Beispiel eine Tradition ihrer selbst ausbilden.

Die Distinktivität der Erinnerung bestimmt sich also über ihren Vergangenheitsbezug, der für alle Rezeptionsprozesse hingegen keineswegs konstitutiv ist. Vergangenheit ist weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für Rezeptionen. So lässt sich etwa auf das selbstverständlichste sagen, dass die französische Goethe-Rezeption 1776 mit der Übersetzung des *Werther*, also nur zwei Jahre nach dem Erscheinen des Romans einsetzt. Doch wird man kaum von der Rezeption der Bibel im Mittelalter sprechen wollen, obwohl der Text bereits eine erkleckliche Reihe von Jahrhunderten alt ist, wenn man das Mittelalter beginnen lässt, und dies selbst bei dem frühesten Datum, das man für den Beginn dieser Epoche bezeichnet hat.

Allerdings kann uns letzteres Beispiel auch darauf aufmerksam machen, *wann* die Rede von der Rezeption eines Gegenstands in zeitlicher Hinsicht die Bedingung der Verwendung dieses Begriffs erfüllt. Von Rezeption lässt sich immer dann sprechen, wenn ihr ein Moment der Unwahrscheinlichkeit eignet. Diese Unwahrscheinlichkeit kann unterschiedliche Ursachen haben. Sie kann sich auf

das Werk eines anfangs unbekanntem Verfassers oder Künstlers beziehen. Sie kann dessen Kenntnisnahme in einer fremden Sprache oder einer anderen Weltgegend meinen. Oder sie kann sich auf Gegenstände der Vergangenheit beziehen, unter der Voraussetzung, dass ihre Kenntnis oder kulturelle Präsenz nicht (mehr) selbstverständlich ist. Deshalb wäre die Rede von der Rezeption der Bibel im Mittelalter genauso unangemessen wie die Rede von der Rezeption des Grundgesetzes in der Bundesrepublik Deutschland, während sich eine Rezeption dieses Textes in anderen Ländern unschwer feststellen lässt. Von "Rezeption" zu sprechen – das macht gerade das letztgenannte Beispiel deutlich – verbietet sich vor allem, wo ein mögliches Objekt der Kenntnisnahme bereits Geltung besitzt – Geltung in seinen unterschiedlichen Facetten: wo es die Zuschreibung von Wahrheit oder Wert erfährt. Rezeptionen erzeugen solche Zuschreibungen, aber sie kommen nur in Gang, wo eine solche Geltung noch nicht etabliert ist, wo Wahrheit und/oder Wert fürs erste bloße Unterstellungen bleiben.

Habe ich mich bislang auf die Unterschiede zwischen Erinnerung und Rezeption konzentriert, so sei darüber aber nicht vergessen, dass beide in einer – und zwar einer durchaus wesentlichen – Hinsicht eine gewichtige Gemeinsamkeit teilen: Rezeptionsgeschichte wie Erinnerungsgeschichte sind Aneignungsgeschichten. Sie ordnen die Modalitäten der Aneignung der Vergangenheit dieser selbst vor. Auch in dieser Hinsicht, also im Hinblick auf die Voraussetzungen dieser Aneignungen, gibt es freilich signifikante Unterschiede: Erinnerungsgeschichten haben eine gleichsam anthropologische Basis, denn Erinnerungen sind ein unveräußerlicher Teil humanen Weltverhältnisses. Rezeptionsgeschichten setzen hingegen eine Medienkultur voraus, die mit externen Speichern operiert. Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichten bilden also nicht nur einen unterschiedlichen Zugang zur Vergangenheit aus. Sie reagieren zugleich auf unterschiedliche Phänomene dieser Vergangenheit. Ihre Koexistenz ist insofern durchaus sinnvoll; sie sind keineswegs austauschbar. Ihre Gemeinsamkeit aber besteht eben darin, dass sie die Modalitäten der Rekonstruktion von Vergangenheit dieser selbst vorordnen. Im Grunde werfen Erinnerungs- wie Rezeptionsgeschichten die Frage auf, ob sich überhaupt eine Ordnung der Vergangenheit unabhängig von den Umständen ihrer Aneignung definieren lässt. Denn schließlich ist die Vergangenheit eine stets rekonstruierte Vergangenheit und insofern

abhängig von den Modalitäten ihrer Rekonstruktion. Liegt es da nicht nahe, die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf diese Modalitäten zu richten, um sich über die Möglichkeiten einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit Rechenschaft abzulegen? Das seit geraumer Zeit virulente Interesse an Rezeptions- und Erinnerungsgeschichte jedenfalls scheint solche Annahmen zu bekräftigen.

Zu ihren Konsequenzen zählt ja nicht zuletzt, dass vor allem ein wesentlicher Aspekt von Geschichte in gewisser Weise den Platz getauscht hat, nämlich die Ausbildung zeitlicher Kontinuität – und damit dasjenige, was eine Geschichte zu einer solchen erst werden lässt. Erinnerungs- *wie* Rezeptionsgeschichten bestehen ja mitnichten nur aus einer Aneinanderreihung der Rekonstruktion einzelner Akte der Aneignung. Sie sind *Geschichten* dann – und nur dann –, wenn auch die Relation zwischen diesen einzelnen Aneignungen in den Blick tritt; und dies erfolgt vermittelt eines Vergleichs zwischen ihnen.

Im Hinblick auf die Qualität der dabei festzustellenden Relationen ergibt sich eine Alternative, deren Belang im Fall von Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichten bemerkenswert gering ausfällt. Denn die sich jeweils infolge eines Vergleichs zwischen verschiedenen Aneignungen desselben Objektes darstellenden Beziehungen können als Folge einer Rezeption zustande kommen, die auf frühere Rezeptionen reagiert. Aber sie können ebenso gut durch voneinander unabhängige Rezeptionsakte entstehen. Im einen wie im anderen Fall handelt es sich gleichwohl um Geschichten. Ihre Kontinuität wird vom Beobachter produziert; und für sie ist es nachrangig, ob die konzeptuellen Bezüge, auf denen eine solche Kontinuität gründet, dem bloßen Vergleich geschuldet sind oder ob sie eine faktische Bezugnahme auf frühere Rezeptionen zur Grundlage haben – wobei sich in diesem Fall ja keineswegs eine lineare Kontinuität ergeben muss, sondern Rückgriffe ebenso ein Netzwerk von Relationen ausbilden können, die alle lineare Chronologie überspielen. Um so deutlicher tritt hervor, dass Erinnerungs- wie Rezeptionsgeschichten das Produkt des Beobachters eines Rezeptionsverlaufs sind – ohne deren ontologischen Status als Geschichten sonderlich zu tangieren.

Genau dies verhält sich im Fall von Ereignisgeschichten anders. Von ihnen lässt sich nur sprechen, wenn die Relation zwischen *a* und *b*, zwischen denen ein zeitlicher Abstand existiert, in irgendeiner Wirkung von *a* auf *b* besteht. Der Unter-

schied, der hier zur Debatte steht, betrifft übrigens nicht die Unabhängigkeit der Existenz dieser Relation von deren Beobachtung. Auch konzeptuellen Bezügen zwischen zwei Rezeptionsakten wird man grundsätzlich eine solche Unabhängigkeit bescheinigen wollen, denn dies allein garantiert ihre Intersubjektivität, und damit ihre Stabilität zwischen voneinander verschiedenen Beobachtungen. Worin sich Ereignisgeschichten von Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichten strukturell unterscheiden, ist vielmehr die Annahme der Unverzichtbarkeit einer Wirkung von *a* auf *b*. Sie muss übrigens keineswegs, wie vielfach in der Erzählforschung angenommen, kausaler Natur sein.⁴ Ein solches Verhältnis von Ursache und Wirkung stellt m. E. vielmehr einen Extremfall logischer Korrelation für eine Narration dar. Ein Einfluss von *a* auf *b* liegt auch schon dann vor, wenn *a* Möglichkeiten ausschließt, die im Falle von *b* aufgrund von *a* nicht mehr zur Verfügung stehen.⁵ Doch genau solche Beziehungen der Wirkung zwischen zwei Ereignissen und damit die Voraussetzung aller Kontinuität in der Geschichte,

⁴ Ein klassisches Beispiel dafür bietet etwa Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (London: Cambridge University Press, 1965).

⁵ Um diesen Fall anhand einer berühmten Geschichte der Literatur zu exemplifizieren: Fausts Pakt mit dem Teufel in Goethes gleichnamigem Drama besitzt im Scheitern der Erkenntnisbemühungen von dessen Titelhelden in allen zünftigen Wissenschaften nicht seine notwendige Ursache. Nur schließt diese Einsicht auch eine bloße Fortsetzung dieser Bemühungen aus und beeinflusst insofern durchaus die Vereinbarung, die Faust mit Mephisto trifft. Eine Alternative hätte etwa im Rückzug auf die Skepsis bestanden, im ἐπέχω der Pyrrhoniker und mithin in einer Enthaltbarkeit gegenüber jeglichem Urteil und damit dem Verzicht auf Erkenntnis. Ob der Verlauf der Handlung von Goethes *Faust* nicht just eine solche Vorordnung der Praxis vor die Erkenntnis betreibt, ist eine Frage der Interpretation von Goethes Stück. Und vielleicht setzt ja schon Fausts Übersetzungsübung am Prolog des Johannesevangeliums, „Im Anfang war die Tat!“ (hier zitiert nach: Johann W. Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, in: idem, *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 3, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz (München: C.H. Beck, 1982), 44) ein Signal in diese Richtung. Aber wie immer es um diese Deutung bestellt sein mag, die Möglichkeit einer Alternative zum Teufelspakt demonstriert, dass von einer kausalen Struktur der Handlung im strengen Sinn des Begriffs hier nicht eigentlich die Rede sein kann, was eine anderweitigen Korrelation zwischen beiden Momenten der Handlung indessen keineswegs ausschließt. Die Opposition von Kausalität und Kontingenz, die sich in der jüngeren Debatte um die Natur von Erzählungen einer gewissen Beliebtheit zu erfreuen scheint, greift zu kurz, um narrativ organisierte Ereignisfolgen zu beschreiben. Hier ist größere Differenzierung gefragt und mit einer ganzen Bandbreite von Relationstypen zu rechnen.

die sie zur Geschichte erst macht(e), sind in der Theorie der Geschichte der jüngeren Vergangenheit mehr und mehr in Misskredit geraten. Zumal hat post-moderne Theorie deshalb das Phänomen der Geschichte mit einem weitgehenden Fiktionsverdacht ausgestattet und sie zum bloßen Effekt ihrer diskursiven Muster, eben der Narration erklärt.⁶

Angesichts dieses Misstrauens gegenüber aller Konsistenz der *res gestae* unabhängig von einer *historia rerum gestarum* gewinnt die Frage nach den Modalitäten der Präsenz der Vergangenheit in einer jeden Gegenwart unweigerlich einen besonderen Belang und beschert auch der Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichte ihre nun schon geraume Zeit zu beobachtende Aktualität. Wo man der Geschichte selbst ihre Wirkkraft bestreitet, weil sie auf ein bloßes Sammelsurium kontingenter Fakten zusammenschrumpft, stellt sich sehr schlüssig ein besonderes Interesse für die Modalitäten der Produktion ihrer Wirksamkeit(en) ein. Der bloße Verweis auf die Narration als die Form ihrer Konsistenzsicherung kann da kaum genügen. Denn deren strukturelle Leistung erklärt nicht, woher das Interesse an einer solchen Strukturbildung stammt. Dessen Motivation steht damit zur Debatte.

Es ist üblich geworden, die Skepsis gegenüber der Konsistenz der Geschichte als eine Abkehr von und Kritik an jener Geschichtskonzeption zu verstehen, die sich seit dem späteren 18. Jahrhundert herausbildet. Doch auch bei einer solchen Erklärung kommt es zumeist nur zu einer kritischen Revision von deren strukturellen Mustern, während das Erkenntnisinteresse, das die betreffenden Muster allererst hervorgebracht hat, weitgehend außer Betracht bleibt. Stellt man hingegen auch dieses Interesse in Rechnung, dann lässt sich die (keineswegs nur) post-moderne Skepsis gegenüber *der* Geschichte durchaus aus der Logik ihrer modernen Konzeption selbst ableiten.

⁶ Erinnert sei nur an den "Klassiker" eines solchen historischen Skeptizismus: Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973).

2. Die doppelte Rationalisierung der Geschichte als Voraussetzung ihrer Konzeption in der Moderne

Die Feststellung, dass sich das auf dem Weg ins 19. Jahrhundert herausbildende und, in verschiedener Hinsicht (übrigens nicht zuletzt – und gerade – in seiner Negation), bis heute wirksame Konzept der Geschichte ein Ergebnis aufklärerischen Denkens ist, bietet kaum mehr als eine Banalität. Wesentlicher erscheint es schon, sich vor Augen zu führen, dass die betreffende Theoretisierung der Geschichte vor allem auf zwei voneinander verschiedenen und (wesentlicher noch:) voneinander unabhängigen Rationalisierungsleistungen beruht.

Die erste dieser Rationalisierungen ist mit dem verbunden, was Reinhart Koselleck in einer glücklichen Formel als den Kollektivsingular der Geschichte definiert hat.⁷ Die zum *singulare tantum* geratende Geschichte aber zeichnet sich nicht allein dadurch aus, dass die vielen und einzelnen Geschichten sich nun allesamt zu der einen Geschichte zusammenfassen lassen. Folgenreicher noch ist der Tatbestand, dass damit die Vergangenheit selbst auf ein sie insgesamt organisierendes Prinzip hin transparent gemacht wird. Wenn es *die* Geschichte geben soll, dann braucht es auch eine Instanz, die die historische Welt im Innersten zusammenhält, und eben diese benennt Kosellecks zitierte Formulierung, dass “die Geschichte selbst zu einem Subjekt wird”.⁸

⁷ “Diese sprachliche Konzentration auf einen Begriff seit rund 1770 kann nun gar nicht unterschätzt werden. In der Folgezeit, seit den Ereignissen der Französischen Revolution, wird die Geschichte selbst zu einem Subjekt, das mit den göttlichen Epitheta der Allmacht, der Allgerechtigkeit oder der Heiligkeit versehen wurde. Die *Arbeit der Geschichte*, um Hegels Worte zu gebrauchen, wird zu einem Agens, das die Menschen durchherrscht und ihre natürliche Identität zerbricht. Auch hier hatte die deutsche Sprache vorgearbeitet. Die Bedeutungsfülle und damalige Neuheit des Wortes Geschichte beruhte nämlich darauf, dass es sich um einen Kollektivsingular handelt. Bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts regierte der Ausdruck ‘die Geschichte’ gemeinhin den Plural.” (Reinhart Koselleck, “*Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte”, in: idem, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 38–66, hier 50).

⁸ In der Diskussion meines Vortrags des Wolfenbütteler Kolloquiums, aus dem dieser Band hervorgegangen ist, hat Wilhelm Schmidt-Biggemann zurecht angemerkt, dass der Kollektivsingular der Geschichte nicht hinreichte, um das Geschichtskonzept der Moderne zu begründen. Auch christliche Vorstellungen von einer Universalgeschichte

Auch hieran wird deutlich, warum die wesentlich auf das Prinzip der Narration konzentrierte postmoderne Kritik des klassisch modernen Geschichtskonzeptes nur einen Teil desselben und womöglich auch nur ein Oberflächenphänomen erfasst. Denn ein diskursives Muster reicht nicht hin, um jene Einheit der Geschichte postulieren zu können, die ihren Kollektivsingular ausmacht. Er erfordert mehr als nur eine Darstellungsform, er verlangt nach der Annahme einer Wirkursache, die die Einheit des Kollektivs zu stiften vermag. Das aufklärerische Denken hat eine solche *causa efficiens* des Ganzen der Geschichte bekanntlich in der Vernunft entdeckt. Dadurch gewinnt dieses Geschichtskonzept eine letztlich zirkuläre Struktur. Denn die Rationalisierung der Geschichte entdeckt die Ratio zugleich als deren universelles organisierendes Prinzip. Doch macht diese Zirkularität keine Besonderheit des Geschichtskonzeptes aus. Die Geschichte teilt diese Eigenschaft vielmehr mit dem aufklärerischen Verständnis jeglicher Gegenstandserkenntnis, wie sich vorzüglich anhand der Naturwissenschaft und ihrer Bestimmung von Naturgesetzen beobachten lässt.

Entscheidend scheint mir nun zu sein, dass das moderne Konzept der Geschichte eine zweite Form der Rationalisierung kennt, diejenige nämlich, die der Geschichte als einer Wissenschaft zugrunde liegt. Es ist dies eine methodische Rationalisierung, die vor allem als Quellenkritik in Erscheinung tritt. Auch an dieser Praxis zeigt sich die dominant kritische Ausrichtung aufklärerischer Vernunft. Wenn deshalb die beiden Formen der Rationalisierung der Geschichte

setzen bereits die eine zusammenhängende und umfassende Geschichte voraus. Dies ist zweifellos zutreffend. Schon in Dantes *De Monarchia* verhält es sich so. Entscheidend scheint mir deshalb zu sein, dass Kosellecks Begriff der Geschichte als Kollektivsingular den Gedanken der Geschichte als des Subjekts ihrer selbst einschließt. Ein christliches Konzept der Universalgeschichte kennt eine der Geschichte äußerliche Instanz ihrer Steuerung, nämlich den einen Gott, dessen Schöpfung die Welt, in der die Geschichte spielt, ist. Erst die Annahme einer Selbstregulation der Geschichte, die Selbstreferenz ihrer *agency*, wie man in heutzutage gern gebrauchten Begriffen wohl sagen könnte, begründet deshalb das eigentlich moderne Profil des Kollektivsingulars der Geschichte: "Der Kollektivsingular ermöglichte noch einen weiteren Schritt. Er ließ es zu, der Geschichte jene den menschlichen Ereignissen und Leiden innewohnende Macht zuzuschreiben, die alles nach einem geheimen oder offenbaren Plan zusammenfügt und vorantreibt, eine Macht, der gegenüber man sich verantwortlich wissen konnte oder in deren Namen man handeln zu können glaubte (Koselleck, "Historia magistra vitae", 54).

auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun zu haben scheinen, täuscht dieser Eindruck womöglich. Denn sie weisen durchaus Ähnlichkeiten miteinander auf, die sich durch ihre gemeinsame Herkunft aus einem Verständnis der Vernunft als einer Praxis der Kritik erklären lassen. Dies ist für die Quellenkritik des Historikers evident. Indessen kennt auch die rationale Deutung des Verlaufs der Geschichte einen durchaus vergleichbaren Duktus.

Um dies an nur zwei berühmten Fällen zu illustrieren: Sowohl Kants wie Hegels Geschichtsphilosophie begreifen die Geschichte als eine Selbstentfaltung der Vernunft. Durch die Überwindung ihrer Widersprüche findet sie bei dem einen wie bei dem anderen zu ihrer vollendeten Form. Eine solche Sicht der Dinge bedeutet letztlich, den Gang der Geschichte als eine Selbstkritik der Vernunft zu denken.

Kant hat diesen Gedanken in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* wie folgt formuliert:

Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonism derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d.i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat selbst mitten im Frieden innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde (*Foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte.⁹

⁹ Kants Schriften werden zitiert nach der *Akademieausgabe* der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900ff. mit den üblichen Abkürzungen: IaG, AA 08: 024, 12–28.

Kants geschichtsphilosophische Schrift gehört seiner vorkritischen Phase des Denkens an. Sie geht von der Annahme einer von der Natur gesteuerten Selbstregulierung der Vernunft aus:

Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei. – Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden, und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen.¹⁰

Kant billigt also hier noch der Vernunft als solcher *agency* zu – eine Vorstellung, von der er sich mit der *Kritik der reinen Vernunft* verabschieden wird. In seiner Spätschrift *Zum ewigen Frieden* wird er deshalb die teleologische Selbstregulation der Vernunft in der Geschichte abschwächen zu einem bloßen Postulat des Denkens, das zwar in praktischer Hinsicht unverzichtbar bleibt, aus theoretischer Warte nun jedoch mit dem Prädikat “überschwenglich” versehen wird. Im “Ersten Zusatz” dieser Schrift, *Von der Garantie des ewigen Friedens* überschrieben, heißt es nun:

Das, was die Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres als die große Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekanntem Ursache, Schicksal, bei Erwägung ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf präterminirenden Ursache Vorsehung genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur darauf auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniß und

¹⁰ IaG, AA 08: 017, 5–14.

Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist.¹¹

Hegels Konzept der Geschichte integriert das Moment des Gegensatzes in die Logik ihres Verlaufs in anderer Weise als Kant, und zwar vermittelt seiner Dialektik. Die Geschichte ist bei ihm als die Geschichte der Selbstfindung des Geistes gedacht, der der Entfremdung bedarf, um schließlich zu sich selbst zu finden:

So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre feindselige Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eignen Begriff zu erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst. Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst; und ferner ist sie nicht bloß das Formelle des Sich-Entwickelns überhaupt, sondern das Hervorbringen eines Zwecks von bestimmtem Inhalte. Diesen Zweck haben wir von Anfang an festgestellt; es ist der Geist, und zwar nach seinem Wesen, dem Begriff der Freiheit.¹²

Die Transformationen der Rolle der Vernunft, die sie innerhalb der Entwicklung der Geschichtsphilosophie als Instanz der Steuerung des historischen Verlaufs erfährt, gründen nicht zuletzt auf einer Komplexität des Begriffs der Vernunft, der verschiedene, miteinander zusammenhängende, aber durchaus voneinander verschiedene Facetten besitzt. Zwei wesentliche Komponenten seiner Semantik sind die Vernunft als ein Ordnungsprinzip der Dinge und die Vernunft als ein Vermögen der Erkenntnis der Dinge. Beides ist nun insofern miteinander verbunden, als die Erkenntnis der Dinge gleichbedeutend mit der Einsicht in ihre vernünftige Verfasstheit, in ihre rationalen Prinzipien ist. Gleichwohl sind beide Phänomene keineswegs deckungsgleich, ihr Verhältnis zueinander weist

¹¹ ZeF, AA 08: 360,12–362,11.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hier zitiert nach: idem, *Werke*, Band 12, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 31992), 76.

hingegen eine Reihe von Unbekannten auf. So ist ungewiss, ob die rationale Verfasstheit der Dinge ein Produkt ihrer Erkenntnis ist oder ob es sich dabei um eine unabhängig von jeder Erkenntnis gegebene Eigenschaft der Dinge handelt. Kants Verwandlung seiner geschichtsphilosophischen Konzeptionen operiert an genau dieser Nahtstelle. Die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* macht das von der Erkenntnis unabhängige Prinzip der Vernünftigkeit der Dinge zum selbstregulativen Prinzip seiner eigenen Verwirklichung, als deren Sachwalter die Vernunft eingesetzt wird. Aber noch die kritische Revision dieser vorkritischen Konzeption kann auf die Vorstellung von einer vernunftgeleiteten Selbststeuerung der Natur in Ansehung der Geschichte nicht verzichten, weil das Bewusstsein des Individuums, dem nun alle Vernunft anheimgegeben ist, nicht ausreicht, um die Geschichte insgesamt der Vernunft zu unterstellen. Also muss die Hilfskonstruktion einer hypothetischen Annahme her, um dem vernünftigen Handeln im Dienste des richtigen Endzwecks jenen Pflichtcharakter zu verleihen, der in praktischer Hinsicht, bei der bewussten Durchsetzung des Endziels der Geschichte, wirksam werden kann. Hegels Geschichtskonzeption lässt sich deshalb durchaus als eine Reaktion auf diese Verwerfungen des Kantschen Denkens begreifen, denen er dadurch zu entkommen versucht, dass er die Vernunft als Erkenntnisvermögen und die Vernunft als Eigenschaft der Dinge zusammenbringt. Das Medium ihrer Vermittlung ist eben die Geschichte, die *zugleich* als Selbsterkenntnis wie Selbstverwirklichung des Geistes in Erscheinung tritt. Geschichte gewinnt deshalb im Denken Hegels einen ganz anderen Stellenwert. Sie ist weit mehr als nur *eine* Erscheinungsform der Vernunft. Sie wird vielmehr zum Medium der Selbstvergewisserung wie -entäußerung des Geistes.

Lassen sich also *strukturelle* Parallelen zwischen der Rationalisierung des Verlaufs der Geschichte und derjenigen des "Werkzeugs des Historikers"¹³ bemerken, so gilt zum anderen gleichwohl, dass sie in der Sache selbst grundsätzlich voneinander geschieden bleiben. Vielleicht ist diese Unvermitteltheit zwischen der Logik der Rekonstruktion von Geschichte und der Logik der Geschichte selbst eines der elementarsten Merkmale des sich in der Spätaufklärung herausbildenden

¹³ So der Titel eines Standardwerkes für das Studium der Geschichte: Ahasver von Brandt, *Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften* (Stuttgart: Kohlhammer, 1958). Seither zahlreiche Neuauflagen.

Konzepts der Geschichte. Sie ist gekennzeichnet von einem Bruch zwischen der Methodik ihrer Rekonstruktion und dem Konzept der Geschichte selbst. Denn beide stehen im Grunde nicht nur unvermittelt einander gegenüber. Ihr Verhältnis ist vielmehr – und dies scheint mir das Wesentliche zu sein – durch einen gewissen Antagonismus geprägt. Denn die Methodik des Historikers tendiert zur Isolierung einzelner historischer Phänomene: Je präziser er das jeweilige Phänomen rekonstruiert, um so weniger Gelegenheiten bietet es zur Bildung jener Synthesen, nach denen die Geschichtsphilosophie zum anderen als ihrer *raison d'être* verlangt.

Dass beide Aspekte gleichwohl nicht schlicht nebeneinander existieren, dass sie, ihrer Unvermitteltheit zum Trotz, gleichwohl aufeinander bezogen bleiben, verraten nicht zuletzt die verschiedentlichen Versuche ihrer Annäherung aneinander. Dazu gehört etwa der sog. Historismus, der das ehrgeizige Konzept der einen, durchgängigen Logik, die die gesamte Geschichte steuert, preisgibt, um an dessen Stelle die Annahme einer aus logischer Sicht kontingenten Abfolge von Epochen zu stellen, deren Nacheinander sich gerade nicht auf rationale Prinzipien zurückführen lässt. Im Fall des Historismus betrifft die Rationalisierung der Geschichte mithin nicht ihre Diachronie, wohl aber kommt sie gleichsam synchron, nämlich in der Konstruktion von in sich schlüssigen Epochenkulturen zum Vorschein. In ihrem Fall ist denn auch nicht die Geschichte insgesamt ein Akteur des Geschehens, sondern die Epochen steigen zum Subjekt ihrer Selbststeuerung auf.

Umgekehrt zeigt sich das Bemühen um die Vermittlung zwischen der Logik der Geschichte und der Logik ihrer Rekonstruktion in einer Ausdifferenzierung von, wie ich sie nennen möchte, Systemgeschichten: Sozialgeschichte, Militärgeschichte, Verfassungsgeschichte etc. Es sind dies ja weit mehr als nur Geschichten bestimmter Phänomene. Vielmehr ist mit ihnen der Versuch gemacht, systemische Bedingungen für historische Entwicklungen zu identifizieren und damit in der Tat Veränderungen als einen rationalen Prozess beschreiben zu können.

Wenn das Geschichtskonzept der Moderne, dort, wo es sich formiert, durch den skizzierten doppelten Prozess der Rationalisierung gekennzeichnet ist, dann lässt sich nicht übersehen, dass seine beiden Seiten im Verlauf der Entwicklung ein durchaus unterschiedliches Schicksal genommen haben. Während die Ratio-

nalisation der Methodik beständig an Komplexität gewonnen hat, ist die Rationalisierung des Verlaufs der Geschichte selbst zunehmend zum Gegenstand sehr grundsätzlicher Kritik geworden. “Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie”¹⁴ sind seit geraumer Zeit an der Tagesordnung. Genau aus dieser Diskreditierung der Annahme einer Logik der Geschichte scheint mir nun die Aktualität von Rezeptions- und Erinnerungsgeschichte zu resultieren. Denn mit ihnen rücken, wie gesehen, die Modalitäten der Aneignung der Geschichte in jene Funktion ein, die dereinst die Geschichte selbst besessen hat: Sie sind es, die eine Kontinuität über den bloßen Fluss der Zeit, einen Zusammenhang zwischen dem zeitlich Disparaten zu garantieren haben. Auch dies aber lässt sich noch immer in die Serie der Versuche einer Vermittlung zwischen der Methodik der Geschichte und dieser selbst einordnen. Es handelt sich dabei, wenn man so will, um eine besonders radikale Ausprägung solcher Vermittlung. Denn Rezeptions- und Erinnerungsgeschichte holen eine Leistung der Geschichte in die Formen von deren Rekonstruktion hinein, weil die Geschichte selbst dieser Leistung nicht mehr zu genügen vermag.

Um diesen Sachverhalt an einem seinerseits prominenten Beispiel zu illustrieren: Gadammers Konzept der Tradition zielt genau darauf: auf eine Sicherung von Kontinuität jenseits des Verlusts einer Kontinuität der Geschichte selbst.¹⁵ Dass er vor allem *diese* Leistung bei seiner Traditionsstiftung durch Prozesse der Rezeption im Blick hat, zeigt sich an einer im Grunde merkwürdigen Eigenheit seines Begriffs des Klassischen:

Es bezeichnet nicht eine Qualität, die bestimmten geschichtlichen Erscheinungen zuzusprechen ist, sondern eine ausgezeichnete Weise der Geschichtlichkeit selbst, den geschichtlichen Vorzug der Bewahrung, die – in immer erneuter Bewahrung – ein Wahres sein läßt.¹⁶

¹⁴ So der Titel eines bekannten Sammelbands von Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

¹⁵ Gadammers Begriff der Tradition ist nicht zuletzt im Hinblick auf die Entwicklung des Konzepts einer Rezeptionsgeschichte von Belang. Vor allem die literaturwissenschaftliche Rezeptionsästhetik ist zu erheblichen Teilen aus Vorstellungen entwickelt, wie sie von ihm formuliert worden sind. Cf. Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 67–106.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1990), 292.

Bewahrung fungiert als Signum der Bewährung, die für Wahrheit zu bürgen hat: Doch eine solche Schlussfolgerung bleibt, genau besehen, ein bloßes Postulat. Denn, wiewohl von Gadamer als ein *normatives* Konzept eingeführt, hat das Klassische in *Wahrheit und Methode* im Grunde eine *empirische* Grundlage. Denn klassisch ist dort, streng genommen, das, was übrig bleibt. Die Ursachen dieser Resistenz gegen das Verschwinden bleiben hingegen völlig im Dunkeln. Es gibt nicht irgendein Kriterium für das Klassische über die Tatsache seiner Bewahrung hinaus. Aber genau an dieser Ungewissheit tritt hervor, dass der eigentliche Wert das Überleben selbst ist. Die Sicherung von Kontinuität als solcher gewinnt eine Bedeutsamkeit, die die Ursachen dieser Beständigkeit an Belang verlieren lassen. Gadamers Klassisches ist deshalb, ganz anders als bei Hegel, von jeder inhaltlichen Bestimmtheit abgelöst. Wo die Geschichte selbst keine Dauer mehr verspricht, wird etwas Beständiges, wie immer es diesen Status auch gewinnen mag, schon allein deshalb eben zum Klassiker.¹⁷

Wenn das Geschichtskonzept der Moderne eine doppelte Rationalisierung kennt, wenn der Prozess der Geschichte selbst ebenso wie die Verfahren seiner Rekonstruktion dem Prinzip der Vernunft unterstellt werden, so kann kein Zweifel daran bestehen, dass sich auf die Dauer die methodische Rationalisierung derjenigen des Gegenstandes als überlegen erweist. Im Namen der Rationalitätsansprüche an die Rekonstruktion der Geschichte, verliert ihre eigene Rationalität mehr und mehr an Kredit. Diese Hierarchie zwischen beiden Ebenen ist alles andere als überraschend, da die mit René Descartes in die Welt gekommene Vernunft in ihrer neuzeitlichen Gestalt selbst wesentlich die Merkmale eines Verfahrens, der Kritik, besitzt. Die in der Konsequenz einer Kritik der historischen Vernunft freigesetzte Dimension zeitlicher Kontinuitätsbildung wechselt darum durchaus schlüssig auf die Seite der Rekonstruktion – auf die Seite der Aneignung von Vergangenheit. An die Stelle *der* Geschichte treten die – wiederum nur als *plurale tantum* zu habenden – Geschichten ihrer “Gegenwärtigma-

¹⁷ Das ist, genau betrachtet, übrigens eine ziemlich riskante Definition. Nicht nur, weil, was immer sich durch die Zeiten hält, allein aus diesem Grund als Klassiker zu gelten hat. Das Risiko erscheint um so größer, als Gadamer die Selbstbezüglichkeit von Traditionsbildung verkennt. Dinge werden nicht nur bewahrt resp. fortgeführt, weil sie etwas “zu sagen” haben, sondern weil man sie seit geraumer Zeit, seit einem womöglich unbekanntem Zeitpunkt immer schon konserviert hat.

chung”,¹⁸ worin das Interesse an Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichten gründet. Sie stellen in gewisser Hinsicht das komplementäre Gegenstück zur historischen Kritik dar. Während diese die Plausibilität der Rekonstruktion von Vergangenheit zu überprüfen trachtet, richten Erinnerungs- und Rezeptionsgeschichten das Augenmerk auf die Motivation der Zuwendung zur Vergangenheit. Denn wenn die Geschichte einen Gegenwartsbelang nicht mehr qua Kontinuität in sich selbst verbürgt, erscheint es auch keineswegs selbstverständlich, dass man sich ihr überhaupt zuwenden soll. Auch dies bedarf nun einer besonderen Begründung.

3. Ein Fallbeispiel: Die Renaissance

Wenn das gegenwärtige Interesse für Rezeptions- und Erinnerungsgeschichte, wie ich zu begründen versucht habe, seine Plausibilität aus einigen Konsequenzen des Geschichtsverständnisses dieser Moderne gewinnt, dann stellt sich die Frage nach der Relevanz, die diese Konzepte für die Rekonstruktion historischer Selbsteutungen der Vergangenheit haben können. In dieser Hinsicht scheinen mir Begriff und Phänomen der Renaissance ein besonders lohnendes Untersuchungsobjekt zu sein. Denn zu den Eigenheiten dieses Begriffs gehört es ja, dass eine ganze Epoche aus ihrem eigenen Vergangenheitsbezug heraus entwickelt wird.

Dass das Zeitalter der Renaissance eine Erfindung des 19. Jahrhundert darstellt, ist inzwischen hinlänglich bekannt.¹⁹ Allerdings hat diese Einsicht keineswegs überkommene Vorstellungen von dieser Epoche als dem Ausgang des Menschen

¹⁸ Dieser – zweifellos ein wenig manierierte – Ausdruck nimmt sich wie eine deutsche Übersetzung des lateinischen Wortes *repraesentatio* aus. Wenn ich den Repräsentationsbegriff gleichwohl vermeide, dann deshalb, weil er in der jüngeren zeichentheoretischen Diskussion eine Reihe von Zuschreibungen erfahren hat, die mir höchst problematisch erscheinen (und nicht zuletzt ein irreführendes Konzept von Sprache prominent gemacht haben. Cf. hierzu Andreas Kablitz, “Vom Nutzen und Nachteil eines Neologismus. Derridas *différance*”, erscheint in: *Sprache und Literatur* 49 (2020)).

¹⁹ Cf. Karlheinz Stierle, “Renaissance. Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts”, in *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, ed. Reinhart Herzog und Reinhart Koselleck (München: Fink, 1987), 453–492.

aus einer von wem auch immer verschuldeten Unmündigkeit aus der Welt geschafft. Um nur zwei neuere Publikationen zu nennen, die uns sehr drastisch eines Besseren belehren können, seien hier Stephen Greenblatts *The Sverve: How the World became Modern* von 2011²⁰ und Bernd Roecks *Der Morgen der Welt: Geschichte der Renaissance*²¹ erwähnt, die beide in fast irritierend ungebrochener Manier den Begriff der Renaissance als einer Wiedergeburt des Menschen *als* eines Menschen ernst nehmen.²² Es könnte sich also lohnen, auf das Verhältnis zwischen dem Renaissance-Begriff des 19. Jahrhunderts und dem zeitgenössischen Selbstverständnis der Epoche, die er zu charakterisieren beansprucht, noch einmal einen Blick zu werfen.

Das erste, was ich für das Renaissance-Konzept des 19. Jahrhunderts postulieren möchte, ist, dass es sich dabei um eine Hybride zwischen Geschichtsphilosophie und Historismus handelt. Er verknüpft insofern zwei der wesentlichsten Konzepte der Geschichte dieses „Jahrhunderts der Geschichte“,²³ ohne sie freilich wirklich zu einer Synthese bringen zu können. Historistisch ist der Begriff selbst schon, insofern er versucht, sich eine Selbstbezeichnung der solchermaßen benannten Epoche zu deren Verständnis anzueignen. Doch das kann kaum darüber hinwegtäuschen, dass die semantische Füllung des gleichen Signifikanten erheblich vom zeitgenössischen Begriffsgebrauch abweicht und sich geschichtsphilosophische Konzepte zunutze macht, die eine deutlich postaufklärerische Signatur tragen.

Maßgeblich an dieser Füllung des Renaissance-Begriffs beteiligt ist bekanntlich der französische Historiker Jules Michelet. Wie ein Emblem nimmt sich der ebenso knappe wie signifikante Satz „Le seizième siècle est un héros“ aus der

²⁰ Stephen Greenblatt, *The Sverve. How the World Became Modern* (New York: W. W. Norton and Company, 2011).

²¹ Bernd Roeck, *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance* (München: C.H. Beck, 2017).

²² Ich habe mich mit beiden Bänden kritisch auseinandergesetzt in meinem Buch *Ist die Neuzeit legitim? Der Ursprung neuzeitlichen Naturverständnisses und die italienische Literatur des 14. Jahrhunderts (Dante - Boccaccio)* (Basel: Schwabe, 2018).

²³ Cf. zu ihrer Komplementarität Andreas Kablitz, „Alterität(en) der Literatur. Überlegungen zum Verhältnis von Geschichtlichkeit und Ästhetik poetischer Rede (nebst einem Fallbeispiel: Der zehnte Gesang des Inferno aus Dantes *Divina Commedia* und die Geschichte seiner Deutung)“, in *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, ed. Anja Becker und Jan Mohr (Berlin: Akademie-Verlag, 2012), 199–242.

Einleitung seines Bandes *Renaissance*, des siebenten der *Histoire de France*, aus.²⁴ Das Jahrhundert wird zum Helden, zum Akteur der Geschichte stilisiert: Eine Formulierung wie diese atmet zutiefst den Geist eines Geschichtsdenkens aus dem 19. Jahrhundert, demzufolge die Geschichte ihre Selbststeuerung betreibt. Zugleich gibt es hier etwas, das Michelets Geschichtsdenken von den geschichtsphilosophischen Entwürfen eines Kant oder Hegel unterscheidet. Diese Geschichte gründet nicht auf einem (einzigem) Prinzip. Sie ist keine Geschichte der Selbstentfaltung der Vernunft (auch wenn die Vernunft, wie wir sehen werden, eine durchaus wesentliche Rolle für eine Begründung der Renaissance spielen wird). Die Geschichte gründet vielmehr auf einem Kampf, in dem die Vernunft nur einen der Kombattanten bildet, die den wechselvollen Wettstreit um den Sieg austragen.

Michelets Charakteristik der Renaissance erscheint im Übrigen als weit mehr denn eine – bloße – Darstellung dieses Zeitalters. Man wird, ohne sonderlich fehlzugehen, sagen können, dass sein Bild der mit diesem Begriff benannten Epoche letztlich einen Spiegel der Aporien bildet, die sein Konzept der Geschichte grundsätzlich bestimmen. Schon die Formel, mit der Michelet die Geschichte im Vorwort des einschlägigen Bandes seiner *Historie de France* definiert, *intelligence de la vie*,²⁵ wird bestimmt durch ihre mehrfache Lesbarkeit. Eine Erkenntnisform des Lebens ist die Geschichte zum einen, weil sich anhand ihres Verlaufs das Wesen des Menschen erkennen lässt. Doch lässt sich dieser Ausdruck nicht nur im Sinne eines *Genitivus objectivus* lesen. Als *Genitivus subjectivus* verstanden, besagt er, dass die Geschichte dem Leben die Erkundung der Möglichkeiten humaner Existenz eröffnet. Geschichte ist insoweit nicht die Entfaltung eines je schon bestimmten Wesens des Menschen, sondern bildet die Instanz, *durch* die über dieses Wesen entschieden wird. (Michelets Sorge – darin

²⁴ Jules Michelet, *Histoire de France*, VII, *Renaissance*, édition présentée par Paul Viallaneix et Paule Petitier (Paris: Éditions des équateurs, 2014), 16. [“Das 16. Jahrhundert ist ein Held.”] Sämtliche Übersetzungen fremdsprachlicher Zitate in diesem Artikel stammen aus der Feder des Verfassers.

²⁵ “L’histoire, qui n’est pas moins, que l’intelligence de la vie, elle devait nous vivifier, elle nous a alanguis au contraire, nous faisant croire que le temps est tout, et la volonté peu de chose” (Michelet, *Renaissance*, 9). [“Die Geschichte ist nichts Geringeres als die Erkenntnis des Lebens. Sie sollte uns lebendig machen, stattdessen hat sie uns erlahmen lassen, weil sie glauben machte, dass die Zeit alles und der Wille kaum etwas wert sei.”]

übrigens Nietzsches zweiter *Unzeitgemäßer Betrachtung* nicht unähnlich – scheint darin zu bestehen, dass die erste der beiden Alternativen die zweite erdrückt, der *Genitivus objectivus* dem *Genitivus subjectivus* im Weg steht – dass die Macht der Geschichte, durch ihre Anhäufung von eindrucksvollen und dadurch einschüchternden kollektiven Leistungen das Vertrauen des Einzelnen in sein Vermögen erschüttert.)

Die Unabsehbarkeit der Geschichte aber ergibt sich daraus, dass sie aus einem beständigen Agon besteht. Die beiden vielleicht wesentlichsten Kräfte, die in der Geschichte gegeneinander antreten, sind Leben und Natur, *la vie* und die dem Menschen eigentümliche, über die Zeiten hinweg konstante *nature humaine*. Besonders komplex aber ist ihre konfliktreiche Beziehung, weil sie zugleich ineinander verwoben sind. In diesem Sinn bietet Michelets Porträt des Mittelalters gleichsam einen Schlüssel zu seinem Konzept der Geschichte schlechthin:

L'état bizarre et monstrueux, prodigieusement artificiel, qui fut celui du moyen âge, n'a d'argument en sa faveur que son extrême durée, sa résistance obstinée au retour de la nature. Mais n'est-elle pas naturelle, dira-t-on, une chose qui, ébranlée, arrachée, revient toujours ? La féodalité, voyez comme elle tient dans la terre. Elle semble mourir au treizième siècle, pour refleurir au quatorzième. [...] Et le clergé, c'est bien pis. Nul coup n'y sert, nulle attaque ne peut en venir à bout. Frappé par le temps, la critique et le progrès des idées, il repousse toujours en dessous par la force de l'éducation et des habitudes. Ainsi dure le moyen âge, d'autant plus difficile à tuer qu'il est mort depuis longtemps. Pour être tué, il faut vivre. Que de fois il a fini !²⁶

²⁶ Michelet, *Renaissance*, 12f. [“Der bizarre und monströse, merkwürdig künstliche Zustand, den das Mittelalter hervorgebracht hat, hat als Argument zu seiner Verteidigung nur seine extreme Dauer, seinen nachhaltigen Widerstand gegen die Rückkehr zur Natur. Aber ist eine Sache, die, obwohl erschüttert und aus dem Boden gerissen, immer wiederkehrt, nicht auch natürlich, wird man nicht ohne Grund fragen können. Sehen Sie, wie sich das Lehnswesen in seinem Boden hält. Im 13. Jahrhundert scheint es zu sterben, um im 14. erneut zu erblühen. [...] Mit dem Klerus ist es noch viel schlimmer. Kein Schlag taugt bei ihm etwas, kein Angriff vermag ihn zu überwältigen. Auch wenn der Lauf der Zeit, Kritik und der Fortschritt der Ideen ihn treffen, er wächst durch die Kraft seiner Bildung und die Gewohnheit immer wieder nach oben. So dauert das Mittelalter weiter an, und es ist um so schwieriger zu töten, als es seit langem bereits tot ist. Um getötet zu werden, muss man leben! Wie oft ist es zu Ende gegangen!”]

Das Leben, eine mysteriöse Kraft des Selbsterhalts steht im Widerstreit mit *la nature* – mit einer *nature humaine*, die zutiefst aufklärerisch konzipiert ist. Nirgends wird diese ideologische Grundierung so deutlich wie in Michelets erstem Porträt der Renaissance.²⁷ Doch anders als im Geschichtsdenken der Aufklärung selbst besteht die historische Entwicklung des Menschen keineswegs in einer Selbstentfaltung der Vernunft. *La Raison* sieht sich hingegen einem beständigen Agon mit ihrem Widerpart, dem Leben ausgesetzt, das eine Figuration der Zeit darstellt und diese Zeit zugleich mit einem biologischen Fundament versieht. Das Leben verleiht der abstrakten Kategorie der Zeit gleichsam biologisch eine Substanz. Aber hier beginnen auch schon die Schwierigkeiten. Denn *la*

²⁷ “L’homme s’y est retrouvé lui-même. Pendant que Vesale et Servet lui ont révélé la vie, par Luther et par Calvin, par Dumoulin et Cujas, par Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Cervantès, il s’est pénétré dans son mystère moral. Il a sondé les bases profondes de sa nature. Il a commencé à s’asseoir dans la Justice et la Raison” (Michelet, *Renaissance*, 12). [“Der Mensch hat sich dort wiedergefunden. Während Vesalius und Servet ihm das Leben eröffnet haben, ist er durch Luther und Calvin, durch Dumoulin und Cujas, durch Rabelais, Montaigne, Shakespeare und Cervantes in das Geheimnis seiner Seele gedrungen. Er hat den tiefsten Grund seiner Natur erkundet. Er hat begonnen, sich in Gerechtigkeit und Vernunft einzurichten.”] Und nicht nur findet die *nature humaine* ihre Identität (neben der Gerechtigkeit) in der Vernunft. Die Vernunft ist der Inbegriff der *nature* selbst: “Et alors, par l’imprimerie, se constitue le grand duel. D’une part, l’Antiquité grecque et romaine, si haute dans sa sérénité héroïque. D’autre part, l’Antiquité biblique, mystérieuse, pathétique et profonde. De quel côté penchera l’âme humaine ? à qui sera la Renaissance ? qui renaîtra des anciens dieux ? L’arbitre est la Nature. Et celui-là serait vainqueur à qui elle donnerait son sourire, son gage de jeunesse éternelle. Plus jeune et plus vieille que tous, mère et nourrice des dieux comme des hommes, elle les berça aux anciens jours et sourira encore sur leurs tombeaux. « Suis la Nature. » Ce mot des Stoïciens fut l’adieu de l’antiquité. « Reviens à la Nature », c’est le salut que nous adresse la Renaissance, son premier mot. Et c’est le dernier mot de la Raison” (Michelet, *Renaissance*, 314). [“Und dann kommt es durch den Buchdruck zum großen Duell. Auf der einen Seite die griechische und römische Antike, die in ihrer heroischen Heiterkeit so hoch steht. Auf der anderen Seite die biblische Antike – geheimnisvoll, pathetisch und tiefgründig. Welcher Seite wird die Seele des Menschen zuneigen? Wem wird die Renaissance zufallen? Wer von den alten Göttern wird wiedererstehen? Die Natur ist der Schiedsrichter. Und gewinnen wird, wem sie ihr Lächeln schenken sollte, das Pfand ihrer ewigen Jugend. Gleichmaßen jünger und älter als alle anderen, Mutter und Amme der Götter wie der Menschen, hat sie in den alten Tagen deren Wiege gewiegt und wird ihnen noch auf ihren Gräbern zulächeln. “Folge der Natur!” Dieses Wort der Stoiker war der Abschied an die Antike. “Komm zurück zur Natur!” lautet der Gruß, den die Renaissance an uns richtet, ihr erstes Wort. Und es ist das letzte Wort der Vernunft.”]

nature partizipiert ihrerseits am Leben, und so sieht sich Michelet dem Problem gegenüber, dass er die Langlebigkeit des Mittelalters zu einem unnatürlichen Phänomen erklären muss, zu deren Erklärung er freilich nur eine Scheinlösung bereithält: Um getötet werden zu können, muss man Leben besitzen. Das längst tote Mittelalter aber überlebt, weil es schon tot ist – ein äußerst fragwürdiger Ausweg aus dem bezeichneten Dilemma, der von einer Pervertierung transzendent gesicherter Ewigkeitsversprechen nicht allzu weit entfernt ist. Denn auch in deren Fall ist der Tod als der Eintritt in unverbrüchliches Leben gedacht.

Geschichte aber wird auf diese Weise denkbar nicht mehr als eine (oder gar die) Selbstfindung des Menschen, sondern als eine Entfremdung von der *nature humaine*, die keineswegs (mehr) auf einer List zur Sicherung humaner Selbsterkenntnis gründet, sondern die Möglichkeit (dauerhafter) Verirrung mit sich führt. In diesem Sinn stellt das Mittelalter schlechthin eine Denaturierung der menschlichen Natur dar, es ist “bizarre et monstrueux, prodigieusement artificiel”. Zumal das letztgenannte Epitheton markiert die Opposition zur Natur: *artificiel* – “künstlich”. So kommt die Zeit in doppelter Weise im Leben der Geschichte ins Spiel: als ein Prozess des Alterns, der sich am Leben des Individuums orientiert, und als ein Leben der Gattung, das die Erneuerung der Art über die Abfolge der Generationen kennt. Und in diesem zweiten Konzept hat denn auch alle historische Wiedergeburt ihren Ursprung. Deshalb tritt die Renaissance gegen das Mittelalter an, um die Wahrheit des Menschen gegen seine Denaturierung zu behaupten.

Weil die Geschichte aber ebenso der blinden Dynamik des Lebens zugehört, kann sie sich nicht darauf beschränken, nur dem Historiker die Erkenntnis des Lebens zu überlassen. Sie hat ebenso bereits in ihrem Verlauf kulturelle Instrumente auszubilden, die die einmal gewonnene Wahrheit des Menschen über die Risiken der Zeit zu bewahren vermögen. Darum ist es der Buchdruck (*l'imprimerie*), der die rinascimentale Rückkehr der Natur des Menschen bewirkt. Er dient als ein Archiv der richtigen Einsichten, die er den vielen zur Kenntnis bringen kann. Und weil die Geschichte der Ort der potentiellen Entfremdung des Menschen von seiner Natur ist, muss sie auch selbst die Akteure hervorbringen, die den Menschen zu sich selbst zurückführen. Deshalb werden die Epochen, also die mit einer Semantik ausgestatteten Teilmengen der Geschichte zu diesen Akteuren ihrer selbst. Schließlich treten Epochen nicht nur als nume-

risch bestimmte Einheiten in Erscheinung. Ihre Identität gewinnen sie vielmehr als semantisch gefüllte Zeit(abschnitte), welche Ausstattung mit Bedeutung sie zugleich zum Akteur zu prädestinieren scheint. An die Stelle der geschichtsphilosophischen selbstreflexiven Steuerung der Geschichte rückt der Agon ihrer Gliederungen.

So kommt es dazu, dass die Renaissance gegen das Mittelalter antritt. Aber sie hat eine Herkulesaufgabe zu bestreiten, wird ihr doch ein gewaltiges Unternehmen abverlangt: die Versöhnung zwischen widerstreitenden Kräften. Sie hat eine biologische Wiedergeburt mit einer kulturellen Restitution zu verbinden – ein konzeptuell kaum zu lösendes Vorhaben, das sich darum nur noch rhetorisch bewerkstelligen lässt:

[...] L'Europe Moderne revoyait sa mère, l'antiquité, et se jetait dans ses bras. [...] Combien cette grande mère, la noble, la sereine, l'héroïque antiquité, parut supérieure à tout ce qu'on connaissait, quand on revit, après tant de siècles, sa face vénérable et charmante ! « Ô mère ! que vous êtes jeune ! disait le monde avec des larmes, de quels attraits imposants nous vous revoyons parée ! Vous emportâtes au tombeau la ceinture éternellement rajeunissante de la mère d'amour... Et moi, pour un millier d'années, me voici tout courbé et déjà sous les rides. »²⁸

Und das moderne Europa sah seine Mutter wieder, die Antike, und warf sich in ihre Arme. [...] Wie überlegen schien diese große Mutter, die edle, heitere und heroische Antike allem, was man kannte, als man nach so vielen Jahrhunderten ihr ehrwürdiges und gewinnendes Gesicht wiedersah. "Oh Mutter, wie seid ihr jung!", sagte die Welt in Tränen, "mit welchem beeindruckenden Reizen sehen wir euch geschmückt! Ihr nehmt mit in das Grab den ewig verjüngenden Gürtel der Liebesmutter... Und ich bin für ein ganzes Jahrtausend gebeugt und voller Falten."

Es ist ein konventionelles literarisches Modell, das die Folie dieser rhetorischen Inszenierung der Renaissance bietet. Im Grunde bedient sich Michelet hier der Szenerie einer Anagnorisis, wie sie aus der klassischen Tragödie vertraut ist, vielleicht mehr noch in jener emotionsgeladenen Variante, wie man sie aus dem bürgerlichen Trauerspiel kennt, um das Unvermittelbare – Altern und Wiedergeburt – gleichwohl zusammenzubringen. Wie brüchig diese Versöhnung aller-

²⁸ Michelet, *Renaissance*, 237.

dings bleibt, erweisen nicht zuletzt ihre kaum zu übersehenden Paradoxien: Die alte Mutter erscheint jung neben den Nachgeborenen; und ihre Jugend verdankt sie dem Umstand, dass sie die Weitergabe biologischen Lebens – das eigentlich identitätsstiftende Merkmal aller Mütter – im Grunde verweigert und als Pfand ihrer lebenspendenden Kräfte ins Grab mitgenommen hat. Letzteres bietet im Grunde das Gegenstück zu einem Leben, das jenseits seiner selbst um so widerstandsfähiger erscheint. Dies besitzt seine komplementäre Entsprechung im Vorenthalt des Lebens. Nur weil sie dieses Leben ihren Nachkommen versagt, bleibt die dahingeschiedene Mutter jung. (Wäre am Ende gar ihre postmortale Eitelkeit und Lebensgier die Ursache aller Verzerrungen der Natur des Menschen im Mittelalter?) Die Biologisierung der Geschichte kommt ohne biologische Kapriolen augenscheinlich nicht aus.

Renaissance, das ist bei Michelet der brüchig bleibende Versuch, Zeit und Kultur, die identitätsstiftenden Eigenschaften des Menschen mit der Labilität ihrer Resistenz gegen die widerstreitenden Kräfte des Lebens zu versöhnen – zwischen individuellem Altern und der Abfolge der Generation zu vermitteln. Die Figur ihrer Vermittlung ist die Wiedergeburt. Renaissance gründet deshalb nicht zuletzt auf dem paradoxen Bemühen, eine Restitution von Vergangenheit als ein natürliches Geschehen auszuweisen. (Auch dieser Versuch stellt übrigens eine Variante der semantischen Doppelung der Geschichte zwischen *historia rerum gestarum* und den *res gestae* selbst dar.) Eine solche Biologisierung der Geschichte aber kommt ohne eine Mythisierung derselben nicht aus.

Auch Jacob Burckhardts Konzept der Renaissance bleibt ähnlich hybride. Von Michelet übernimmt er die Feier dieser Epoche als der Zeit einer endlich glückenden Selbstfindung des Menschen wie der unverstellten Erkenntnis der Welt: “la découverte du monde, la découverte de l’homme”,²⁹ dieses Paar der Errungenschaften, dieses doppelte Postulat des Durchbruchs zur inneren wie äußeren Wahrheit bleibt auch für ihn maßgebend.³⁰ Vor allem die Entdeckung

²⁹ Michelet, *Renaissance*, 12.

³⁰ “Die Entdeckung der Welt und des Menschen” ist der *Vierte Abschnitt* von Burckhardts *Die Kultur der Renaissance in Italien* überschrieben – eine exakte Übersetzung von Michelets Doppelformel, mit der er das “Wesen” der Renaissance zu umreißen versucht.

seiner Individualität durch den Menschen gilt ihm als ein kategorialer Gewinn, den die Renaissance zu verbuchen hat.

Doch Burckhardt tut sich erkennbar schwer, diese im Grunde essentialistische Deutung mit der historistischen Interpretation der Epoche als einer *Wiedererweckung des Altertums* zu verbinden, auf die er gleichwohl nicht verzichten möchte. Schon der Wechsel des Begriffs fällt ins Auge. An die Stelle der *Wiedergeburt* tritt eine *Wiedererweckung*, die Naturalisierung der Geschichte durch einen biologischen Vorgang wird zurückgenommen zugunsten eines kulturellen Aktes bewusster Rezeption. Doch genügt diese Verschiebung augenscheinlich noch nicht, um die Teleologie der Selbstfindung des Menschen mit der Restauration einer vergangenen Epoche zu versöhnen. Burckhardts dabei fortbestehende Schwierigkeiten gehen schon aus den ein wenig gewundenen Formulierungen hervor, mit denen er in seiner *Kultur der Renaissance* den III. Abschnitt eröffnet, der der *Wiedererweckung des Altertums* gewidmet ist:

Auf diesem Punkte unserer kulturgeschichtlichen Übersicht angelangt, müssen wir des Altertums gedenken, dessen "Wiedergeburt" in einseitiger Weise zum Gesamtnamen des Zeitraums überhaupt geworden ist. Die bisher geschilderten Zustände würden die Nation erschüttern und gereift haben auch ohne das Altertum, und auch von den nachher aufzuzählenden neuen geistigen Richtungen wäre wohl das meiste ohne dasselbe denkbar; allein wie das Bisherige, so ist auch das Folgende doch von der Einwirkung der antiken Welt mannigfach gefärbt, und wo das Wesen der Dinge ohne dieselbe verständlich und vorhanden sein würde, da ist es doch die Äußerungsweise im Leben nur mit ihr und durch sie. Die «Renaissance» wäre nicht die hohe, weltgeschichtliche Notwendigkeit gewesen, die sie war, wenn man so leicht von ihr abstrahieren könnte. Darauf aber müssen wir beharren, als auf einem Hauptsatz dieses Buches, daß nicht sie allein, sondern ihr enges Bündnis mit dem neben ihr vorhandenen italienischen Volksgeist die abendländische Welt bezwungen hat.³¹

Wirklich glücklich scheint Burckhardt mit seinem eigenen Vorschlag zur Versöhnung zwischen der Selbstfindung des Menschen und der Wiederkehr einer vergangenen Epoche, zwischen Geschichtsphilosophie und Historismus nicht zu werden. Der Gang seiner Argumentation erinnert weit mehr an die

³¹ Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, ed. Konrad Hoffmann, Stuttgart: Kröner, ¹¹1988, 127.

Echternacher Springprozession. Und so nimmt es sich wie ein unbefriedigend bleibender Kompromiss aus, die antike Kultur zum Geburtshelfer für eine Entwicklung zu erklären, der sie zum Durchbruch verholfen hat, indem sie ihr die Ausdrucksformen für das Neue an die Hand gab.

Bei Michelet wie bei Burckhardt ist das Konstrukt einer Epoche der Renaissance dem Versuch geschuldet, die brüchig gewordene Kontinuität der Geschichte durch Traditionsbildung innerhalb dieser Geschichte zu kompensieren. Das Bild dieser Epoche hat insofern Teil an einer Entwicklung des modernen Geschichtskonzepts, zu deren Logik auch das Aufkommen von Rezeptions- und Erinnerungsgeschichte gehören wird. Nur bleibt bei Michelet und Burckhardt noch ein Rest des Vertrauens in die Eigenkräfte der historischen Entwicklung selbst, eine Spur geschichtsphilosophischer Dynamik erhalten. Er steckt in der Biologisierung eines Vorgangs kultureller Restitution zur Wiedergeburt bei dem französischen Historiker ebenso, wie sie aus der Marginalisierung der Wiedererweckung des Altertums zu einem Ausdrucksrepertoire teleologischer Selbstfindung bei dem Baseler Kulturhistoriker recht deutlich hervorgeht. Und dieser Rest an autochthoner Dynamik bewirkt, dass die Geschichte in und mit einer Renaissance selbst zum Akteur von Erinnerung und Rezeption gerät.

Werfen wir vor dem Hintergrund dieser Definitionen der Renaissance aus dem 19. Jahrhundert, die unser Verständnis dieser Epoche bis auf den heutigen Tag nachhaltig bestimmen, einen Blick auf die historische Selbstdeutung in dem Zeitalter, das mit diesem Namen zu belegen, wir uns angewöhnt haben, dann treten gravierende, aber gemeinhin souverän verkannte Unterschiede hervor. Die Identität des Signifikanten – denn um sehr viel mehr handelt es sich bei näherem Zusehen nicht – scheint weithin blind dafür zu machen, dass seine jeweiligen Signifikate in wesentlicher Hinsicht voneinander abweichen. Die erste dieser Differenzen betrifft die Zeitdimensionen, die der Begriff jeweils benennt. Eine seiner berühmtesten Verwendungen in jener Zeit findet sich in der Einleitung zu Giorgio Vasaris *Le Vite*, seinen Künstlerviten, präziser gesagt im *Proemio delle vite*, welches Vorwort eine ganze Geschichte der Kunst entfaltet. Sprechend ist schon der Umstand, dass Vasari begrifflich zwischen den beiden Termini *rinascita* und *restaurazione* der Kunst schwankt, resp. den ersten der beiden als die

adäquatere Benennung der mit ihnen bezeichneten Sache einführt.³² Was aber besagt der Begriff der “Wiedergeburt” genau bei ihm?

Den Hintergrund von Vasaris im folgenden zitierten Erläuterungen bildet der Hinweis auf einige griechische Künstler, bei denen sich, wenn auch in vergrößerter Form, Reste der ursprünglichen Kunstfertigkeit erhalten haben und die als Lehrmeister der Malerei in Italien in Erscheinung traten:³³

Onde gl' uomini di que' tempi, non essendo usati a veder altra bontà né maggior perfezione nelle cose, di quelle ch'essi vedevano, solamente si maravigliavano, e quelle ancora che baronesche fossero, nondimeno per le migliori apprendevano. Pur gli spiriti di coloro che nascevano, aitati	Weshalb die Menschen dieser Tage, da sie es nicht gewohnt waren, bei den Dingen etwas Qualitätvolleres oder Vollkommeneres zu sehen als das, was sie nun sahen, sich nur wundern konnten und sie, obwohl sie wenig nobel waren, für die besten hielten. Doch die Geister derjenigen, die auf
---	--

³² “Però, lasciando questa parte indietro, troppo per l'antichità sua incerta, vegnamo alle cose più chiare della loro perfezione e rovina e restaurazione e per dir meglio rinascita, delle quali con molti miglior fondamenti potremo ragionare” (Giorgio Vasari, *Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino (Firenze 1550), a cura di Luciano Bellosi e Aldo Rossi (Turin: Einaudi, 2015), 1: 94f.). [“Aber lassen wir diesen Bereich, der durch sein hohes Alter zu ungewiss ist, hinter uns und kommen wir zu den Dingen, die eindeutiger sind, zu ihrer Vollkommenheit und ihrer Zerstörung, ihrer Wiederherstellung und, um es besser zu sagen, Wiedergeburt, über die wir auf sehr viel festerem Grund sprechen können.”]

³³ “Stettero poi oltre le ruine di Roma per le guerre sotterrati i modi delle sculture e de le pitture da le ruine di Totila fino agli anni di Cristo MCCL, nel qual tempo era rimasto in Grecia un residuo d'artefici che vecchi erano. I quali facevano imagini di tera e pietra, e dipingevano altre figure mostruose e col primo delineamento e col campo di colore. E quegli per esser soli in tale professione, l'Arte della pittura in Italia portarono insieme al mosaico e con la scultura, e quella come sapevano, a gli uomini italiani insegnarono rozzamente” (Vasari, *Le Vite*, 1: 99). [“Über die Ruinen Roms hinaus waren durch die Kriege auch die Techniken der Bildhauerei und der Malerei unter den Ruinen von Totila bis zum Jahr 1250 nach Christus vergraben, zu welcher Zeit sich in Griechenland ein Rest an Künstlern erhalten hatte, die schon alt waren und die Bildnisse aus Erde und Stein anfertigten und daneben monströse Figuren nach den alten Formen und Farben malten. Und da sie die einzigen in ihrem Beruf waren, brachten sie die Kunst der Malerei zusammen mit derjenigen des Mosaiks und der Skulptur nach Italien und brachten sie den Italienern, so wie sie es vermochten, auf grobe Art bei.”]

in qualche luogo dalla sottilità dell'aria, si purgarono tanto che nel MCCL il cielo, a pietà mossosi de i belli ingegni che 'l terren toscano produceva ogni giorno, gli ridusse alla forma primiera. E se bene gli innanzi a loro avevano veduti residui di archi o di colossi o di statue o pili o colonne storiatoe, nell'età che furono dopo i sacchi e le ruine e gli incendi di Roma, e' non sepono mai valersene o cavarne profitto alcuno, sino al tempo detto di sopra; nel quale venuti su, come io diceva, ingegni piú begli, conoscendo assai bene il buono da 'l cattivo, abbandonando le maniere vecchie, ritornarono ad imitare le antiche, con tutta la industria et ingegno loro.³⁴

die Welt kamen, verbesserten sich, an einigen Orten mit Unterstützung der reinen Luft, so sehr, dass der Himmel, aus Mitleid mit den schönen Talenten, die der toskanische Boden jeden Tag hervorbrachte, im Jahr 1250, sie wieder in ihren ursprünglichen Stand versetzte. Denn obwohl auch die vor ihnen Lebenden Reste von Bögen, Kolossen, Standbildern, Pfeilern oder mit Erzählungen ausgestatteten Säulen in der Zeit nach den Plünderungen, den Zerstörungen und den Bränden Roms gesehen hatten, verstanden sie es bis zu dem genannten Zeitraum niemals, sich dies zunutze zu machen oder irgendeinen Gewinn daraus zu ziehen; als, wie ich sagte, bessere Geister kamen, die sehr wohl das Gute vom Schlechten zu unterscheiden vermochten und von den alten Formen Abstand nahmen, kehrten sie dazu zurück, die Antiken mit all ihrem Bemühen und all ihrem Verstand nachzuahmen.

Im Hinblick auf Vasaris Konzept einer *rinascita* und ihre Differenzen gegenüber der Epochendefinition der Renaissance im 19. Jahrhundert ist es sinnvoll, schon hier eine für unsere späteren Überlegungen wesentliche begriffliche Unterscheidung festzuhalten, die Vasari vornimmt: diejenige zwischen *vecchio* und *antico*. Es sind sehr unterschiedliche Zeitvorstellungen, die sich an diese beiden Adjektive knüpfen. *Vecchio* ist das negativ bewertete Alte – dasjenige, was einem zerstörerischen Prozess des Alterns anheimgefallen ist. *Antico* hingegen meint das

³⁴ Giorgio Vasari, *Le vite*, 1: 99.

bewährte und bewahrte Alte, das Ursprüngliche, das es zu erhalten und befolgen gilt. Die Vergangenheit zerfällt mithin in sehr unterschiedliche Erscheinungsformen ihrer selbst.

Was aber macht die Eigenheit der *rinascita* aus, die sich um 1250 vollzieht? Eine Intervention des Himmels, ein göttlicher Eingriff ist es, der sie ermöglichte: “il cielo, a pietà mossosi de i belli ingegni che ’l terren toscano produceva ogni giorno, gli ridusse alla forma primiera.” Mit dieser Sicht der Dinge verbindet sich zunächst eine wesentliche Verschiebung der zeitlichen Koordinaten gegenüber dem uns geläufigen Konzept der Renaissance. Auf einen *Zeitpunkt*, nicht auf einen *Zeitraum* bezieht sich diese *rinascita*. “Renaissance” in diesem Sinn erscheint als eine *epoché* im griechischen Sinn des Wortes: als eine Zäsur.

Zudem zeigt sich die semantische Füllung dieses Begriffs bei Vasari weit entfernt von allen biologischen Vorstellungen einer Wiedergeburt, die sie bei Michelet gewinnen wird. Vielmehr lehnt sich Vasaris Gebrauch dieses Wortes nachgerade überdeutlich an ein christliches Verständnis von “Wiedergeburt” an. *Rinascita* bezieht sich deshalb auch keineswegs auf das *Objekt* einer solchen *renaissance*. Sie bezeichnet keineswegs die Wiedergeburt der antiken Kultur, sondern sie zielt auf eine Fertigkeit, auf das Vermögen der Menschen zu gelungener künstlerischer Produktion. Sie ist die Grundlage für den Fortgang fortschreitender Vervollkommnung, den Vasari in seinen *Vite* von Cimabue bis zu Michelangelo nachzeichnen wird. *Rinascita*, und an genau dieser Stelle scheint mir eine der fundamentalsten Differenzen im Verhältnis zum Epochenbegriff des 19. Jahrhunderts zutage zu treten, bildet damit für Vasari keineswegs ein Zeitalter, sondern ein Ereignis. Sie bedeutet eine Veränderung, die die Entwicklung von verschütteten Fertigkeiten der Menschen ermöglichen wird. Weder ist im zeitgenössischen Begriffsgebrauch der *rinascita* also diese selbst ein Zeitalter, noch bezieht sie sich ihrerseits auf ein anderes Zeitalter, dessen Wiedergeburt es festzustellen gälte. Auf beiden Seiten fällt die “Epoche” als ein Akteur der Geschichte aus. Gerade ihre Akzentuierung zum Motor historischen Geschehens atmet zutiefst den Geist des 19. Jahrhunderts, der dem Geschichtsdanken des solchermaßen benannten Zeitalters selbst hingegen rundherum fremd ist.

Diese Differenz des jeweiligen Begriffsverständnisses geht nicht nur daraus hervor, dass die *rinascita* bei Vasari auf einer göttlichen Intervention gründet.

Dadurch ist in *Le Vite* die von ihr ausgehende Befähigung zur Produktion gelungener Kunstwerke unverkennbar dem Modell der moralischen Restauration des Menschen durch Christi Erlösungstat nachgebaut. Denn dem vorgängigen Unvermögen, etwas Schönes zu bilden – einer Unfähigkeit wohlgemerkt trotz noch immer vorhandener nachahmenswerter Vorbilder, mithin gleichsam einer Blindheit, die einem künstlerischen *volui, nec potui* gleichkommt – steht die nun transzendent gewährte Geschicklichkeit bei der Nachahmung der Alten gegenüber.

Diese Ermächtigung der Menschen zu vorher nicht erreichbaren Leistungen ist auch insoweit dem Vorbild der Wiederherstellung der Fähigkeit zu tugendhaftem Handeln nachgebildet, als die aus Gottes Mitleid erfolgende, gnadenhafte Zuwendung den Künstlern um 1250 keineswegs gänzlich unverdient geschenkt wird. Dieses göttliche Geschenk bedeutet vielmehr auch einen Lohn für ein früheres, wenn auch nur von begrenzt bleibendem Erfolg gekröntes Bemühen der Menschen um die Steigerung der Qualität ihrer künstlerischen Hervorbringungen. Gerade hieran wird übrigens die Differenz gegenüber einem augustini-schen Verständnis der Gnade ersichtlich. Die bei Vasari wirksam werdende Gnadenkonzeption steht der scholastischen Vorstellung von einer *gratia cooperans*, wie der einschlägige Begriff in der Scholastik wohl lauten würde, ungleich näher als alles, was die Gnadenlehre im Besonderen im Spätwerk des Kirchenvaters entwickelt.

Vasaris Orientierung an der Heilsgeschichte, bei der “Wiedergeburt” vorzüglich als eine ethische Kategorie, als die Wiederherstellung moralischer Integrität verstanden ist, aber besitzt eine Reihe weiterer zeitlicher Implikationen, die sich von den Prämissen des Renaissance-Begriffs aus dem 19. Jahrhundert deutlich unterscheiden. Denn sie betreffen nicht nur die zeitliche Ausdehnung der *rinascita*, die eine Zäsur statt einer Epoche meint. Überhaupt ist, wie bereits erwähnt, die Vorstellung von der Restitution oder gar Wiedergeburt einer *Epoche*, mithin *der* Antike, den Zeitgenossen fremd. Gerade sie aber ließ Michelet in seiner etwas rührseligen Szene *rinascimentaler* Anagnorisis in der personifizierten Gestalt der jugendlichen Mutter auferstehen: “l’Europe moderne revoyait sa mère, l’antiquité, et se jetait dans ses bras” (Hervorhebung A. K.). Die Antike ist hier die Mutter. Im Verständnis der frühneuzeitlichen Zeitgenossen bezieht sich ihre Praxis der Nachahmung vielmehr auf die *antiqui*, die sich indessen kaum als

Konstituenten einer spezifischen epochalen Kultur begreifen lassen. Derlei semantisierte, mit einer spezifischen kulturellen Identität ausgestattete Epochen wird erst der Historismus zu den Akteuren der Geschichte erklären.

Dass hier zudem etwas anderes als eine Restitution von Vergangenheit am Werk ist, belegen vor allem die Kriterien, die eine Orientierung an den Alten befördern. Es sind Fragen der Qualität, vorzüglich künstlerischer Perfektion, die ihre *imitatio* ratsam erscheinen lassen. Dazu gehört es auch, dass das Phänomen der Ästhetik im kulturellen Haushalt der seit geraumer Zeit “Renaissance” genannten Epoche insgesamt einen deutlich höheren Stellenwert gewinnt. Aber schon allein der Wettstreit der Zeitgenossen mit den *antiqui*, der Nachfolge und Überbietungsanspruch zugleich umfasst und sich im Horizont eines konstant bleibenden Wertekansons vollzieht, gibt zu erkennen, dass hier anderes als eine gleichsam archäologische Arbeit der Restitution einer versunkenen Kultur stattfindet. *Antiquus/antico* stellt aus genau diesen Gründen weit mehr einen Wert denn einen Zeitbegriff dar.

Der historische Vorgang, den wir als Kultur der Renaissance zu bezeichnen pflegen, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein doppelter Prozess der Umschichtung innerhalb eines über lange Zeit angesammelten – und in der Renaissance noch einmal ergänzten – kulturellen Thesaurus, dessen Erstellung bereits mit einer Entzeitlichung einhergeht. Diese Umschichtung betrifft zunächst die Steigerung des Belangs ästhetischer Gesichtspunkte als Geltungskriterium für kulturelle Erzeugnisse.³⁵ Und sie betrifft die damit einhergehende Aufwertung paganer Texte und Artefakte, die freilich keineswegs erst jetzt Autorität zu beanspruchen vermögen, deren Prestige indessen nicht zuletzt aufgrund von ästhetischen Kriterien erkennbar anwächst.

Die unglücklicherweise “Renaissance” genannte kulturelle Bewegung, die man zur Verabschiedung des Mittelalters ins Leben der Geschichte gerufen hat, lässt

³⁵ Dass diese Steigerung des Belangs ästhetischer Gesichtspunkte wesentlich auf einer mit dem Denken der Scholastik verbundenen Kritik an der überkommenen Theodizee gründet und mit den damit einhergehenden Zweifeln an der Vollkommenheit der Schöpfung in Verbindung steht, habe ich in meiner Monographie *Ist die Neuzeit legitim?* (cf. Anm. 20) zu entwickeln versucht. Die Kunst steigt in der Konsequenz dieser konzeptuellen Verschiebungen zu einem Medium der Produktion von Vollkommenheit auf, die sich in der Natur nicht mehr selbstverständlich finden lässt.

sich insofern weit weniger über zeitliche Koordinaten als über systematische Kriterien bestimmen. Sie scheint mir deshalb als solche in einem Konzept der Erinnerungsgeschichte nicht recht unterzubringen zu sein. Dies schließt selbstredend nicht aus, dass kollektive Erinnerung auch für diese wie jede historische Kultur gewichtige Funktionen erfüllt. Nur gründet der "Renaissance" genannte Prozess nicht seinerseits auf einer Vergegenwärtigung von Vergangenheit als einer solchen, er gründet vielmehr auf einer Umbesetzung innerhalb eines bereits vorhandenen Thesaurus von kulturellen Erzeugnissen, dessen Erstellung je schon mit Entzeitlichung verbunden war.

Gegen die Tauglichkeit des Erinnerungsbegriffs für ein angemessenes Verständnis dessen, was sich in der als "Renaissance" bezeichneten Epoche vollzieht, spricht nicht zuletzt die begriffliche Distinktion Vasaris zwischen *vecchio* und *antico*, die wir bereits kommentiert haben. Dagegen sprechen im Besonderen die von Vasari geltend gemachten Umstände des Umgangs mit dem *antico*, das wieder zum Bezugspunkt zeitgenössischer Kunstproduktion zu werden hat. Denn es muss ja keineswegs *erinnert* werden. Schließlich ist es vorhanden in jenen Resten, die einzig noch zugänglich sind. Nur muss es in seiner modellbietenden Vollkommenheit *erkannt* werden. Zu dieser Erkenntnis aber führt keine Erinnerung, sondern eine Ermächtigung, die Unvermögen beendet.

Auch scheue ich mich, von Antikenrezeption als epochenkonstitutivem Merkmal zu sprechen. Denn was sich ändert, sind allenfalls die Voraussetzungen solcher Rezeption und im Besonderen die Aufwertung ästhetischer Kriterien im Umgang mit der überlieferten Kultur. Überhaupt fragt sich, ob der Begriff der Rezeption hier angemessen erscheint. Handelt es sich nicht weit eher bei dieser "Renaissance" um eine Station einer konstanten Auseinandersetzung innerhalb jener Kultur, die seit der Spätantike christliche wie pagane Elemente miteinander verbindet?³⁶ Schließlich sollten wir nicht übersehen, dass das Christentum in die Kultur der paganen Antike hineinwuchs und keineswegs sämtliche Bereiche

³⁶ Wäre es insofern nicht angemessener von einer *Transformation der Antike* zu sprechen, also sich jenes Konzept zu eigen zu machen, das dem Sonderforschungsbereich 644 der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* den Titel gegeben hat und in diesem institutionellen Rahmen zum Gegenstand einer theoretischen Reflexion geworden ist, die sehr grundsätzlich das Phänomen historischen Wandels in den Blick genommen hat. Der folgende Exkurs wird sich dieser Frage widmen.

dieser vorgefundenen Kultur überformte oder gar verabschiedete. Auch die “Renaissance” gehört noch immer in diesen Prozess wechselseitiger Durchdringung einer religiösen Schrift und einer Kultur, aus der die westliche Kultur hervorgegangen ist.

Die Idee der Renaissance ist ein Produkt moderner Geschichtskonzeption. Spätestens seit sie sich in den Plural der karolingischen, der ottonischen Renaissance oder der Renaissance des 12. Jahrhunderts vervielfältigte, hätte man hellhörig werden können, dass mit dem Konzept selbst etwas nicht stimmt. Und dem ist in der Tat so; denn hier geraten moderne und prämoderne Vorstellungen von Zeit und Geschichte in Konflikt miteinander.

Es scheint durchaus fraglich, dass die uns geläufigen Begriffe und Kategorien zur Charakteristik der Aneignung von Vergangenheit dazu geeignet sind, jenen kulturhistorischen Vorgang angemessen zu beschreiben, der sich hartnäckig mit dem gleichwohl ziemlich unpassenden Namen “Renaissance” (und einer ihm anhängenden, ziemlich narzisstischen Deutung des historischen Verlaufs) verbindet.

Exkurs: Transformationen der Antike

Der Anspruch des Transformationsbegriffs, der in dem benannten Berliner Sonderforschungsbereich entwickelt wurde, reicht weit. Er zielt auf nichts Geringeres als eine Integration der verfügbaren Modelle historischen Wandels.³⁷ Die systematischen Kernaussagen zur Charakteristik des hier zugrunde gelegten Transformationsbegriffs lauten wie folgt:

Die Vergangenheit – davon gehen wir aus – stellt nicht ein Arsenal fragloser Faktizität dar, sondern indem ihr eine wie auch immer zu beschreibende *dynamis*,

³⁷ “Das dieser Einleitung folgende Theorie-Kapitel wird zeigen, dass unser Transformationskonzept beansprucht, die in den Geisteswissenschaften eingeübten Verfahren historischer Rekonstruktion – wie z. B. die Rezeptionsforschung, die Diskursanalyse, die historische Hermeneutik zu integrieren, ohne sie abzulösen” (Hartmut Böhme, “Einladung zur Transformation”, in: *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, ed. Hartmut Böhme, Lutz Bergemann, Martin Dönike, Albert Schirrmeyer, Georg Toepfer, Marco Walter u. Julia Weitbrecht, München: Fink, 2011, 7–37, hier p. 7f.).

ein Vermögen zur Wirkung und Evidenz (*energeia*) zugeschrieben wird, ist sie keine ein für alle Mal feststehende Entität. Vielmehr wird die Vergangenheit erst im Effekt ihrer Transformationen gebildet, modelliert, verändert, angereichert, aber auch negiert, verfemt, vergessen oder zerstört. Diese als offener Prozeß verstandene Vergangenheit ist Gegenstand der historischen Transformationsforschung. Antike wie spätere Kulturen sind für den SFB also keine fixen Gegebenheiten. Sie sind allerdings auch nicht bloß ein selbstgewobenes Gebilde von „Konstrukteuren“.³⁸

Diese Sätze sind ein Paradebeispiel für jenes erkenntnistheoretische Dilemma, das spätestens mit und seit der Erkenntnistheorie Immanuel Kants das Denken der Moderne bestimmt. Es lohnt, sich dessen Grundproblem noch einmal vor Augen zu führen: Wie lässt sich angesichts der Selbstreflexivität aller Erkenntnis deren Objektivität gleichwohl aufrechterhalten? Anders formuliert: Wie lässt sich ein Kriterium für die Bewertung der Angemessenheit von Erkenntnis bewahren? Von dieser Sorge sind auch die zitierten Sätze nicht frei. Denn ausdrücklich heißt es ja, dass die „Antike wie spätere Kulturen“ kein „selbstgewobenes Gebilde von ›Konstrukteuren‹“ darstellt. Was aber bewahrt sie davor? Die Antwort auf diese Frage ist schwer, um nicht zu sagen: schwerlich zu finden. Denn schließlich heißt es ja auch: „Vielmehr wird die Vergangenheit erst im Effekt ihrer Transformation gebildet“. An dieser Stelle ist allerdings eine bemerkenswerte Verknüpfung zweier Perspektiven zu bemerken: nämlich die Verbindung, wo nicht Identifikation von Erkenntnis und Veränderung. Allerdings sollte man den Begriff der Erkenntnis wohl besser vermeiden, weil er ja noch immer irgend so etwas wie ein von dieser Erkenntnis selbst verschiedenes Objekt seiner Erkenntnis voraussetzen würde. Doch die historische Rekonstruktion schafft sich ja erst, was sie zu Vergangenheit erklärt. Sollte die Abwehr gegen ein „selbstgewobenes Gebilde“ also womöglich darin bestehen, dass sich diese Frage überhaupt nicht mehr stellt, weil es das Objekt diesseits oder jenseits seiner (Re-)konstruktion gar nicht mehr gibt? Wäre also die Radikalisierung des Konstruktivismus die Lösung für das konstatierte Dilemma und die Furcht vor dem „selbstgewobenen Gebilde“ ein bloßer rhetorischer Rest eines längst verabschiedeten Objektivismus?

³⁸ Böhme, „Einladung zur Transformation“, 8.

Nun fällt freilich auf, dass auch in der zitierten Charakteristik der Transformationsforschung die traditionellen Merkmale der Geschichte selbst ganz auf die Seite ihrer Rekonstruktion gewechselt sind, heißt es doch, dass die “erst im Effekt ihrer Transformation” gebildete Vergangenheit als ein “offener Prozeß” verstanden wird, ihr also eine Eigenschaft zugesprochen wird, die man jenseits aller geschichtsphilosophischen Telosgläubigkeit gemeinhin für die Geschichte selbst zu verbuchen pflegt. Diese konzeptuelle Verschiebung aber macht darauf aufmerksam, dass Rekonstruktion *grundsätzlich* als Transformation begriffen wird, als eine Veränderung. Woher aber weiß man eigentlich, *dass* es sich so verhält? Wenn die Vergangenheit nichts anderes als das Ergebnis ihrer Bildung ist, wieso wird sie dann notwendigerweise transformiert? Denn Transformation setzt Differenz voraus. Wie aber kann ich wissen, dass sich eine solche Differenz einstellt, wenn doch gar keine Vergangenheit außerhalb ihrer Bildung gegeben ist? Was sich mithin einstellt, ist so etwas wie eine Metaphysik der Transformation, die sich ihre heimliche Plausibilität bei der Verschiebung von der Objekt- auf die Rekonstruktionsebene besorgt. Dass die Geschichte ein beständiger Prozess der Veränderung ist, bedeutet eine Binsenweisheit. Dass die Beschäftigung mit der Vergangenheit ihre unvermeidliche Transformation bedeutet, ist hingegen ein erkenntnistheoretisches Glaubensbekenntnis, das Aussagen über Dinge macht, die man in Rahmen der geltend gemachten Prämissen gar nicht wissen kann (oder dürfte). Denn sonst müsste man ja irgendwie vergleichen können.

Nun ist der erkenntnistheoretische Skeptizismus, der sich in der zitierten Charakteristik des Transformationskonzepts äußert (und weithin die methodische Diskussion der Geistes- und Kulturwissenschaften bestimmt), womöglich aber nicht ganz so plausibel, wie es zunächst den Anschein hat. Entwickelt wurde er ja anhand der Reflexion über die Erkenntnis der Natur; und sie gründet bei Kant in der Tat auf einem epistemologischen Paradox: Wenn die Materialität der natürlichen Dinge, die sie uns über die Sinne zugänglich macht, eine Bedingung ihrer Erkennbarkeit darstellt, so hat dieselbe Körperlichkeit doch zugleich die Schranken unserer Erkenntnis zur Folge. Denn diese Erkenntnis selbst bedarf der Rationalität des transzendentalen Subjekts, von der sich nicht sagen lässt, ob sie auch der Materialität der zu erkennenden Objekte inhärent ist. Die Bedingungen und die Modalitäten der Erkenntnis der Natur klaffen also irritie-

rend auseinander. Aber gilt ein entsprechendes Dilemma auch für die Objekte der Geisteswissenschaften? Im Grunde seit Vico gibt es doch eine Reihe nicht von der Hand zu weisender Argumente, dass die Dinge dort anders liegen, wo die Objekte der Erkenntnis zumindest *auch* der Rationalität des Menschen entstammen, ihr also nicht kategorial äußerlich sind (womit selbstredend nicht bereits über ihre Evidenz – um diesen etwas irritierenden Begriff Böhmes aus den zitierten Zeilen aufzunehmen – befunden werden kann). Gleichwohl ist hier eine – in welchem Grad auch immer gegebene – Gemeinsamkeit zwischen dem Objekt der Erkenntnis und den Modalitäten seiner Erkenntnis festzustellen, die die Frage nach der Approximation an den Gegenstand des Wissens und Adäquatheit seiner (Re-)Konstruktion nicht schon *ab ovo* zum epistemologischen Skandalon macht.

Und schließlich sind auch nicht alle Objekte der Vergangenheit vor ihrer Rekonstruktion gleich. Die Unabhängigkeit ihrer Existenz von ihrem Gebildetsein durch Konstrukteure hängt nicht zuletzt an ihren Dimensionen. Ob es je so etwas wie *die Antike* diesseits historischer Spekulation gegeben hat, sei dahingestellt. In ihrem Fall ist womöglich in der Tat Rekonstruktion immer schon Transformation. Aber dass es einen Text wie die spätantike *Petrus-Apokalypse* als solchen gegeben hat, ist schwerlich zu bestreiten.

Nun mag man dem entgegenhalten, dass diese Gewissheit sich ausschließlich auf seine materielle Existenz beschränke, deren Kontinuität zudem durch die Umstände der Überlieferung ihrerseits mit Zweifeln behaftet sei. Doch gilt hier nicht anders als auch für den Inhalt dieser Schrift, dass sich in diesem Fall erkenntnistheoretische Hürden skalieren lassen. Sie sind nicht kategorial, wie im Falle der Natur, sondern graduell. Und genau diese Differenz sollte man nicht in einem überzogenen epistemologischen Skeptizismus, der sich am falschen Objektbereich nährt, verschwinden lassen.

Wenn ich soeben von der *Petrus-Apokalypse* gesprochen habe, dann deshalb, weil sich in dem zitierten Band eine brillante kleine Studie findet, an der sich paradigmatisch verfolgen lässt, welchen Gewinn die Demonstration von Transformationen im historischen Prozess selbst ermöglicht, in diesem Fall eine Transformation innerhalb der Antike. Dem kurioserweise nur in einer Fußnote erwähnten Autor dieser Studie, Maximilian Benz, gelingt es überzeugend “die Ausbildung

frühchristlicher Jenseitskonzepte in der Transformation antiker, paganer und jüdischer Elemente” vorzuführen.³⁹ Wollte man auch diese Rekonstruktion auf eine bloße Transformation *der* Antike zurückführen, begäbe man sich der konzeptuellen Möglichkeiten, die gerade der Transformationsbegriff für die Rekonstruktion des Endes der Antike bereithält. Denn *dieses* Ende wird man kaum auf einen universellen Transformationismus historischer (Re-)Konstruktionen zurückführen können. Vielmehr gewinnt das Phänomen der Transformation als solcher in einem sehr spezifischen Sinne hier eine kulturbildende Qualität.

Es lässt sich beobachten, wie die Rezeption eines Textes, nämlich der Bibel, zum universellen Programm für eine Kultur wird, aus der dieser Text nicht stammt. Denn eben dies ist ein wesentlicher Gesichtspunkt jener Kultur, die wir die mittelalterliche nennen. Sie gründet zu weiten Teilen auf der Applikation wie Anverwandlung eines religiösen Textes in einer Kultur, in der dieser Text nicht entstanden ist. Dieser Umstand gibt dem Phänomen der Religion als solcher übrigens einen ganz anderen Stellenwert. Denn – um eine heutzutage beliebte systemtheoretische Begrifflichkeit zu wählen –: Religion wird dadurch zu weit mehr als einem bloßen Teilsystem. Ein religiöser Text liefert unter diesen Voraussetzungen vielmehr das Programm einer Umgestaltung der gesamten Kultur.⁴⁰

Den hier involvierten Prozess mag man zunächst unter jenem Begriff der *Allelopoiese* fassen können, die ein für die Transformationsforschung zentrales Phänomen beschreibt:

In diesen Transformationen der Antike konstruieren sich zum anderen die Rezeptionskulturen selbst: Indem die Antike zum privilegierten oder polemischen Objekt von Wissensprozessen, künstlerischen Adaptationen oder politischen Aushandlungen wird, funktioniert das dabei entworfene Antike-Bild als Selbstbeschreibung der jeweiligen Rezipientenkultur. Für diese Wechselwirkung

³⁹ Böhme et al. [siehe Anm. 37], 39–56, hier 54.

⁴⁰ Es ist hier nicht der Ort, dieser Frage im Einzelnen nachzugehen. Doch würde es lohnen zu überlegen, ob sich bei der Formierung mittelalterlicher Kultur diese “Exterritorialität” des Offenbarungstextes nicht mit den Absolutheitsansprüchen eines Monotheismus überkreuzt und gerade dadurch der Durchsetzung des Bibeltextes als eines kulturbegründenden Textes eine besondere Dynamik verschafft.

von Referenzbereich und Aufnahmebereich von Transformationen wurde der neue Begriff der *Allelopoiese* geprägt.⁴¹

Ich will hier nicht weiter der Frage nachgehen, in welcher Hinsicht sich ein solches Konzept von *Allelopoiese* etwa für die Beschreibung einer *Kultur der Renaissance* fruchtbar machen ließe. Hervorgehoben sei nur, dass er für die von Benz helllichtig beschriebene Transformation von Jenseitsvorstellungen im Grunde unangemessen ist. Denn dieser Begriff setzt das Phänomen der Transformation als gleichsam universelles *transcendentale* voraus. Im vorliegenden Fall aber ist schon das Phänomen der Transformation selbst von semantischem Belang. Wie gelingt es einem Text, der aus einer im Imperium Romanum marginalen Provinz-Kultur stammt, progredierend wesentliche Annahmen der offiziellen Kultur zu überformen und dabei zugleich Veränderungen für sein eigenes Verständnis zuzulassen, deren Herkunft für den Wahrheitsanspruch dieses Textes höchst dubios sein muss? Für solche Transformationen *in* der Antike, die am Ende maßgeblich zu einer Transformation *der* Antike in eine Kultur, die wir mittelalterlich nennen, beigetragen haben, wird ein radikalkonstruktivistisches Transformationskonzept zur Rekonstruktion der Vergangenheit kaum genügen.

⁴¹ Böhme, "Einladung zur Transformation", 9.