

Knochenreste.

Versuch einer begrifflichen Differenzierung (im Anschluss an Goethe)

Gegenüber heiligen Gebeinen hat Johann Wolfgang von Goethe zeitlebens eine skeptische Haltung bewiesen. In den *Wahlverwandtschaften* hungert sich Ottilie in einer Art von heiliger Entsagung zu Tode. Ihre sterblichen Überreste, die wundertätig zu wirken scheinen, werden daraufhin in eine Kapelle überführt und der «mehr schlaf- als todähnliche» Leichnam unter einer Glasdecke ausgestellt.¹ Die einsetzenden Pilger- und Wallfahrtsphänomene schildert und kommentiert Goethe mit spürbarer Ironie: Wegen des überhand nehmenden Zudrangs der Alten und Schwachen muss die Kapelle schließlich geschlossen werden.

Sehr viel ungeschminkter als hier fällt Goethes Urteil über den Heiligen- und Reliquienkult in den *Venetianischen Epigrammen* aus, in denen auch die öffentliche Ostentation der Gebeine des heiligen Markus am Gründonnerstag karikiert wird. Das folgende Epigramm hat Goethe zu Lebzeiten sekretiert, es hat sich im Nachlass erhalten:

Heraus mit dem Teile des Herrn! heraus mit dem Teile des Gottes!
Rief ein unglücklich Geschöpf blind für hysterischer Wut,
Als, die heiligen Reste Gründonnerstag Abend zu zeigen,
In Sanct Markus ein Schelm über der Bühne sich wies.
Armes Mädchen was soll dir ein Teil des gekreuzigten Gottes?
Rufe den heilsamern Teil jenes von Lampsacos her.²

Goethes Pointe ist drastisch: Sie setzt an die Stelle des Körperteils des Heiligen und seiner Anbetung das phallische Organ des im griechischen Lampsakos verehrten, antik-heidnischen Gottes Priapos, das ein Entzücken ganz anderer Art verspricht. Wie der heilige Körper so wird auch der (weibliche) Reliquienglauben damit aber sexualisiert und entzaubert, die Blasphemie der Verse ist wesentlich als Folge einer Vergrößerung auf anatomischem Gebiet zu verstehen.

Gleichzeitig deutet das Epigramm eine semantische Depotenzierung der Reliquie an, deren Aura auch sprachlich entmachtet und zu einem «Teil» und «Rest» herabgesetzt wird. Goethes Umformulierung stellt zum einen auf die physische Fragmentierung ab («Teil»), die für die Reliquienbildung charakteristisch, in obzöner Beleuchtung aber eben auch doppeldeutig ist; zum anderen bringt sie die Überlebtheit («Rest») des Gegenstands und seiner rituellen Verehrung zum Ausdruck. Auf diese Weise wird der katholische Reliquienkult in eine kulturhistorische Perspektive gebracht und zum Indiz eines generellen Problems, das sich beim Umgang mit der Vergangenheit, ihrer Entrücktheit und partiellen Kontinuität, ergibt. Dies verdeutlicht auch folgendes Epigramm:

Emsig wallet der Pilger, wird er den Heiligen finden?
Hören und sehen den Mann, welcher die Wunder getan?
Nein, es führte die Zeit ihn hinweg, du findest nur Reste,

Seinen Schädel, ein Paar seiner Gebeine verwahrt.

Wir sind alle Pilger, die wir Italien suchen,

Nur ein zerstreutes Gebein ehren wir gläubig und froh.³

Die Verse transformieren eine missverstandene Heiligung des Gewesenen in einen historisch-kritischen und selbstreflexiven Bezug, der dem Rückgang auf die Geschichte zugleich ein konstitutives Moment der Distanz eingestaltet: Denn auch Italien, das Ursprungsland der von den Zeitgenossen verehrten Klassik, ist – wie die Knochen der Heiligen – Torso, Ruine und Überrest, denen sich der Künstler der Gegenwart nur im konsequenten Bewusstsein der Geschichtlichkeit seiner Sehnsucht nähern kann; und so zitiert auch die literarische Form des «elegischen Distichons» die untergegangene Kunstwelt und verknüpft sie zugleich mit einem neuen und authentischen Inhalt.⁴ Sein Verhältnis zur Vergangenheit charakterisiert Goethe folglich als ein dezidiert «historisches», für das die Zeugnisse der Tradition weniger Beleg für die Gegenwärtigkeit des Früheren sind als vielmehr umgekehrt: für die Geschichtlichkeit der Gegenwart, die eigene eingeschlossen. Der Rest *als* Reliquie und die Reliquie *als* Rest stehen damit aber für unterschiedliche Strategien im Umgang mit der Überlieferung: einen kultischen und einen kritischen Rekurs, den im ersten Fall die ungebrochene Aktualität des Toten, im zweiten die wechselvolle Karriere der Reliquien selbst interessiert. Vom Standpunkt des Rests aus gesehen, wird die Reliquie also ihrerseits zum geschichtlichen Gegenstand.⁵ Eine solche Differenz zwischen Reliquien- und Relikt-Konzept soll nun im nächsten Schritt weiter entwickelt werden.⁶

«Überreste» versus «Reliquien» (nach Droysen und Bernheim)

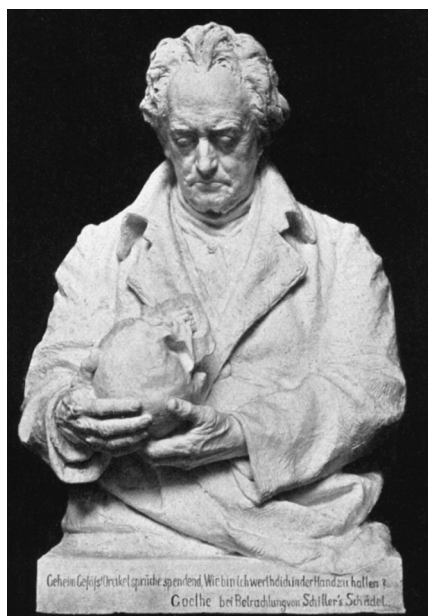
In seinen Vorlesungen zur *Historik* von 1857 bestimmt Johann Gustav Droysen, der Begründer der methodischen Geschichtswissenschaft, den Überrest als eine Untergattung des historischen Materials. Der Überrest unterscheidet sich von den Quellen und Denkmälern dadurch, dass er sich entstehungsgeschichtlich nicht dem Zweck der Erinnerung verdankt, aber von späteren Zeiten als geschichtliches Auskunftsmittel interpretiert werden kann: «Nur von dem Forschenden werden sie [die Überreste] als Material für seine Forschung erkannt und benutzt, sofern sie mehr oder weniger offenkundig noch gegenwärtige Reste der Vergangenheit sind.»⁷

Droysens terminologischer Vorschlag wird von Ernst Bernheim in dessen *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* von 1889 aufgenommen und in eine begriffliche Taxonomie überführt. Dabei unterscheidet Bernheim systematisch zwischen «Überresten» und «Tradition»: Erstere sind «ohne jede Absicht auf Erinnerung und Nachwelt nur übriggebliebene Teile der Begebenheiten und menschlichen Betätigungen selbst [...], also zunächst die körperlichen Überreste der Menschen», zu denen Bernheim auch die Heiligenreliquien zählt.⁸

Im Anschluss an Droysens und Bernheims Bestimmung des Überrests lassen sich auch Kriterien für eine Abgrenzung von «Rest» und «Reliquie» sowie der ihnen zukommenden historischen Verhaltensformen gewinnen. Dabei kann es im vorliegenden Zusammenhang lediglich um tentative Begriffe gehen – eine Nomenklatur im Sinne Droysens und Bernheims ist nicht intendiert:

1. *Reste* entstehen durch einen Funktionsverlust oder -übergang. Die Reste eines prähistorischen Skeletts beispielsweise dienen dem betreffenden Lebewesen

1 Gustav Eberlein, *Goethe mit Schillers Schädel*, 1897, Gipsbüste, Weimar, Goethehaus.



nicht mehr in ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern sind durch dessen Tod (möglicherweise durch dessen Aussterben) funktionslos geworden. Für den Archäologen gewinnen sie aber nachträglich eine neue, für ihre Entstehung und Evolution allerdings nicht maßgebliche Bedeutung – als historische Zeugnisse. *Reliquien* zeichnen sich demgegenüber durch eine Funktionskontinuität aus: Sie symbolisieren nicht den physischen Tod des Heiligen, sondern dessen Fortleben, die ungeschmälerte Präsenz seines *corpus metaphysicum*. Als solche bleiben sie heilig und verehrungswürdig, solange der Heilige selbst als heilig gilt und die Reliquienpraxis lebendig ist: Die Hand, der Schädel des Heiligen haben nie körperlichen oder neuronalen Funktionen gedient, sie können diese auch nicht verlieren.

2. *Relikte* werden in Sammlungen, Museen oder Archiven aufbewahrt. Diese Formen der Aufbewahrung unterscheiden sich typologisch wie institutionengeschichtlich von jenem Sammlungskonzept, das *Reliquien* vorbehalten ist – jedenfalls solange sie noch als Reliquien intakt und nicht selbst zu Überresten geworden sind. Denn Kirchen, Klöster, Kapellen und Schatzkammern, in denen Reliquien gespeichert werden, bedienen ein Konzept des «vorsorgenden Sammelns», des wahrscheinlich ältesten Sammlungsmotivs überhaupt, zu dem neben dem subsistentiellen Sammeln aus «Angst vor dem Umkommen» (wie bei den urzeitlichen Sammlern) auch das vorsorgende Sammeln in spiritueller Absicht, im Hinblick auf die Jenseitsvorsorge, gehört: Reliquiensammlungen sorgen, indem sie einen «Heils-Vorrat» anlegen, dafür, dass der Christenmensch *sub specie aeternitatis* nicht «umkommt». Für die frühneuzeitlichen Kunst- und Wunderkammern, Naturalien- und Raritätenkabinette, in die die Reliquien im Zuge der wissenschaftlichen Revolutionen der frühen Neuzeit nicht selten gelangt sind, ist dagegen eine «entdeckende» Sammlungsintention charakteristisch, das heißt sie befriedigen die menschliche *curiositas*, die aufgehört hat, sündig zu sein, und erstrecken sich auf so genannte «Kuriositäten».⁹ *Überresten* im modernen Sinne, die nach Bern-

heim auch aus der Konversion ehemaliger Reliquien entstehen können, die nur noch ein untergegangenes religiöses Ritual repräsentieren, wird schließlich ein ‹bewahrendes Sammeln› gerecht: Es konserviert nicht das Neue, wie das entdeckende Sammeln frühneuzeitlichen Typs, sondern, im Gegenteil, das Alte, das, was funktionslos geworden ist und deshalb (scheinbar) keinen Wert mehr ‹an sich› hat. Das auf diese Weise erhaltene Alte haben Edward Tylor und Max Weber auch ‹*survival*› und ‹Überlebsel› genannt und damit solche Reste bezeichnet, die eine ältere Kulturstufe bezeugen, aus der sich eine neuere evolviert hat.¹⁰

3. *Reste* sind – anders als Reliquien – immer interpretationsbedürftig, da sie für sich genommen nichts sagend sind. Sie bedürfen daher einer Rekontextualisierung, zum Beispiel in Form einer wissenschaftlichen Fragestellung, um überhaupt als Reste ‹von etwas› erkannt zu werden. Zu den Resten muss der nachzeitige Betrachter also zunächst ein Verhältnis finden, was für den, der selbst Reste produziert, bekanntlich nicht gilt: Jede Wegwerfgesellschaft hat zum Ausran- gierten, zu ihrem Müll und Abfall, zumindest im Moment seiner Aussonderung, ein dissipatives oder ein Nichtverhältnis. Zur Deutungsarbeit um den Überrest gehört nicht zuletzt auch das Wissen darum, dass sich dieses Verhältnis im Lauf der Zeiten verändert, wobei sich jede dieser Interpretationen dem betreffenden Rest wiederum einschreibt und auf nachfolgende Generationen tradiert wird: So ist der Körper des Heiligen erst als Reliquie verehrt, dann dem Kuriositätenkabinett eines Fürsten einverleibt worden, schließlich ist er in den klimatisierten Räumen eines Museums und eines historisch-pädagogischen Ausstellungskonzepts gelandet – Verwendungszusammenhänge, die sich hinsichtlich des sozialen Orts, der konkreten Umgebung der Gegenstände, des verbalen Kontexts, der Art und Weise der Präsentation, des Publikums und seines Verhaltens unterscheiden, ihre Spuren den Objekten aber materiell und semiotisch aufgeprägt haben. In der Sicht des Reste-Historikers – in ‹diakritischer Betrachtung›, wie Droysen formuliert – können diese Spuren auch wieder differenziert und als je eigenständige Schichten der Überlieferung angesprochen werden.¹¹ Den Kontexten, in denen die Reste situiert worden sind, kommt darum aber auch eine funktions- geschichtliche Eigenbedeutsamkeit zu: Nicht nur das fossile Skelett hat eine Geschichte, vielmehr existiert, davon mehr oder weniger unabhängig, auch eine Geschichte seiner Sammlungsorte, die mit derjenigen ihrer Gegenstände zeitlich und sachlich nicht zwingend zusammenfällt. Für die Behältnisse und kulturellen Hüllen der *Reliquien* gilt das nicht. Denn Reliquie und Reliquiar sind in hohem Grade funktionsidentisch, worauf etwa Caroline Walker Bynum hingewiesen hat.¹² Andernfalls könnten ‹leere› Reliquiare nicht wie Reliquien verehrt und wie solche mit Inhalt oder die Reliquie selbst behandelt werden – aus der Perspektive der jeweiligen ‹Benutzer› kann zwischen Reliquiar und Reliquie daher, anders als zwischen einem archäologischen Museum und seinen Exponaten, sinnvoller Weise nicht unterschieden werden.

4. *Reste* sind immer Fragmente – das folgt aus dem Funktionsverlust, durch den Reste entstehen. Historische Knochenreste werden daher als Körperteile wahrgenommen, die es durch den Betrachter, den Resteverwerter, auf der physischen Ebene des Körperrests in irgendeiner Form zu ergänzen gilt, und zwar durch die übrigen Körperteile, was aus Mangel an tatsächlichen Knochenfunden auch hypothetisch geschehen kann. Auf *Reliquien* trifft das nicht oder in geringerem Ausmaß zu: Körperreliquien sind keine Körperteile, sondern Teilkörper, in deren ge-

ringster Einzelheit der Heilige noch ungeteilt anwesend ist: *Ubi est aliquid ibi totum est*.¹³ Reliquien können deshalb auch beliebig oft und weit geteilt werden, ohne an Wert zu verlieren. Umgekehrt dient auch das Sammeln und Vervollständigen von Reliquienteilen eines Heiligen nicht der anatomischen oder morphologischen Rekonstruktion, sondern der Konzentration ihrer Wirkungskräfte. Mit verantwortlich dafür ist der Umstand, dass Reliquienglieder nicht als Bestandteile einer Struktur wahrgenommen werden, die auch abhanden kommen kann, sondern als Substanzen, deren sozusagen paradigmatische Bedeutung (*als Reliquien*) wichtiger ist als ihr syntagmatischer Zusammenhang (mit dem übrigen Körper des Heiligen). Anders gesagt: *Reliquien* liegt ein homöopathisches Prinzip zugrunde, sie wirken nach Grundsätzen der Ähnlichkeit, der Berührung und der Teilbarkeit, während *Reste* auf einer allopathischen Logik beruhen – ihre kulturelle Bedeutung muss der Evidenz des Gegenteils, ihrer Fragmentarität, Zufälligkeit und Wertlosigkeit, allererst abgewonnen werden.

Goethe mit Schillers Schädel: Reliquie oder Relikt?

Im Folgenden soll ein Beispiel aus Goethes Nachdenken über Knochenreste und -reliquien die vorstehenden Überlegungen erläutern und weiter präzisieren. Am 17. September 1826 wird der ein halbes Jahr zuvor exhumierte Schädel Friedrich Schillers auf die Großherzogliche Bibliothek (die heutige Herzogin Anna Amalia Bibliothek) in Weimar verbracht.¹⁴ Die äußere Veranlassung zu dieser Translation – vom Weimarer Kassengewölbe in die Ruhmeshalle der deutschen Klassik – scheint nicht auf Goethe selbst zurückzugehen, der dafür aber das ikonografische Programm erdacht hat: Schillers sterblicher Überrest wird nämlich im Rahmen einer Feier im Postament einer Schillerbüste von Johann Heinrich Dannecker niedergelegt. Die Rede, die während der Feierlichkeiten aufgesagt wird, ist von Goethe verfasst und wird stellvertretend von seinem Sohn August verlesen – Goethe hat sich für die Zeremonie unter Hinweis auf seinen angegriffenen Gesundheitszustand entschuldigt. Der Text der Rede lautet auszugsweise:

Was nun die Aufbewahrung dieses heiligen Überrestes anlangt, so soll derselbe in jenem Postament, auf welchem schon die vorerwähnte Büste steht, in einer würdigen Hülle niedergelegt werden. Der Schlüssel zu diesem Behältnis soll stets in den Händen der Großherzoglichen Oberaufsicht über die unmittelbaren Anstalten für Wissenschaft und Kunst bleiben, und nur solchen Personen die Anschauung des Verwahrten gestattet sein, von denen man mit Gewißheit voraussetzen kann, daß nicht Neugier ihre Schritte leitet, sondern das Gefühl, die Erkenntniß dessen, was jener große Mann für Deutschland, für Europa, ja für die ganze cultivierte Welt geleistet hat.¹⁵

Am 24. September 1826, sieben Tage nach der Niederlegungsfeier, lässt sich Goethe den Schädel seines Freundes in sein Haus am Frauenplan bringen: Dort wird er gründlich gesäubert, auf ein Kissen aus blauem Samt gelegt und unter einer abnehmbaren Glashaube verstaut, die man eigens zu diesem Zweck angefertigt hat. Dergestalt verwahrt, behält Goethe den Schädel über mehrere Monate in seinen privaten Räumen. Was sich nun ereignet, wird in einem Brief Wilhelm von Humboldts an seine Frau Caroline vom 29. Dezember 1826 angedeutet:

Heute nachmittag habe ich bei Goethe Schillers Schädel gesehen. Goethe und ich – Riemer war noch dabei – haben lange davor gesessen, und der Anblick bewegt einen gar wunderlich. Was man lebend so groß, so teilnehmend, so in Gedanken und Empfindungen bewegt vor sich gesehen hat, das liegt nun so starr und tot wie ein steinernes Bild da. Goethe hat

den Kopf in seiner Verwahrung, er zeigt ihn niemand. Ich bin der einzige, der ihn bisher gesehen, und er hat mich sehr gebeten, es hier nicht zu erzählen. [...] Man kann sich wirklich an der Form dieses Kopfes nicht satt sehen. Wir hatten einen Gipsabguß von Raffaels Schädel daneben. Der letztere ist regelmäßiger, gehaltener, in ganz gleich verteilter Wölbung. Aber der Schillersche Kopf hat etwas Größeres, Umfassenderes, mehr auf einzelnen Punkten sich ausdehnend und entfaltend, neben anderen, wo Flächen oder Einsenkungen sind. Es ist ein unendlich ergreifender Anblick, aber doch ein sehr merkwürdiger.¹⁶

Den erwähnten Abguss von Raffaels Schädel hatte Goethe schon rund vierzig Jahre früher im Anschluss an seine italienische Reise erworben, nachdem er im März und April 1788 in Rom in der Accademia di San Luca meinte, die Kopfreliquie Raffaels gesehen zu haben:¹⁷ ein Irrtum, der sich zu Goethes Lebzeiten nicht mehr aufklären sollte, sondern erst 1833, nach der Öffnung von Raffaels Grab im Pantheon. Goethe hatte den Abguss von Raffaels Schädel, zeitgenössischen Berichten zufolge, auf seinem Schreibtisch aufgestellt und zumindest zeitweise mit einem Lorbeerkranz behübscht; nach eigener Auskunft soll er ihm unter anderem als Briefbeschwerer gedient haben.¹⁸ Die vergleichende Betrachtung von Schillers und Raffaels Schädel sowie die Echtheitsprüfungen, zu denen Goethe neben anderen Totenschädeln auch Schillers Totenmaske und eben Danneckers Büste heranzieht, dürften schließlich in das berühmte Terzinengedicht eingeflossen sein, das das Widerspiel von Vergänglichkeit und Bewahrung, Geschichte und Gegenwart, Tod und Leben wie folgt zum Ausdruck bringt (Abb. 1):

Und niemand kann die dürre Schaaale lieben
Welch herrlich edlen Kern sie auch bewahrte.
Doch mir Adepten war die Schrift geschrieben,
Die heiligen Sinn nicht jedem offenbarte,
[...]
Wie mich geheimnißvoll die Form entzückte!
Die gottgedachte Spur, die sich erhalten!
Ein Blick der Mich an jenes Meer entrückte
Das flutend strömt gesteigerte Gestalten.
Geheim Gefäß! Orakelsprüche spendend,
Wie bin ich werth dich in der Hand zu halten?¹⁹

Die hier in aller Kürze rekapitulierten Vorgänge zeigen, so jedenfalls meine These, dass Goethe Schillers Schädel nicht etwa als «Reliquie», sondern als «Rest» im oben genannten Sinne behandelt, wenngleich manche seiner Verhaltensweisen und Äußerungen wie die vom «heiligen Überrest» eine hagiografische und religiös-kultische Sinnschicht noch erkennen lassen, die aber durch ihren Kontext auch wieder säkularisiert oder historisiert wird. So betonen sowohl Goethe selbst als auch seine Zeitgenossen, dass ihm der ins Abergläubische wie ins Voyeuristische abschweifende Kult um Schillers Schädel eher peinlich gewesen ist.²⁰ Trotz motivischer Parallelen unterscheidet sich Goethes Strategie der Semiotisierung des Künstlerkörpers daher letztlich von Strategien der Heiligenverehrung – und zwar mindestens in folgenden Punkten:

1. Schillers Schädel wird von Goethe auch und gerade vor dem Hintergrund eines evidenten Sinn- und Bedeutungsverlusts rezipiert, was für Heiligenreliquien eher untypisch ist. Der Knochenrest ist auf geradezu bestürzende Weise seiner ursprünglichen Bestimmung entleert, ist «dürr» geworden, und nur der verständige Betrachter vermag ihm einen Erinnerungswert und eine Dignität zurückzuge-

ben. Der Schädel dient nicht mehr den Gedanken Schillers als Aufenthaltsort, sondern sozusagen denjenigen seines Interpreten, der dem Totenbein eine neue Funktionsbestimmung im Rahmen des literarischen Kunstwerks (des Terzinen-Gedichts) oder im Rahmen einer Bibliothek (der Großherzoglichen Bibliothek sowie des imaginären Archivs der Worte und Werke Schillers) verleiht. Der emblematische Gedanke der Vergänglichkeit, ein charakteristisches Motiv der Schädelbetrachtung, ist für Goethe einerseits noch stark genug, um eine bruchlose Kontinuität zwischen Tod und Leben zu unterbinden; andererseits aber ist sein christlicher Sinn bereits so weit zurückgedrängt, dass der Knochenrest im Diesseits des vom Menschen geschaffenen Kunst- und Lebenswerks rekontextualisiert werden kann und muss.²¹

2. Die «Sammlung» des schillerschen Schädels – in der Großherzoglichen Bibliothek, in Danneckers Schillerbüste, im Gehäuse des lyrischen Texts – ist ausdrücklich eine, die dem Zweck der «Aufbewahrung» und nicht der Vorsorge oder Neugier geschuldet ist. Das Memorialkonzept für Schillers Schädel, über das Goethes Niederlegungsrede Auskunft gibt, weist den «neugierigen» Besucher ausdrücklich ab, denn Schillers Schädel ist *kein* Kuriosum, und soll stattdessen die künstlerisch-zivilisatorischen Leistungen Schillers dem kulturellen Gedächtnis einverleiben.

3. Das Büstenbehältnis, in dem Schillers Schädel deponiert wird, besitzt eine von seinem Inhalt weitgehend unabhängige künstlerische Aussage, was für Reliquiare eher nicht gilt, seien sie auch noch so kunstvoll gestaltet und materiell wertvoll. Büste und Schädel fallen folglich repräsentationslogisch nicht zusammen und können auch in je eigenständigen und disparaten Kontexten funktionieren: Schillers Knochenreste können phrenologisch untersucht, öffentlich ausgestellt, zur Privatandacht verwendet oder in der Weimarer Fürstengruft bestattet werden; auch die Büste verfügt über verschiedene Funktionen, da sie einerseits Kunstwerk, andererseits Denkmal ist – Reliquiare aber sind, jedenfalls für denjenigen, der an Reliquien «glaubt», Reliquien, nichts sonst.

4. Goethe nimmt Schillers Schädel als nur fragmentarischen Modus der Überlieferung des Freundes wahr – der Knochen ist, so das Terziningedicht, «zerstreut aus Lebensfugen».²² Goethe veranlasst deshalb, dass auch die übrigen sterblichen Reste Schillers aus dem Kassengewölbe geborgen werden, wobei es ihm nicht um Ganzheitsfürsorge unter den Vorzeichen eines volkstümlichen Auferstehungsglaubens geht. Schädel *und* Skelett werden schließlich in einem Sarkophag in der Weimarer Fürstengruft beigesetzt, den Schlüssel dazu verwaltet Goethe. Dabei mögen natürlich Rücksichten der Pietät und der Totenruhe eine Rolle spielen, als Reliquie aber würde der unbestattete Teilkörper Schillers bessere Dienste geleistet haben als dessen (vermeintlich) vollständiger Leichnam in oder neben der schmucklosen Fürstengruft, die auf ihre Weise die Erinnerung an eine kulturelle und politische Blütezeit konservieren soll – und in der auch Goethe beigesetzt werden möchte.²³

Knochen, Fossilien, Steine: Goethes Fetische

Rest und Reliquie stellen damit verschiedenartige Konzepte der Reflexion über Knochen sowie der praktischen Beschäftigung mit ihnen dar. Aber Goethe und die Zeitgenossen kennen auch andere, auf die hier zumindest hingewiesen werden soll. Einen prominenten Platz im Knochendiskurs des 18. und 19. Jahrhun-

derts nehmen die Fossilien ein, die Goethe selbst in großer Zahl gesammelt, analysiert, beschrieben, klassifiziert und getauscht hat.²⁴ Goethe hängt dabei nicht mehr der traditionellen, seit Plinius bezeugten Auffassung an, derzufolge Figurensteine, Petrefakte und Fossilierungen kuriose Belege einer spielenden Natur sind, die gleichsam zufällig ihre eigene Schöpfung noch einmal im Verborgenen, im Kleinen, in der Erde nachahmt – eine Deutung, die sich durchaus mit einer biblischen Schöpfungs- und Erdgeschichte, Sintflut- und Katastrophentheorien vermitteln lässt.²⁵

Goethe favorisiert demgegenüber eine organismische Betrachtungsweise, die erstmals im 17. Jahrhundert von Nicolaus Steno (Niels Stensen) geübt und so auch von Gottfried Wilhelm Leibniz gegen den Topos des *lusus naturae* oder die Lehre einer *vis plastica* ins Feld geführt worden ist. Sowohl Steno als auch Leibniz zögern allerdings, ihre Einsichten in die Entstehungsgeschichte der Erde und der Lebewesen deszendenztheoretisch weiterzudenken und dem biblischen Schöpfungsmythos zu widersprechen.²⁶ Auch für Goethe sind Fossilien und Versteinerungen Produkte von Verschüttungen,²⁷ die auf eine verschwundene organische Welt hindeuten, die er aber, anders als Steno und Leibniz, bereits in einer lamarckistischen Perspektive als Belege einer Evolution oder Metamorphose der Arten zu interpretieren scheint.²⁸ Auch einen versteinerten Menschenschädel und -knochen kennt und beschreibt Goethe, ohne jedoch über ein im modernen Sinne zutreffendes Verständnis des ‚fossilen Menschen‘ zu verfügen.²⁹ Über den Bereich der Petrefakte, der Fossilien und des *lusus naturae* hinaus sind jedoch noch weitere kulturelle Wahrnehmungsmuster von Bedeutung, in denen eine systematische Nähe von Stein und Knochen (Stein und Bein) konstruiert beziehungsweise vorausgesetzt wird – Muster, die auch Goethes und Humboldts Vergleich des schillerschen Schädels mit einem ‚steinernen Bild‘ zugrunde liegen dürften:

1. die auf Ovid zurückgehende Erzählung von Deukalion und Pyrrha, die von der Erzeugung der ersten postdiluvianischen Menschen aus den Steinen der Mutter Erde berichtet, wobei es sich um ein der Petrefaktenlehre entgegengesetztes Narrativ der Menschwerdung durch ‚Entsteinung‘ handelt, während erstere umgekehrt von einer ‚Steinwerdung‘ des Lebens ausgeht;³⁰
2. das künstlerische Medium der skulpturalen Plastik, das auch von Ovid angeführt wird, um die Erschaffung des menschlichen Skeletts aus rohem Stein und seiner übrigen Gestalt vermittels einer lebendig-weichen Durchbildung des harten Materials zu visualisieren;³¹
3. der Vergleich der steinernen Natur der Gebirge mit dem Knochengerüst und Skelett des Menschen, der ebenfalls auf den Mythos von Deukalion und Pyrrha zurückgeht und der sich im 18. und 19. Jahrhundert von Leibniz bis zur Romantik großer Beliebtheit erfreut;³²
4. der christliche Reliquienkult, in dem der heilige Knochen mit Edelsteinen verziert und in einem allegorischen Register semantisiert wird, wobei Eigenschaften der Steine – wie Dauerhaftigkeit, Leuchtkraft, Seltenheit, Wert und so weiter – dem Heiligenskelett attribuiert werden und umgekehrt.³³

Im Rahmen seiner naturwissenschaftlichen Forschungen referiert Goethe nun mehrfach auf die fossilen Objekte unter Verwendung eines um 1800 hauptsächlich negativ konnotierten Begriffs: demjenigen des ‚Fetischs‘. Im Zuge der europäischen Aufklärung konzipiert und erstmals von Charles de Brosses systemati-

siert, dient das Paradigma des Fetischismus zunächst dem Ziel, ein im weitesten Sinne «unaufgeklärtes» Denken der fremden, schließlich auch der eigenen Kultur aufzustößern und zu stigmatisieren.³⁴

Goethe positiviert den Begriff jedoch, indem er ihn in affirmativer Absicht zur Kennzeichnung seines eigenen Verhaltens gegenüber den Resten einer fremden Kultur verwendet, die potenziell Teil auch der eigenen ist. Er spielt damit auf die atavistische Verehrung lebloser Gegenstände im magischen und abergläubischen Denken an, adaptiert eine solche Vorstellung jedoch für eine ironische Selbstreflexion, die auf einer Metaebene nicht den Rekurs eines primitiven Bewusstseins auf seine Umwelt, sondern die Thematisierung eines solchen Bezugs in einer Beobachtung zweiter oder dritter Ordnung markiert.³⁵ Gleichzeitig reflektiert Goethe die steinerne Natur seiner Fetische vor dem Hintergrund der – von den Naturwissenschaften wie der Kunst genutzten – Technik des Abgusses, einer Versteinerung auf zweiter Stufe. Er stellt damit auch einen hintersinnigen Doppelbezug zur eigenen Interessenkoinzidenz als Wissenschaftler und Künstler her:

Es ist ein sehr glücklicher Gedanke, das in jetziger Zeit sehr weit vorgeschrittene Gypsabgießen auch auf Naturgegenstände auszudehnen, wie es Cuvier auf die Fossilien that und bey Kunstgegenständen längst herkömmlich ist. Wenn ich das Vergnügen habe, Sie bey mir zu sehen, werden Sie diesem Fetisch [einem Gipsabguss einer 1826 am Ural gefundenen Goldstufe] auf meinem Hausaltar gewiß alle Ehre erweisen.³⁶

Auch wenn man den im selben Jahr (1826) gefundenen Schädel Schillers ansonsten nicht den mehrfach versteinerten und fossilisierten «Liebhabereien» der goetheschen Naturforschung vergleichen kann – wenngleich auch Schillers Schädel durch eine Versteinerung *sui generis*, Danneckers Büste, redupliziert wird –, so legt Goethes Fetischkonzept doch einen Zugang zu einer verschütteten Vergangenheit, die durch eine solche Verehrung, Verwissenschaftlichung und Literarisierung reaktualisiert werden soll und zu deren bevorzugten Gegenständen auch der auf Schiller hindeutende Schädel Fund gehört. Dabei werden die Grenzen zwischen einem Reliquien- und einem Restekonzept tendenziell durchlässig, ohne jedoch grundlegende Unterschiede gänzlich zu nivellieren:³⁷ Fetische umfassen eine Klasse von Überresten, die, anders als Reliquien, *per se* keinen Erinnerungsanspruch statuieren, durch ihren Erforscher und Betrachter aber dahingehend interpretiert werden können. Reste in diesem Sinne werden von Goethe als «Leitfossilien» angesehen, die, über sich selbst hinausweisend, Aufschluss über eine Epoche der Menschheitsgeschichte geben.³⁸ Als funktionslos gewordene, gesammelte, interpretationsbedürftige und fragmentarische Überreste treten die Fetische zugleich an die Stelle einer magisch-abergläubischen Reliquienverehrung, die sie zwar noch in vielem zitieren, funktionsgeschichtlich aber ablösen und ersetzen. Auch Schillers Schädel ist Devotionalie und Relikt zugleich, dient aber letztlich weniger einer quasi-magischen Präsentifikation des Toten als einer historischen Selbstvergewisserung der Lebenden im Angesicht der Vergangenheit, weshalb bei der Niederlegungsfeier neben Schillers Schädel und Büste auch die Büste des noch lebenden Goethe aufgestellt wird, der mit ersteren einen Dialog im Hier und Jetzt zu führen scheint.³⁹

Den Resten, Fossilien und Fetischen ist damit eine «genetische» Dimension zu eigen, die sie von Reliquien unterscheidet – wobei «genetisch» die Geschichtlichkeit der Dinge und ihrer jeweiliger Verwendungskontexte meint wie auch die Rolle dieser Dinge für die Genese des Individuums, das mit ihnen umgeht. So

spannt Goethe im Terzinengedicht einen Bogen von der gleichsam fossilisierten Hirnschale des Freundes zum neptunistischen Schöpfungsquell des Meeres und seiner im Bild der Steigerung oder Reihe vorgestellten organischen Gestaltenproduktion. Dabei nimmt Goethe eine evolutionsgenetische Theorie des Lebens zwar nicht vorweg, da ihm der Gedanke der Deszendenz, zumindest auf dem Gebiet der nichtpflanzlichen Population, eher fremd ist, so dass für Goethe die einzelnen Lebensformen nach-, nicht aber auseinander folgen. Wohl aber stellt Goethe mit einem solchen und vielen ähnlichen Hinweisen einen direkten Bezug zwischen Fossil und Überrest einerseits und Epigenesis und Metamorphose, Aussterben und Emergenz der Arten andererseits her.⁴⁰

Ebenso veränderlich und einer Polarität von Dauer und Wechsel unterworfen ist aber auch die Haltung des beobachtenden und theoretisierenden Betrachters, der mit den Gegenständen seiner Neugier gleichsam ‹koevolutioniert›. Gerade der Begriff des Fetischs hat bei Goethe die Funktion, die Interdependenz von ‹System› (Natur) und ‹Umwelt› (Mensch), für die die Natur auch wieder zur Umwelt wird, als eine Entwicklungsgeschichte *sui generis* zu modellieren. Goethe wendet die Vorstellung einer – prädarwinistisch verstandenen – Evolution also auch auf die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen und die Geschichte der Individuation an. Die Fetische sind deshalb Fetische im Hinblick auf eine bestimmte Epoche des eigenen Denkens und Meinens und mithin schon immer historisch, insofern sie dem Wissenschaftler die ‹gedeihliche Folge [s]einer Bemühungen› vor Augen halten und die Ideen- und Methodenevolution des Forschers in den Objekten selbst konservieren.⁴¹

Da ich nach meiner Art zu forschen, zu wissen und zu genießen, mich nur an Symbole halten darf, so gehören diese Geschöpfe [die Lepaden, ein Muschelorganismus] zu den Heiligthümern welche fetischartig immer vor mir stehen und durch ihr seltsames Gebilde, die nach dem Regellosen strebende, sich selbst immer regelnde und so im Kleinsten wie im Größten durchaus gott- und menschenähnliche Natur sinnlich vergegenwärtigen.⁴²

In ihrer seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts terminologisierten Bedeutung avancieren die Fossilien dann zu Kardinalzeugen einer modernen Evolutionstheorie, die für Reliquien endgültig keinen Raum als zentraler Anschauungsform mehr lässt. Der Fetisch aber wird zum Inbegriff einer sexuellen Modellperversion und eines falschen ökonomischen Bewusstseins. Die moderne Marginalisierung der Reliquie durch den Rest ist dabei auch Ergebnis der hier skizzierten historischen, semantischen und performativen Prozesse – die beherrschende Rolle der Ethnologie, der Warenökonomie und der Sexualästhetik im Diskursfeld des Fetischismus hat dagegen nicht zuletzt zu einer begrifflichen Entdifferenzierung geführt, in deren Folge Goethes Sprachgebrauch, in dem sich naturwissenschaftliche, evolutionsgeschichtliche und künstlerische Kontexte berühren, selbst ‹residual› geworden ist.⁴³

Anmerkungen

- 1 Johann Wolfgang von Goethe, *Werke. Hamburger Ausgabe*, hg. v. Erich Trunz, 14 Bde., München 1982, Bd. 6, S. 488–489.
- 2 Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Gedichte*, 2 Bde., hg. v. Karl Eibl, Darmstadt 1998, Bd. 1, S. 465.
- 3 Ebd., S. 447–448.
- 4 Vgl. zum Thema auch Hartmut Böhme, «Ästhetik der Ruinen», in: *Der Schein des Schönen*, hg. v. Dietmar Kamper u. Christoph Wulf, Göttingen 1989, S. 287–304.
- 5 Vgl. auch Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003.
- 6 Dabei kann auf die v. a. von Bruno Latour vertretene Theorie einer ‚agency der Dinge‘ nicht eingegangen werden (vgl. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford/New York 2005).
- 7 *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hg. v. Rudolf Hübner, 6. Aufl., München 1971, S. 37–38.
- 8 Ebd., S. 256; vgl. ebd., S. 337, 378; vgl. Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie: mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte*, 5.–6. Aufl., Leipzig 1908, S. 258–259 (dort insbesondere die Tabelle).
- 9 Diese und die folgenden Differenzierungen orientieren sich an Odo Marquard, «Wegwerfgesellschaft und Bewahrungskultur», in: *Macrococosmos in Microcosmo. Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns. 1450 bis 1800*, hg. v. Andreas Grote, Opladen 1994, S. 909–918.
- 10 Vgl. Edward Tylor, *Anahuac: or, Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, London 1861; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Zwei Teile in einem Band*, Frankfurt am Main 2005, S. 510–511.
- 11 Droysen 1971 (wie Anm. 7), S. 114. Eine Sonderrolle scheint hier die (früh-)christliche Archäologie einzunehmen, für die Reliquien zugleich auch Reste sein können – worauf hier aus Raumgründen jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.
- 12 Caroline Walker Bynum u. Paula Gerson, «Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages», in: *Gesta*, 1997, Bd. 36, S. 3–7.
- 13 Zu diesem auf Victricius von Rouen zurückgehenden Axiom vgl. Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihrer Kultur vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., München 1997, S. 154; Bruno Reudenbach, «Reliquiare als Heiligkeitsbeweis und Echtheitszeugnis. Grundzüge einer problematischen Gattung», in: *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, 2000, Bd. 4, S. 1–36, hier. S. 13.
- 14 Zum Folgenden vgl. v. a. Albrecht Schöne, *Schillers Schädel*, München 2002; Ursula Renner-

- Henke, «Schädel-Meditationen. Zur Kulturgeschichte eines Denkmodells», in: *Biologie, Psychologie, Poetologie*, hg. v. dies. u. Walburga Hülk, Würzburg 2005, S. 171–200; Johannes Endres, «Anatomia Plastica. Goethe und die Büste», in: *Kopff/Bilder. Die Büste in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jeanette Kohl u. Rebecca Müller, München/Berlin 2007, S. 307–325. Dieser Tage ist der mutmaßliche Schädel Schillers durch modernste Analysemethoden als ‚falsche Reliquie‘ entlarvt worden (er gehört folglich eigentlich in Anführungszeichen gesetzt) – ein Schicksal, das nur Reliquien, nicht aber Resten/Überresten widerfahren kann (vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5. Mai 2008, S. 35).
- 15 *Goethes Werke*, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, Abt. 1, Bd. 42.2, S. 76.
 - 16 *Wilhelm u. Caroline von Humboldt. Ein Leben in Briefen*, ausgewählt u. eingeleitet v. Herbert Wette, Düsseldorf/Köln 1956, S. 276.
 - 17 Vgl. Goethe 1982 (wie Anm. 1), Bd. 11, S. 526–527 u. 549.
 - 18 Goethe an Carl August, 6. April 1789 (Goethe 1887–1919 [wie Anm. 15], Abt. 4, Bd. 9, S. 103; David d’Angers, «Souvenirs», 23. August–9. September 1829, in: *Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenössischer Berichte aus seinem Umgang. Auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses v. Flodoard von Biedermann ergänzt*, hg. v. Wolfgang Herwig, Zürich u. Stuttgart 1972, Bd. 3, S. 501.
 - 19 Hier zitiert nach Goethes eigenhändiger Reinschrift, wiedergegeben in Schöne 2002 (wie Anm. 14), S. 78–79.
 - 20 Vgl. an Sulpiz Boisserée, 10. November 1826 (Goethe 1887–1919 [wie Anm. 15], Abt. 4, Bd. 41, S. 223) und Wilhelm an Caroline von Humboldt, 29. Dezember 1826 (Humboldt 1956 [wie Anm. 16], S. 277).
 - 21 Zum ‚barocken‘ Schädelmotiv bei Goethe vgl. auch *Faust I*, Verse 664 u. 417 (Goethe 1982 [wie Anm. 1], Bd. 3, S. 28 u. 21).
 - 22 So in Goethes Terzinen-Versen (Schöne 2002 [wie Anm. 14], S. 78).
 - 23 Vgl. Wilhelmine an Caroline von Humboldt, 29. Dezember 1826 (Humboldt 1956 [wie Anm. 16], S. 276).
 - 24 Vgl. die Einträge und Nachweise zu ‚fossil‘, ‚Fossil‘, ‚Fossilienkabinett‘, ‚Fossilien Sammlung‘, ‚Fossilien sendung‘ im *Goethe-Wörterbuch*, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin [...], Bd. 3, Stuttgart u. a. 1998, Sp. 852–853.
 - 25 Vgl. Paula Findlen, «Jokes of Nature and Jokes of Knowledge: The Playfulness of Scientific Discourse in Early Modern Europe», in: *Renaissance Quarterly*, 1990, Bd. 43, S. 292–331.
 - 26 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Protogaea*,

übers. v. Wolf von Engelhardt, Stuttgart 1949 (lat. 1748), S. 24–25; zum Folgenden vgl. auch Helmut Hölder, *Kurze Geschichte der Geologie und Paläontologie. Ein Lesebuch*, Berlin u. a. 1989.

27 Vgl. Goethe an Carl Bernhard von Cotta, 15. März 1832 (Goethe 1887–1919 [wie Anm. 15], Abt. 4, Bd. 49, S. 275–277).

28 Vgl. den Aufsatz *Fossiler Stier* (Goethe 1982 [wie Anm. 1], Bd. 13, S. 196–203, hier S. 198).

29 Vgl. Goethe 1887–1919 (wie Anm. 15), Abt. 2, Bd. 13, S. 263 u. ebd., Bd. 10, S. 63–64, sowie Max Pfannenstiel, «Der fossile Mensch in der Geschichte der Geologie», in: *Quartär*, 1972, Bd. 23, S. 1–19 [u. Tafel 1–3].

30 Vgl. Ovid, *Metamorphosen*, 1, 313–415.

31 Ebd., 1, 404–410. Auch Lavaters *Physiognomische Fragmente* variieren den Kunstvergleich, transponiert ins Genre der Malerei, wenn sie den «Schädel für das Fundament des Knochensystems, und alles Fleisch beynahe nur für das Colorit dieser Zeichnung» halten (Johann Christoph Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, Leipzig/Winterthur 1775–1778, Nachdruck Hildesheim 2002, S. 143).

32 Vgl. Leibniz 1949 (wie Anm. 26), S. 20–21 u. 38–39; Goethe 1887–1919 (wie Anm. 15), Abt. 2, Bd. 11, S. 307; sowie Hartmut Böhme, «Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des «Menschenfremdesten»», in: *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, hg. v. Christine Pies, Weinheim 1989, S. 119–141.

33 Vgl. Brigitte Büttner, «From Bones to Stones – Reflections on Jeweled Reliquaries», in: *Reliquiare im Mittelalter*, hg. v. Bruno Reudenbach u. Gia Toussaint, Berlin 2005, S. 43–59; zu Goethes Kenntnis eines mit «Perlen und Edelsteinen eingehüllten Schädel[s] des heiligen Vinzenz» vgl. auch Goethe 1887–1919 (wie Anm. 15), Abt. 3, Bd. 8, S. 97.

34 Vgl. v. a. Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 357–364; Johannes Endres, *Literatur und Fetischismus. Das Bild des Schleiers zwischen Aufklärung und Moderne* (erscheint demnächst in Freiburg im Breisgau).

35 Vgl. auch Goethe an Christian Gottlieb von Voigt, 11. Januar 1814, über einen römischen Münzfund (Goethe 1887–1919 [wie Anm. 15], Abt. 4, Bd. 24, S. 98).

36 Goethe an Friedrich von Müller, 13. August 1828 (ebd., Bd. 44, S. 272–273). Vgl. über dasselbe Fundstück gegenüber Soret, 13. August 1828 (ebd., S. 269) sowie an Carl Ludwig von Knebel, 18. August 1828 (ebd., S. 281). Daneben gebraucht Goethe den Begriff in seinem literarischen Werk (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*), um die Anhänglichkeit der Titelfigur an ein biografisch bedeutsames altes Wundarztbesteck zu

charakterisieren (Goethe 1982 [wie Anm. 1], Bd. 8, S. 40).

37 Zum Zusammenhang von christlichem Reliquienkult und ethnologischem Fetischdiskurs vgl. Böhme 2006 (wie Anm. 34), S. 170–178 (auch darauf kann hier leider nicht weiter eingegangen werden).

38 Vgl. Goethe an Knebel, 17. November 1789 (Goethe 1887–1919 [wie Anm. 15], Abt. 4, Bd. 8, S. 58), wo Goethe vom alten Rom und seinen Trümmern sagt, dass es «Schädelstätten, Gebeinhäusern und Rumpfkammern» gleiche, aus denen man sich einen «eignen Sinn machen» müsse.

39 Vgl. dazu Endres 2007 (wie Anm. 14).

40 Vgl. grundsätzlich Goethes zentralen Aufsatz über den *Bildungstrieb* (Goethe 1982 [wie Anm. 1], Bd. 13, S. 32–34).

41 Goethe 1887–1919 (wie Anm. 15), Abt. 2, Bd. 6, S. 120.

42 Ebd., Bd. 8, S. 259; ähnlich ebd., Abt. 4, Bd. 31, S. 305–306.

43 Vgl. deshalb auch Hartmut Böhme, Fetisch und Idol. Die Temporalität von Erinnerungsformen in Goethes *Wilhelm Meister, Faust und Der Sammler und die Seinigen*, in: *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*, hg. v. Peter Matussek, München 1998, S. 178–201.